



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe en sus fases clásica y moderna

Abdallah Tagourramt El Kbaich



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- SenseObraDerivada 4.0.  
Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - SinObraDerivada 4.0.  
España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0.  
Spain License.

**Universitat de Barcelona**  
**Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales**  
**Línea de investigación**  
**Construcción y Representación de Identidades Culturales**

## **TESIS DOCTORAL**

# **LOS ALCANCES Y LOS LÍMITES DE LA TRADUCCIÓN EN EL TEJIDO DEL PENSAMIENTO ÁRABE EN SUS FASES CLÁSICA Y MODERNA**

**Autor: Abdallah Tagourramt El Kbaich**

**Directora: Dra. Mònica Rius-Piniés**

**Barcelona 2020**



# DEDICATORIA

*A la memoria de mis padres que eran mis primeros maestros.*

*A mis queridas:*

*Jamila, mi esposa; Salma e Inas, mis hijas, que siempre han estado a mi lado desde que emprendí este largo trayecto.*



# ÍNDICE GENERAL

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	<b>9</b>
<b>RESUMEN</b> .....	<b>13</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>15</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>17</b>
1. Motivación.....	22
2. Objetivos .....	22
3. Hipótesis.....	23
4. Metodología y estructura de la tesis .....	25
5. Sistema de transliteración y bibliografía.....	28
6. Sobre las fechas y la traducción de las citas.....	30
7. Abreviaturas y otros símbolos.....	31
<b>PRIMERA PARTE: LA TRADUCCIÓN HACIA EL ÁRABE (S. VIII, IX Y X)....</b>	<b>33</b>
<b><i>CAPÍTULO I: EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL</i></b> .....	<b>35</b>
1. La sociedad beduina.....	36
2. La “registrografía” cultural árabe .....	39
3. Definición de la traducción según las fuentes árabes clásicas .....	45
4. Impulsores de la traducción.....	48
5. El sueño de al-Ma’mūn .....	52
<b><i>CAPÍTULO II: LA TRADUCCIÓN ENTRE INTERMEDIACIÓN Y APROPIACIÓN</i></b> .....	<b>63</b>
1. La traducción y el destino de las fuentes originales .....	64
2. La traducción de la filosofía griega .....	72
2.1. Apropiación de las fuentes originales .....	72
2.2. Algunas percepciones teóricas de al-Ŷāhiz .....	74
2.3. Primeros antecedentes de la traducción del griego .....	79
2.4. Mediación de otras lenguas: el siríaco y el persa.....	82
2.4.1. Mediación del siríaco.....	82
2.4.2. Mediación del persa.....	90
3. Exclusión de la traducción de la literatura griega.....	96
<b><i>CAPÍTULO III: DOS CASOS PRÁCTICOS: IBN AL-MUQAFFA‘ Y ḤUNYAN IBN ISHĀQ</i></b> .....	<b>105</b>
1. Los pactos traductores de Ibn al-Muqaffa‘ .....	106

1.1.	Textos de <i>al-Adab al-ṣagīr</i> : .....	111
1.2.	Textos de <i>al-Adab al-kabīr</i> : .....	117
1.3.	Textos de <i>Kalīla wa Dimna</i> .....	121
1.4.	Recepción e impacto de <i>Kalīla wa Dimna</i> .....	126
2.	Ḥunayn Ibn Ishāq.....	130
2.1.	Las aportaciones de Ḥunayn Ibn Ishāq.....	130
2.2.	El califa al-Mutawakkil y la <i>miḥna</i> de los intelectuales.....	134
2.3.	Ḥunayn y la cúspide de la traducción científica .....	138
2.4.	Metodología traductológica de Ḥunayn .....	140
2.5.	El método científico aplicado a la traducción.....	142
	2.5.1. <i>Crítica textual</i> .....	142
	2.5.2. <i>La operación traductora</i> .....	145
	2.5.3. <i>La traducción y el texto de llegada</i> .....	149
	<b>CAPÍTULO IV: EL OCASO DE LA TRADUCCIÓN EN LA CIVILIZACIÓN ÁRABE-ISLÁMICA</b> .....	<b>155</b>
1.	Factores generales.....	156
2.	Razones pragmáticas.....	158
3.	Razones ideológicas y confesionales .....	160
	<b>SEGUNDA PARTE: LA TRADUCCIÓN HACIA EL ÁRABE (1830-1940)</b> .....	<b>173</b>
	<b>CAPÍTULO I: ENGRANAJES DEL PROYECTO DE LA NAḤḌA</b> .....	<b>175</b>
1.	Definición de la <i>naḥḍa</i> .....	176
2.	Contexto cultural de algunas figuras intelectuales .....	181
3.	La transmisión entre Occidente y Oriente.....	185
	3.1. Transmitir Oriente a Occidente.....	185
	3.2. Transmitir Occidente a Oriente.....	190
	3.3. Occidentalismo frente a orientalismo.....	197
4.	El impacto de la misión estudiantil en el escenario egipcio.....	204
	<b>CAPÍTULO II: AL-ṬAḤṬĀWĪ, TRADUCTOR-INTELECTUAL Y LOS IDEALES DE PARÍS</b> .....	<b>215</b>
1.	La literatura de viaje y la traducción .....	216

2.	La <i>riḥla</i> de al-Ṭaḥṭāwī, entre la traducción y el sueño <i>nahḍawī</i> .....	224
3.	Hacia un nuevo concepto de libertad y justicia .....	234
4.	La traducción y el resurgimiento de la lengua árabe .....	239
<b>CAPÍTULO III: INTERFERENCIA ENTRE LA TRADUCCIÓN, LA ARABIZACIÓN Y LA AUTORÍA.....</b>		<b>253</b>
1.	Los límites entre la traducción y la arabización .....	254
2.	<i>Tajlīs al-ibrīz</i> y <i>Qalā'id al-mafājir</i> : autoría y traducción–arabización .....	263
3.	El papel mediador del idioma turco-otomano .....	282
4.	La traducción científica y técnica .....	286
<b>CAPÍTULO IV: LA TRADUCCIÓN Y LA PRENSA.....</b>		<b>301</b>
1.	El marco general de la aparición de la prensa en Egipto .....	302
2.	La prensa francesa de Egipto.....	303
2.1.	<i>Courrier de l'Égypte</i> y <i>La Décade Égyptienne</i> .....	303
3.	La prensa egipcia .....	306
3.1.	<i>al-Waqā'i' al-miṣriyya</i> .....	306
3.2.	El bilingüismo en el periódico <i>al-Waqā'i' al-miṣriyya</i> .....	309
4.	El boom de la prensa en Egipto.....	312
5.	La prensa, entre la traducción y la autoría .....	318
<b>CAPÍTULO V: TRADUCCIÓN LITERARIA .....</b>		<b>325</b>
1.	Características generales .....	326
2.	La apropiación de los textos originales.....	331
2.1.	Al-Ṭaḥṭāwī.....	331
2.2.	Al-Manfalūṭī .....	333
2.3.	Wadī' y Sulaymān al-Bustānī .....	335
3.	La Literatura comparada y la traducción de la <i>Ilíada</i> .....	337
4.	Los traductores y la manipulación de los textos.....	341
<b>CAPÍTULO VI: EL TRADUCTOR Y LA CRÍTICA DE LA TRADUCCIÓN .....</b>		<b>347</b>
1.	El caso de <i>Los miserables</i> .....	348
2.4.	Presentación de Ḥāfiẓ Ibrāhīm.....	348
2.5.	Opinión crítica de Munīr al-Ba'labakkī .....	352
2.5.1.	<i>Texto 1</i> .....	352
2.6.	Opinión crítica de Ṭaha Ḥusayn.....	353

2.6.1. <i>Texto 1</i> .....	353
2.6.2. <i>Texto 2</i> .....	355
2.6.3. <i>Texto 3</i> .....	356
2.7. Opinión crítica de Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī.....	356
2.7.1. <i>Texto 1</i> .....	356
2.7.2. <i>Texto 2</i> .....	357
3. El pacto traductor de Ḥāfiẓ.....	358
4. Análisis de las tres opiniones críticas .....	364
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>367</b>
<b>CONCLUSIONES EN INGLÉS</b> .....	<b>383</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>399</b>

## AGRADECIMIENTOS

Al acabar esta tesis doctoral, me corresponde el honor agradecer enormemente a todas las personas que han colaborado directa e indirectamente en su desarrollo. De forma especial, estoy muy agradecido a mi directora Mònica Rius-Piniés por su apoyo incondicional, por su generosidad y por brindarme soluciones pertinentes durante este trayecto.

Asimismo, agradezco al personal docente e investigador de la Secció d'Estudis Àrabs i Islàmics del Departament de Filologia Clàssica, Romànica i Semítica de la Facultat de Filologia i Comunicació de la Universitat de Barcelona (UB) su continuo apoyo amistoso y académico; al equipo coordinador del programa de doctorado Estudis Lingüístics, Literaris y Culturals que aceptara mi proyecto de investigación y lo haya seguido paso a paso hasta llegar a su fase final. También aprovecho esta ocasión para dar las gracias al amable personal del Centre de Recursos per a l'Aprenentatge i la Investigació de la UB, que siempre te acompaña y te ilumina el camino para acceder a las diversas fuentes bibliográficas.

Finalmente, mis profundos agradecimientos a todas aquellas personas que me han ayudado y me han sacado de dudas, sobre todo al Dr. Miquel Forcada Nogués, que siempre tiene respuestas inmediatas a mis preguntas; al Dr. Abdelhamid Zahid por orientarme hacia recursos de información de utilidad primaria; y a la investigadora Andrea Villar del Valle por sus oportunas correcciones. Seguro que me he dejado a muchas personas sin mencionar entre estas líneas: gente que me ha ayudado con su crítica, su lectura, sus sugerencias o simplemente me ha animado a seguir este camino. Mi más profundo sentimiento de gratitud a todos ellos.



La presente tesis doctoral ha contado en su elaboración con el apoyo de la Universitat de Barcelona a través del Programa de Ayudas del Personal Investigador Predoctoral en Formación, así como de una ayuda concedida por la misma institución para realizar una estancia de investigación y formación durante tres meses en el Laboratorio de Traducción e Interdisciplinariedad de la Universidad de Marrakech.

Asimismo, esta investigación se enmarca en los proyectos I+D+I “Construcción de identidades, género y creación artística en los márgenes de la arabidad” (2015-2018) (ref. FFI2014-58487-P) y “Género(s) y lenguaje(s) en la arabidad contemporánea” (2019-2022) (ref. PGC2018-100959-B-100), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España; investigadora principal de ambos proyectos: Mònica Rius-Piniés; y “Construcción de identidades literarias contemporáneas” (2017-2020) (ref. 2017SGR1678), financiado por la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya; investigadora principal: Marisa Siguan Bohemer.



## RESUMEN

Los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe en sus fases clásica y moderna constituyen el tema principal de la presente investigación. En ambos periodos la traducción desempeñó una función primordial a la hora de transmitir las ideas y moldear los fundamentos del pensamiento árabe. No solo se trata de una mera operación traductora, sino también de un movimiento cultural integrado en los paradigmas del proyecto de la “registrografía” cultural árabe que tuvo lugar en los siglos VIII, IX y X, así como en el proyecto cultural de la *nahḍa* árabe moderna. Muchos factores ideológicos, políticos, confesionales y lingüísticos condicionaron el desarrollo de ambos proyectos e hicieron que el primero liderase constantemente la vida cultural árabe desde los albores del islam hasta la época moderna. Por eso, la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos se tuvo que someter al control cultural de los *salaf*; del mismo modo, la traducción del conocimiento científico innovador elaborado en Europa tuvo que hacer frente a dicho control. Además, la construcción cultural en el ámbito árabe-islámico se hizo bajo la sombra del papel intermediario de otras culturas, como la siríaca y la persa en el periodo clásico o como la francesa y la turco-otomana en la época moderna. Esta diversidad cultural desarrollada entre fuerzas centrípetas y centrífugas generó fenómenos traductológicos como la apropiación del conocimiento o la arabización de los textos objeto de traducción. Asimismo, dio lugar a la aparición de nuevas corrientes como el orientalismo europeo y el occidentalismo árabe, que utilizan la traducción como recurso práctico para definir respectivamente Oriente y Occidente. Siguiendo un método analítico y crítico, esta investigación aborda el estudio de los límites de este complejo proceso traductor para aportar rasgos pertinentes que permiten entender cómo se urdieron los distintos rumbos del pensamiento árabe-islámico en sus fases clásica y moderna, sin perder de vista el patrimonio cultural de los *salaf*.

**Palabras clave:** Pensamiento árabe, traducción, traductología, crítica de la traducción, “registrografía” cultural, los abasíes, los otomanos, *nahḍa*, Orientalismo, Occidentalismo.

## ABSTRACT

### **The Limits of the Role of Translation within the Fabric of Arab Thought in its Classical and Modern Periods**

The limits of the role of translation within the fabric of Arab thought in its classical and modern periods are the primary focus of this study. In both periods, translation proved instrumental in the transmission of ideas and played a key role in shaping the foundations of Arab thought. This was not merely about the activity of translation per se, but also about a cultural movement integrated into the paradigms of two overarching projects: the Arab cultural “registrography” of the ninth, tenth and eleventh centuries, and the later cultural project of the Arab Renaissance or *Nahḍa*. A host of ideological, political, religious and linguistic factors had an important impact on the two projects and led the earlier one to carry on a continuing leadership role in Arab cultural life from the dawn of Islam into the modern era. As a result, the transmission of the sciences of antiquity was necessarily subjected to cultural control by the *Salaf*, as were later translations of innovative scientific knowledge arriving from Europe. In addition, cultural construction in the Arab–Islamic world took place in the shadow of the intermediary role played by other cultures, such as the Syriac and Persian cultures in the classical period and the French and Ottoman-Turkish cultures in the modern era. This cultural diversity, which developed amid both centripetal and centrifugal forces, produced translation phenomena such as the appropriation of knowledge and the Arabicization of texts in translation. Similarly, it spurred the emergence of new currents of thought, such as European Orientalism and Arab Occidentalism, which employed translation as a practical resource to define the East and West, respectively. The present study, which adopts a critical analytical method, seeks to examine the limits of the complex process of translation in order to identify the traits that are important for understanding how the diverse

strands of Arab–Islamic thought fit together in its classical and modern periods without losing sight of the cultural legacy of the *Salaf*.

**Keywords:** Arab thought, translation, translation studies, translation criticism, cultural “registrography”, Abbasids, Ottomans, *Naḥda*, Orientalism, Occidentalism.

# **INTRODUCCIÓN**

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis arroja luz sobre los límites del papel que ha desempeñado la traducción en el tejido del pensamiento árabe en sus fases clásica y moderna. Desde el siglo VIII hasta el X, la cultura árabe se desarrolló en una época de transición caracterizada por la llegada del islam, la nueva religión que marcó un antes y un después en la construcción cultural árabe. Este acontecimiento consolidó los conocimientos lingüísticos y los puso al servicio de la escritura para recopilar el patrimonio cultural y religioso. Con su propagación, los árabes entraron en contacto progresivo con otras culturas y los califas se dieron cuenta de la importancia del desarrollo científico conseguido fuera de la península arábiga. Por eso, decidieron importar a sus capitales, primero a Damasco, luego a Bagdad, todo aquel conocimiento científico que no tenían o que ignoraban. Este proceso de importación se hacía a través de la traducción que en seguida se convirtió en un movimiento cultural y científico inédito en este contexto que estamos tratando.

En medio de ese nuevo panorama, la civilización árabe-islámica logró sentar, en una cierta medida, sus principales fundamentos y atravesó importantes fases de documentación en distintos ámbitos, para construir la cultura de los *salaf* sin prescindir en ningún momento de la actividad traductora. Dicha actividad se convirtió para los califas del Imperio abasí, en pleno “esplendor”, en una necesidad primordial para mejorar, construir y consolidar los pilares del Estado basándose en las ciencias de los antiguos<sup>1</sup>. De ahí, la traducción generó el primer giro ideológico, de gran envergadura en la cultura árabe-islámica y fue objeto de largas polémicas que llevaron a una doble crisis: por una parte, se interrumpió la trayectoria

---

<sup>1</sup> Según J. Samsó (2011: 14): “Los árabes suelen dividir las ciencias en ciencias árabe-islámicas (relativas a la religión o a la tradición lingüístico-literaria propia) y «ciencias de los antiguos» (*'ulūm al-awā'il*) heredadas de culturas extranjeras —indo-irania y, sobre todo, griega—, lo que incluye el conjunto de las ciencias exactas y físico-naturales, la medicina, cierto tipo de ingeniería mecánica (*'ilm al-ḥiyal*) además, claro está, de la filosofía”.

intelectual basada en la razón griega y, por otra, asistimos a la primera crisis de traducción en el ámbito árabe-islámico que duró hasta el siglo XIX.

En este contexto, se tratarán de modo empírico los recursos traductológicos de la época clásica dando voz a los mismos traductores; luego, se analizarán estas voces para ver hasta qué punto pudieron moldear los métodos iniciales del primer proyecto de traducción en el seno de la cultura árabe-islámica. Asimismo, trataremos las críticas de la traducción en tanto que herramienta impulsora del nuevo pensamiento árabe fundado por los califas abasíes. Eso no quiere decir que se pretenda elaborar una historia de la traducción, sino más bien situar la investigación en su marco histórico.

A continuación, y a raíz de estos antecedentes, pasaremos a la parte más extensa de la investigación que abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años treinta del siglo XX. Es una época que en árabe se suele llamar *nahḍa*. En realidad, dentro de este marco temporal, asistimos a un segundo gran proyecto de traducción en la civilización árabe-islámica que contribuyó, a gran escala, a reconstruir el pensamiento árabe contemporáneo basado en la herencia cultural de los *salaf* durante los primeros siglos del islam. No obstante, sus causas son bastante diferentes en comparación con los del primero que acabamos de mencionar.

En el siglo XIX, los árabes bajo el mandato otomano —concretamente en Egipto, Siria, Líbano y más tarde en el Magreb— entraron en contacto mayoritario con Occidente<sup>2</sup>, en especial con Francia y Gran Bretaña, y se dieron cuenta de su propia decadencia, sobre todo a nivel del desarrollo innovador de las ciencias. Ante tal situación, no les quedaba más remedio que abrirse hacia la cultura occidental para aprovechar sus logros mediante la traducción de obras científicas y artísticas de autores destacados en distintas disciplinas del saber.

---

<sup>2</sup> En la presente investigación, con este término, nos referimos al Occidente europeo.

Por lo tanto, el contacto entre culturas, la traducción científica y la traducción literaria serán las tres principales líneas temáticas de nuestro interés porque creemos que es total y absolutamente imposible tratar el pensamiento de la *nahḍa* sin mencionar el rol decisivo que ha desempeñado la traducción en su desarrollo. En este contexto, la traslación llega para marcar un antes y un después en el pensamiento árabe moderno. Sin embargo, antes de emprender el sendero traductor para modernizarse, los intelectuales—traductores de la *nahḍa* acudieron a la tradición árabe-islámica con el fin de adquirir conciencia de los métodos que se siguieron en la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos. No se trataba de imitar a los antiguos traductores, sino más bien de una necesidad planteada por el reformismo decimonónico árabe, iniciado en Egipto y dentro del cual la traducción formaba una parte esencial.

A pesar de los numerosos estudios realizados sobre este tema, sea en árabe, sea en otras lenguas, se aprecia que algunos de ellos arrojan luz sobre el movimiento traductor, tanto del periodo clásico como de la época de la *nahḍa*, desde un punto de vista histórico. Así destacan —entre otros— los trabajos de Ŷurŷī Zaydān: *Tārīj ādāb al-luġa al-‘arabiyya* [Historia de la literatura y de la lengua árabes] (1911); de Aḥmad Amīn: *Fayr al-islām* [El alba del islam] (1928) y *Doḥā al-islām* [La mañana del islam] (1933); de Raḥīd Al-Ŷamīlī: *Ḥarakat al-tarŷama fī al-mašriq al-islāmī fī al-qarnayn al-ṭālīṭ wa-l-rābi‘ li-l-ḥiŷra* [El movimiento de traducción en el Oriente islámico en los siglos III y IV de la Hégiga] (1986); de Myriam Salama-Carr: *La traduction à l’époque abbasside* (1990); de Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (1998); de Jacques Tāŷir: *Ḥarakat al-tarŷama bimišr jilāla al-qarn al-tāsi‘ ‘ašar* [El movimiento de traducción en Egipto durante el siglo XIX] (1945); de Ŷamāl al-Dīn al-Šayyāl: *Tārīj ḥarakat al-tarŷama wa-l-ḥaraka al-ṭaqāfiyya fī ‘ašr Muḥammad ‘Alī* [Historia de los movimientos de traducción y de cultura durante la época de Muḥammad ‘Alī] (1951) y *Tārīj al-tarŷama fī mišr fī ‘ahd al-ḥamla al-faransiyya* [Historia

del movimiento traductor y cultural en Egipto durante la campaña de Napoleón] (2000); de Laṭīf Zaytūnī: *Ḥarakat al-tarḡama fī ‘aṣr al-naḥḍa* [El movimiento de la traducción en la época de la *naḥḍa*] (1994). Y desde una perspectiva intelectual destacan los siguientes trabajos, que dedican un capítulo o un apartado al movimiento de traducción en función de sus necesidades metodológicas: los de Anouar Abdel-Malek: *Idéologie et renaissance nationale: L’Égypte moderne* (1969); de Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābirī: *Naqd al-‘aql al-‘arabī* [Crítica de la razón árabe] (I: 1984, II: 1986, III: 1990 y IV: 2001); de Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān: *Fiqh al-tarḡama: al-Falsafa wa-l-tarḡama* [La jurisprudencia de la traducción: Filosofía y traducción] (1995); de Georges Ṭarābīšī: *Ḥarṭaqāt: ‘an al-dīmuqrāṭiyya wa-l-‘ilmāniyya wal-ḥadāṭa wa-l-mumāna‘a al-‘arabiyya* [Herejías: sobre la democracia, la laicidad, la cultura y la resistencia árabe] (2006).

Sin embargo, la pertinencia de esta investigación consiste en indagar sobre el rol que ha desempeñado la traducción en el tejido del pensamiento árabe clásico y moderno siguiendo un método analítico, crítico y traductológico. Pretendemos estudiar a fondo esta materia, ya que la traducción, en este contexto, trasciende el mero papel de transmisión de textos de una lengua a otra para convertirse en un movimiento intelectual que aspira a recrear y a representar las identidades culturales en un marco de convivencia, interdisciplinariedad, integración y entendimiento entre las culturas. Queremos demostrar hasta qué punto la traducción fue durante el periodo clásico y durante la *naḥḍa* la impulsora del pensamiento árabe y qué impacto cultural e ideológico tuvo este impulso en los propios intelectuales–traductores árabes. Asimismo, pretendemos averiguar y destacar el rol que ha desempeñado el movimiento de la traducción hacia el árabe en la circulación de las ideas y en la globalización del conocimiento. No cabe duda de que sus huellas persisten desde la génesis de la identidad intelectual árabe hasta la actualidad. Una identidad cuyos comportamientos y señas se inspiran en el espíritu de la época y en la cultura dogmática de los *salaf*. En este contexto, se desarrolla la traducción que inclina la balanza ora hacia la tradición, ora hacia la

modernidad sin conseguir su independencia como movimiento cultural, ni lograr establecer un equilibrio en la evolución de la identidad cultural árabe.

## **1. Motivación**

La idea de esta tesis empezó a gestarse desde 2014 cuando estaba redactando el trabajo final del máster en Construcción y Representación de Identidades Culturales, titulado *El papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe de la nahḍa*. A medida que avanzaba en la redacción, me surgieron varias dudas sobre el concepto de los *salaf*, que apareció en varias fuentes bibliográficas que había consultado, sobre todo las escritas en árabe como, por ejemplo, algunas de las que he citado en el apartado anterior. La *nahḍa* es un concepto cultural vinculado al presente árabe decimonónico y que giraba en torno a la voluntad de conseguir un cambio hacia la modernidad a través de la traducción. Pero esta experiencia intelectual innovadora no ha conseguido desvincularse del peso de la cultura de los *salaf*. De ahí, que cualquier acto de traducción deba tener en cuenta el acervo cultural salafí como marco referencial imprescindible para la reconstrucción cultural que se pretendía llevar a cabo. Por lo tanto, para entender a fondo la *nahḍa*, es preciso estudiar los vínculos intelectuales y traductores que mantenía con la cultura de los *salaf* recopilada durante los tres primeros siglos del islam.

## **2. Objetivos**

### **a) Objetivo general:**

Estudiar analítica y críticamente el papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe en sus fases clásica y moderna.

### **b) Objetivos específicos**

1. Esclarecer los rumbos del pensamiento árabe islámico desde una perspectiva traductológica elaborada en el seno de la civilización árabe-islámica en los periodos clásico y moderno.
2. Analizar el papel que ha desempeñado la traducción en el tejido del pensamiento árabe clásico y moderno basándose en los textos orientativos de los propios traductores.
3. Averiguar hasta qué punto el movimiento traductor árabe se ha convertido en un movimiento intelectual dentro del proyecto cultural clásico y dentro del proyecto reformista decimonónico.
4. Descifrar los límites entre la traducción y la arabización y en qué consiste la finalidad transmisora de cada proceso.
5. Esclarecer la presencia de la cultura de los *salaf* en el desarrollo de ambos proyectos traductores.

### **3. Hipótesis**

A partir de la segunda mitad del siglo VIII, la cultura de los *salaf* pretendía ser la única fuente de conocimiento en el ámbito árabe-islámico. En este contexto, los autores redactores de dicha cultura, tanto los alfaquís árabes como los lingüistas traductores e historiadores persas y traductores siríacos abrieron un campo de batalla intelectual para reivindicar sus rasgos identitarios en el Estado de los omeyas y de los abasíes. La traducción al árabe de las ciencias de los antiguos ha servido a unos para islamizar el registro cultural y a otros para luchar contra esta islamización buscando estrategias de inclusión —mediante la traducción— de su propio patrimonio cultural en la cultura árabe dominante. Así pues, asistimos a una diversidad cultural en Oriente<sup>3</sup> que nunca ha dejado de introducir polémicas que abarcaron diferentes

---

<sup>3</sup> Con este término, nos referimos al Oriente árabe.

ámbitos culturales, religiosos y políticos. Tal situación continuó hasta finales del siglo X y principios del XI cuando se dio por completa la tarea del registro cultural y, consecuentemente, tuvo lugar el supuesto final del movimiento de traducción.

Con las divisiones políticas del Estado abasí, aparecieron en el escenario islámico nuevas dinastías no árabes que se hicieron con el poder como los selyúcidas (1037-1194), los mongoles (1206-1368) y los otomanos (1299-1923). La supremacía política de esos nuevos gobernadores del mundo islámico provocó el retroceso de la civilización árabe-islámica en Mesopotamia, en *al-Šām* y en Egipto; y, consecuentemente, el ascenso de nuevos escenarios culturales. Ya casi no se traducían hacia el árabe, sino al contrario; se traducían del árabe para asimilar la cultura de los *salaf* y adaptarla a las nuevas culturas islámicas procedentes de Asia Central.

Aun así, no podemos negar que hubo traducciones hacia el árabe desde que los árabes perdieron el poder político, pero es cierto que esa actividad traductora no contó con el desarrollo de algún proyecto parecido al de los califas y mecenas abasíes. Habrá que esperar hasta el siglo XIX para traducir al árabe la “modernización” de las ciencias lograda en Europa tras la Revolución Industrial y social. A estas circunstancias hemos de añadir el auge de los nacionalismos que provocaron el declive del Imperio otomano en Europa oriental, hecho histórico que también marcó el inicio del final de este Imperio en el Oriente árabe.

Respecto a la vida cultural, El Cairo fue lugar principal de encuentro de la élite cultural árabe que consideraba la traducción de Europa, representada por Francia, como elemento fundamental para recuperar el propio valor. En este contexto, asistimos a un nuevo proyecto de traducción apoyado por el gobernador otomano Muḥammad ‘Alī. Así Tenemos dos proyectos estatales de traducción: uno elaborado en el periodo clásico y otro, en el periodo moderno. Y para elaborar esta tesis, partimos de la siguiente hipótesis: El estudio crítico de la traducción y de la historia de la traducción puede aportar rasgos pertinentes para entender cómo fue urdido el tejido del pensamiento árabe-islámico en sus fases clásica y moderna bajo

la censura de la cultura de los *salaf*. A partir de esta propuesta, planteamos los siguientes interrogantes: ¿por qué la traducción se convirtió en una necesidad durante el periodo clásico de la civilización árabe-islámica? ¿Qué se tradujo en el periodo clásico y cómo se tradujo? ¿Cómo se recibió la traducción y qué impacto intelectual tuvo en el desarrollo del pensamiento árabe clásico y moderno? ¿Por qué la traducción no tuvo continuidad en el periodo clásico? ¿Qué tuvieron en común los dos proyectos de traducción que conoció la civilización árabe-islámica? ¿Qué métodos traductológicos usaron los traductores tanto en la época clásica como en la moderna y qué influencia tuvieron los primeros en los segundos? ¿Por qué algunos traductores explicaron en los márgenes paratextuales sus métodos de traducción y otros no lo hicieron? ¿Se trata de traducción, arabización, adaptación, apropiación o de los cuatro procedimientos a la vez? ¿Por qué la traducción en el ámbito árabe-islámico se convirtió en una necesidad tanto en el período de “esplendor” como en la época de “decadencia”? ¿La traducción contribuyó a enriquecer o a reconstruir el pensamiento árabe moderno? ¿La traducción logró enriquecer la lengua árabe desde el punto de vista artístico, periodístico y científico? ¿La literatura y la prensa árabe modernas eran productos culturales de la traducción?

#### **4. Metodología y estructura de la tesis**

Como marco teórico, nuestra tesis se basa en los estudios críticos y traductológicos del pensamiento árabe del periodo clásico y moderno. En este marco, se presta especial atención a la bibliografía escrita en árabe, como aportación principal al tema, sin que ese interés nuestro implique restar criterio y mérito a la bibliografía escrita en otras lenguas. Detrás de este procedimiento, se pretende llevar a cabo un análisis crítico del estado de la cuestión desde una perspectiva referencial multicultural. Además, la traducción al castellano de todos los textos citados en árabe constituye para mí un importante ejercicio práctico de la traducción de textos de diferentes épocas y de varias disciplinas.

Después de definir este cuadro metodológico general dentro del cual se sitúan las líneas principales de la investigación, en función de los objetivos anteriormente expuestos, pasamos a presentar la estructura de la tesis, que consta de dos partes principales. La primera contiene cuatro capítulos y está dedicada a la reflexión crítica sobre los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe-islámico durante los siglos VIII, IX y X. En este contexto, nos centraremos en describir el marco sociopolítico de la “registrografía”<sup>4</sup> cultural de la que la traducción formaba parte. Luego analizaremos la operación traductora hacia el árabe a través de otras lenguas mediante el estudio de la metodología seguida por dos casos prácticos: Ibn al-Muqaffa‘ y Ḥunyan Ibn Ishāq. Finalmente, haremos una reflexión crítica sobre el destino final del movimiento de traducción en el periodo clásico.

La segunda parte contiene cinco capítulos y está dedicada a los mismos límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe-islámico en el periodo moderno (siglos XIX y principios del XX). En esta fase, esbozaremos los mecanismos intelectuales del movimiento de la *nahḍa*; después, analizaremos el papel fundamental que ha desempeñado al-Ṭaḥṭāwī, como viajero, traductor y reformista, en dicho movimiento; luego, estudiaremos los límites de los procesos de traducción, arabización y autoría que marcaron la circulación de las ideas entre la cultura árabe y europea; por último, indagaremos sobre el rol que tuvo la traducción en el desarrollo de la ciencia, la prensa y la literatura árabes en la época moderna.

**a. Primera parte: la traducción hacia el árabe en el periodo clásico (siglos VIII, IX y X)**

---

<sup>4</sup> “Registrar algo por escrito para conservarlo. *Tadwīn al-sunna*: redactar la *sunna* de manera colectiva durante el siglo II de la hégira. *Dawwana al-kutub*: redactar y clasificar los libros”. Véase *DLAC* entrada: *dawwana*. Según al-Ŷābirī (2009: 63), este periodo llamado en árabe *‘aṣr al-tadwīn* representa el marco referencial de la cultura árabe-islámica tanto en el pasado como en el futuro e, incluso, se prolonga hasta la actualidad. La redacción y la clasificación de los libros, agrega al-Ŷābirī, citando a Šams al-Dīn al-Ḍahbī (m. 1348) empezó en La Meca, La Medina, *al-Šām*, Basora, Yemen y Kufa.

En el primer capítulo de la tesis abordaremos el estado de la cuestión y contextualizaremos brevemente la vida cultural árabe antes y después del islam. Luego definiremos la traducción como concepto, basándonos en fuentes árabes clásicas y, por último, trataremos los principales impulsores del movimiento de traducción en el seno de la civilización árabe-islámica.

El segundo capítulo está dedicado al ejercicio de traducción entre la mediación y la apropiación cultural. Analizaremos el papel intermediario del idioma siríaco y del persa en la transmisión de las ciencias de los antiguos al árabe y las consecuencias ideológicas que tuvo esta mediación en el desarrollo de la cultura árabe desde una perspectiva filosófica, científica y literaria.

En el tercer capítulo, estudiaremos dos casos prácticos de la traducción: Ibn al-Muqaffa' y Ḥunayn Ibn Ishāq. Sus pactos traductores eran muy decisivos y establecieron las primeras pautas metodológicas de la traducción combinando entre la transmisión, la creatividad y la autoría.

En el cuarto y último capítulo de esta primera parte, consideraremos los resultados de la trayectoria del movimiento de la traducción en el periodo clásico y abordaremos una reflexión crítica sobre los factores que entorpecieron su continuidad.

#### **b. Segunda parte: la traducción hacia el árabe en el periodo moderno (1830-1940)**

En el primer capítulo se analiza el contexto sociocultural de la *nahḍa* en el cual la traducción se convirtió en un proyecto de Estado para transmitir una parte de Occidente a una parte de Oriente teniendo en cuenta la labor de las figuras políticas e intelectuales que había detrás de este proyecto.

El segundo capítulo trata las aportaciones de al-Ṭaḥṭāwī como figura principal de la *nahḍa* que compaginaba la traducción con la vida intelectual. Sus planteamientos frente a la tradición árabe-islámica, desarrollados en el siglo XIX y que pretendieron conciliar los

valores culturales orientales con los occidentales, dieron lugar a una polémica intelectual que se prolongó hasta la época contemporánea.

En el tercer capítulo, se examinan cuestiones relativas a una serie de interferencias entre la traducción, la arabización y la autoría que llevaron a una gran polémica acerca de la identidad lingüística y cultural, entre los intelectuales “liberales” y “conservadores”.

En cuanto al cuarto capítulo, está dedicado al marco general de la aparición de la prensa en la vida cultural árabe y al papel que desempeñaron los egipcios y los *šamíes* (sirios y libaneses) desde el punto de vista traductológico y autoral.

Finalmente, en el quinto capítulo analizaremos críticamente una serie de fenómenos que marcaron la traducción al árabe de la literatura europea, como son la apropiación, la manipulación o la adaptación de los textos fuentes. Para abordar esta tarea, nos apoyamos en los estudios de la literatura comparada, en los estudios de recepción y de crítica de la traducción, como los de Ṭaha Ḥusayn, de al-Zayyāt, de al-Rāfi‘ī, de Meshonnic y de Jacquemond, entre otros; y en el análisis de los paratextos de algunas traducciones realizadas, como, por ejemplo la *Ilíada* de S. al-Bustānī o *Los miserables* de Ḥāfiẓ Ibrahīm.

## **5. Sistema de transliteración y bibliografía**

El sistema de transliteración de los fonemas árabes a los fonemas del español que utilizamos en este trabajo es el aplicado por los arabistas españoles, fijado en su día por la revista *Al-Ándalus* y seguido actualmente por las principales revistas de los estudios árabes en España como *Al-Qanṭara*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Anaquel de Estudios Árabes*, etc.

<i>Alfabeto árabe</i>	<i>Transliteración</i>	<i>Nombre de los fonemas</i>
ء	‘	hamza
ب	b	bā’
ت	t	tā’
ث	ṯ	ṯā’
ج	ġ	ġīm
ح	ḥ	ḥā’
خ	j	jā’
د	d	dāl
ذ	ḏ	ḏāl
ر	r	rā’
ز	z	zāy
س	s	sīn
ش	š	šīn
ص	ṣ	ṣād
ض	ḏ	ḏād
ط	ṭ	ṭā’
ظ	ẓ	ẓā’
ع	‘	‘ayn
غ	g	gayn
ف	f	fā’
ق	q	qāf
ك	k	kāf
ل	l	lām
م	m	mīm
ن	n	nūn
ه	h	hā’
و	w	wāw
ي	y	yā’

***Vocales cortas***

— a

— i

— u

***Vocales largas***

ا ā

ي ī

و ū

Estos criterios se aplicarán sistemáticamente a todas las palabras transcritas del árabe al castellano que citamos en esta investigación, excepto en caso de que otros autores citen palabras de origen árabe adoptando otros criterios de transliteración, sea en castellano o en otras lenguas; en dichos casos se mantendrán estas palabras tal cual. En este sentido, cabe señalar que algunos nombres y apellidos de autores pueden estar escritos o transcritos de diferentes maneras; por ejemplo, el apellido طرابيشي está transliterado [Tarabichi] en una

referencia bibliográfica escrita en español; sin embargo, el mismo apellido lo transliteramos [Ṭarābīṣī] si se trata de una referencia escrita en árabe. O, por ejemplo, el nombre محمد علي, transliterado [Mohammad ‘Alī] por A. Abdel-Malek en un texto citado en francés y que nosotros transliteramos [Muḥammad ‘Alī] cuando se menciona en referencias escritas en árabe, etc. Por otra parte, hemos citado autores cuyos nombres eran afrancesados y de apellidos árabes como el caso de René Ḥabaṣī o de Louis ‘Awad; en este caso, y, como se aprecia, mantenemos el nombre en francés y transliteramos el apellido.

La bibliografía está clasificada, de acuerdo con el orden alfabético, en los siguientes cuatro apartados: primero, diccionarios, enciclopedias y otros documentos; segundo, fuentes clásicas en árabe; tercero, referencias en árabe de la época moderna y, por último, referencias en otras lenguas. Este apartado final incluye referencias traducidas del árabe como el libro de al-Ṭaḥṭāwī, *An Imam in Paris: account of a stay in France by an Egyptian cleric, 1826-1831*, traducido por D. Newman o, por otro lado, de Qāsim Amīn, *La nueva mujer*, traducido por J. A. Pacheco, etc.

## **6. Sobre las fechas y la traducción de las citas**

En esta investigación, se utilizan únicamente las fechas del calendario gregoriano porque tras una valoración general no nos hemos encontrado con la necesidad, salvo en casos ocasionales, de utilizar las fechas del calendario de la hégira a la hora de gestionar la bibliografía de acuerdo con el aparato histórico. Todos los textos citados en árabe cuentan con su traducción al castellano —realizada en su mayoría por el autor de esta tesis y, en ocasiones, se han utilizado traducciones publicadas— y, los hemos estructurado del siguiente modo: primero se cita la traducción; luego, el texto fuente. Así se mantiene un carácter homogéneo entre el texto de la redacción y el texto citado. Los textos árabes de menos de cuarenta palabras se transliteran y se incluyen dentro del texto principal junto con su traducción para evitar posibles dificultades que puedan surgir respecto a la alineación de las

frases. En la traducción de los textos seguimos un método exhaustivo para mantener el significado en el texto meta prestando especial atención a los recursos lingüísticos de la lengua fuente a la hora de comentar y analizar los mismos. Por eso, optamos por mantener prácticamente el texto árabe en los apartados de la tesis. Por otra parte, no se mantienen los textos originales en árabe recogidos de diccionarios o enciclopedias, sino se traducen directamente al castellano ya que su papel es más informativo que analítico y crítico. En cuanto a la traducción de las aleyas del Corán citadas, son de Julio Cortés.

## **7. Abreviaturas y otros símbolos**

*EAU: Enciclopedia Árabe Universal.*

*EI: Encyclopédie de l'Islam.*

*DLAC: Diccionario de la Lengua Árabe Contemporánea*

*DRAE: Diccionario de la Real Academia Española.*

apdo.: Apartado

cap.: Capítulo

g.: Gobernó.

m.: Murió.

pt.: Parte

s. f: Sin fecha.

s. p: Sin página.

[...]: Corte de texto.



**PRIMERA PARTE:**  
**LA TRADUCCIÓN HACIA EL ÁRABE**  
**(S. VIII, IX Y X)**



**CAPÍTULO I:**  
**EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL**

## 1. La sociedad beduina

Nos hemos remontado hasta la sociedad árabe beduina de los albores del islam<sup>5</sup> porque se trata de una época histórica decisiva que marcó la génesis del pensamiento árabe-islámico. Las primeras señas de dicho pensamiento tuvieron lugar con la llegada del islam en el siglo VII, tras romper —en algunos aspectos— con los hábitos, los comportamientos y las identidades de los tiempos anteriores que se vivían en la península arábiga. Dicho de otro modo, se construyó una nueva época con nuevos protagonistas en detrimento de otra llamada *yāhiliya*<sup>6</sup>. Ahora bien, este término no existía como identidad, sino que es la denominación que a posteriori se utiliza desde el islam para referirse a esta época. Además, como nuestro trabajo está compuesto de dos polos orgánicos, la traducción y el desarrollo del pensamiento árabe, preferimos establecer el punto de partida de dicho pensamiento a partir de la plasmación y la consolidación del Estado del islam. Tras ese acontecimiento, los árabes entraron en contacto amplio con otras culturas del mundo clásico, lo que generó la necesidad de traducir para poder comunicarse con los otros pueblos y usar sus experiencias, por una parte, y para gestionar los asuntos políticos, económicos, religiosos y administrativos del nuevo Estado, por otra.

No obstante, eso no quiere decir que los árabes de la península arábiga vivieran, antes del islam, aislados de los demás pueblos y tuvieran que esperar hasta los mandatos del califato omeya (661-750) o abasí (750-1258) para abrirse al mundo. La llegada del islam supuso el

---

<sup>5</sup> Según el Diccionario Panhispánico de Dudas de la RAE, este término se escribe sin mayúscula: “Como ocurre con el resto de los nombres de religiones, no hay por qué escribir estos términos con mayúscula inicial”. Véase: <https://www.rae.es/dpd/islam>. Ahora bien, en esta investigación se mantiene la mayúscula en el vocablo [islam] cuando este venga mencionado en los textos citados.

<sup>6</sup> Es un término que se opone en todos sus significados a la palabra islam. Se refiere al estado de las cosas en Arabia antes de la misión del profeta Muḥammad, al paganismo (incluso el de los pueblos no árabes) y al periodo preislámico.

Es también un término abstracto que se aplica al periodo durante el cual los árabes no conocían todavía el islam y la Ley divina. Pese a la connotación negativa que pueda tener este vocablo, los musulmanes no han dejado de reconocer a los antiguos árabes algunas virtudes, como por ejemplo el sentimiento de honor, la generosidad, la dignidad, la hospitalidad, etc. Para más información, véase I. Goldziher 1965: 393.

inicio de una comunicación constante con las antiguas culturas de India, Persia, Grecia y Roma. Por lo tanto, su mentalidad beduina había adquirido nuevos hábitos y comportamientos, y empezó a dejar paulatinamente su curso natural y espontáneo, reflejado en las siguientes palabras de al-Ŷāḥiẓ<sup>7</sup> (m. 868):

Para los árabes, todo parecía ser improvisado y evidente como si proviniera de la inspiración. No ejercían ningún esfuerzo de contemplación intelectual, ni necesitaban apoyo [...]. Eran analfabetos; naturales y sencillos; se distinguían por el uso de acertadas palabras y eran expertos en retórica; sus oradores poseían una gran elocuencia. Para ellos, el lenguaje era sencillo y no eran de los que aprendían el saber de los demás, ni de los que seguían las pautas de los predecesores. Todo lo que habían aprendido lo hicieron de manera natural sin esfuerzo, ni intención, ni reserva, ni requerimiento (al-Ŷāḥiẓ 1998: 28-29).

وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة [...] وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكفون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، [...] وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، [...] وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب.

Esta cita, utilizada en su momento para analizar el tema de la *demonstración* de la expresión en el lenguaje árabe, nos sirve de hipótesis para afirmar que el pensamiento árabe de los albores del islam estaba basado en la obviedad y en la improvisación lingüística. Es decir,

---

<sup>7</sup> Erudito coetáneo de los traductores Ibn al-Muqaffa' y Ḥunayn Ibn Ishāq, autores de dos casos prácticos que trataremos a continuación en este trabajo.

Prosista árabe, autor de obras de *adab*, de teología mu'tazilí y de polémica político-religiosa. Entre sus obras principales destacan *Kitāb al-ḥayawān* [Libro de los animales], centrado en los animales, pero también contiene temas teológicos, metafísicos, sociológicos, etc.; el *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn* [El Libro de la demostración], dedicado a poner en evidencia el talento oratorio y poético de los árabes; el *Kitāb al-bujalā'* [Libro de los avaros] que elogia la generosidad de los árabes y critica de manera satírica la avaricia de los no árabes.

En su manera de escribir, se observa un desorden voluntario y numerosas digresiones en búsqueda de la propia obra. Suele recoger elementos que le parecen adecuados y valiosos, sean del patrimonio de los árabes, sean del pensamiento griego, evitando en la medida de lo posible la intrusión de la tradición persa, demasiado peligrosa, según él, para el destino del islam. Para más información, véase Ch. Pellat 1965: 395-398.

basado en la comprensión rápida y en ser firme en la expresión de opiniones y en la toma de decisiones, de acuerdo con los procedimientos, de carácter oral en su mayoría, de los beduinos. Este constituiría posteriormente una auténtica base para establecer la gramática y la correspondiente fonética de la lengua árabe. La sencillez intuitiva —según al-Ŷāhiz— se debía principalmente a factores medioambientales, culturales y sociales derivados de la sociedad árabe preislámica arraigada en tribus aisladas. Dichas características se convertirían después en auténticas señas de identidad para establecer las bases de una nueva sociedad. Estamos, entonces, ante una confrontación indirecta generada por la división ideológica de una sociedad en dos mitades contradictorias: una llamada sociedad de la “ignorancia” y otra, sociedad del islam. Las fuentes históricas escritas en árabe afirman, casi por unanimidad, que la primera sociedad era pagana y se caracterizaba por el “caos” y por los enfrentamientos tribales. En cambio, la segunda era monoteísta y símbolo de unificación en diferentes ámbitos, sea a nivel político, económico, religioso o social. Aspiraba a ser la única en establecer orden, no solo en la península arábiga, sino más allá de sus fronteras. Por lo tanto, y según al-Ŷābirī (m. 2010):

No estaríamos exagerando si dijéramos que los árabes, durante al menos el califato de Abū Bakr<sup>8</sup>, de ‘Umar<sup>9</sup> y de ‘Alī<sup>10</sup>, luchaban vehementemente contra la existencia de la imagen del pasado preislámico en su conciencia utilizando para ello los habituales mecanismos de erradicación. Para ellos, la época preislámica representaba “la prehistoria” [...], su propia prehistoria. Por lo tanto, no fue por casualidad que ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb hubiera elegido el día de la emigración del profeta *de la Meca* a la Medina como inicio de la historia árabe y de toda “historia” (al-Ŷābirī 2009:59 [la cursiva es mía]).

---

<sup>8</sup> Primer califa del islam (g. 632-643).

<sup>9</sup> Segundo califa del islam (g. 634-643).

<sup>10</sup> Cuarto califa del islam (g. 655-660).

قد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن العرب كانوا، في عهد أبي بكر وعمر وعلي على الأقل، يحاربون صورة الماضي الجاهلي في وعيهم بكل عنف وبمختلف آليات الكبت المعروفة. إن ما قبل الإسلام بالنسبة إليهم كان يمثل "ما قبل التاريخ" [...] تاريخهم. وليس من المصادفة في شيء أن يختار عمر بن الخطاب يوم هجرة الرسول إلى المدينة ليضعه بداية للتاريخ العربي، بل لكل "تاريخ".

No obstante, ¿hasta qué punto el islam consiguió cambiar progresivamente la vida de los árabes de la época preislámica? Dicho de otro modo, ¿en qué medida el islam ha logrado convertir la sociedad beduina en una sociedad islámica rompiendo con el pasado remoto de forma inmediata? La respuesta a esta pregunta aparecerá en el siguiente apartado que dedicaremos al periodo de la "registrografía" cultural árabe y a los primeros recursos escritos básicos del pensamiento árabe. Ese registro constituía un punto clave en la trayectoria general del proyecto intelectual árabe-islámico en sus respectivas etapas. Además, va acompañado de la traducción desde sus inicios hasta su plasmación y su difusión en diferentes tierras del islam.

## 2. La "registrografía" cultural árabe

Según diversas fuentes árabes<sup>11</sup>, el registro de la cultura y del pensamiento árabes abarcó desde el siglo VIII hasta la segunda mitad del siglo IX, es decir, desde el reinado del califa abasí al-Manṣūr (g. 754-775) hasta el del califa al-Mutawakkil (g. 847-861). Las primeras tareas de dicho registro tuvieron lugar en La Meca, La Medina, Damasco, Basora, Kufa o en Yemen porque esos lugares se consideraban, según al-Ābirī como:

Centros de reunión que habían acogido a recitantes y documentalistas portadores del patrimonio islámico que empezó a ampliarse y a extenderse

---

<sup>11</sup> Como por ejemplo, Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855), *al-Musnad*; al-Imām Mālik (m. 870), *al-Muwattaʿ*; al-Ṭabarī (m. 923), *al-Tārīḥ*; etc. Las tres primeras fuentes fueron dedicadas a la colección del hadiz y la última a la historia de los pueblos.

[...] y la operación documental tenía como objetivo principal la selección y el análisis de ese patrimonio para luego clasificarlo en las siguientes categorías: hadiz, exégesis, jurisprudencia, lenguaje e historia (al-Ābirī 2009: 63).

مراكز تجتمع استقطبت الرجال الحاملين في وثائقهم و"صدورهم" الموروث الإسلامي الذي كان قد بدأ يتضخم ويتشعب [...] وكانت عملية التدوين تستهدف أساساً غربة هذا "المجمّع" من المعارف وتبويبه مما سيسفر عن تصنيفه إلى حديث وتفسير وفقه ولغة وتاريخ.

No obstante, este patrimonio árabe-islámico, pese a su importancia histórica, se sometió a un proceso riguroso ejercido por la institución califal abasí de ideología suní para excluir el elemento minoritario de ideología chií, tras la caída del califato de Damasco que marcó el final político de la dinastía omeya en el Mashreq. Todos esos intentos de omisión del patrimonio chií pasarán a ser —según al-Ābirī (2009: 66)— una parte de las condiciones objetivas que determinan y enmarcan los fundamentos del conocimiento suní.

Por lo tanto, el proyecto de construcción de dicho patrimonio cultural se funda en medio de un conflicto entre dos grupos ideológicos del islam o, mejor dicho, entre dos modos de interpretar el islam para defender intereses políticos distintos. Estas primeras divisiones perfilarían el esbozo cultural de ambos en la medida en que se pusiera el pasado al servicio del presente suní y chií, y al servicio del futuro de ambos. Para ellos, esta nueva realidad pasaría a constituir, según Adonis:

el punto de partida de hechos y de importantes conclusiones para estudiar [...] íntegramente la cultura árabe. Se trata, entonces, de un principio cuyo origen cultural árabe no es único, sino diverso. Además, contiene elementos pragmáticos que oscilan entre consentimiento e intransigencia, actualidad y probabilidad; o, dicho de otro modo, entre constancia e inconsistencia (Adonis 1994: 49).

منطلق لحقائق ونتائج مهمة في دراسة [...] الثقافة العربية بكاملها. ويتمثل هذا المبدأ في أن الأصل الثقافي العربي ليس واحداً، بل كثير، وأنه يتضمن بدور جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن، أو لنقل بين الثابت والمتحول.

Se desprende de esta cita de Adonis que los árabes desde la era de la “registrografía” cultural vivían en la discordia desde el punto de vista ideológico y lingüístico. A medida que iba pasando el tiempo, el concepto de *umma* se descomponía poco a poco. Sin embargo, la voluntad de mantener protegida la estructura cultural árabe-islámica seguía viva bajo la supervisión de los califas abasíes con el fin de asegurar la continuidad de la institución política y religiosa. Es por eso que los califas, según Adonis, van más allá de conformarse solo con ejercer y permanecer en el poder político, sino que también pretenden:

que los sucesores (*jālaf*) deben seguir a los predecesores (*salaf*<sup>12</sup>) en su pensamiento y en su labor porque el califato representa la continuidad del pasado arraigado, [...]. Y cualquier esfuerzo creativo que surja, ha de ser a favor de la reafirmación del original absoluto, sin añadir nada que pueda ser motivo de incertidumbre para cambiar y trascender dicha originalidad (Adonis 1978: 9).

أن يتبع الخلف السلف في فكره وعمله. فالخلافة استمرار للأصل، ... وإذا كان ثمة اجتهاد أو إبداع فلن يكون يؤكد ثبات الأصل وإطلاقه، وليس لكي يزيد عليه شيئاً يشكك في أصليته أو يؤدي إلى تجاوزه.

En este fragmento, Adonis expone el objetivo principal del pensamiento árabe-islámico que influiría en todos los futuros movimientos culturales y traductores. Un propósito que se debía centrar en que los sucesores tomaran como modelo constante a los predecesores. En esta línea, la cultura de los *salaf*, basada en las enseñanzas del Corán y del hadiz, con sus

---

<sup>12</sup> “Los predecesores” según los diccionarios de Ibn Manẓūr y de al-Ŷawharī. Este término fue mencionado en el Corán (43: 56): “*faŷya’alnāhum salāfan wa maṭalan li-l-ājarīn*” (Y sentamos con ellos un precedente, poniéndolos como ejemplo para la posteridad).

En la *EI*, *al-salaf wa al-jālaf* los predecesores y los sucesores. Nombre dado respectivamente a las tres primeras generaciones y a las generaciones siguientes de la comunidad musulmana. En la *sunna*, que ha establecido uno de los rasgos más característicos de la visión islámica de la historia, se impone la idea apriorística de que esta historia empezaría con una edad de oro que sería irremediamente seguida de un periodo de debilitamiento, de desvío y de división. Para más información, véase E. Chaumont 1965: 930-331.

Mientras que en el *DLAC*, se ha ampliado el significado de la palabra *salaf*: *al-salaf al-ṣāliḥ*: los predecesores dignos de respeto. Las doctrinas de *al-salaf*: las doctrinas de los predecesores. *Al-salaf*: los que asocian a Dios características eternas. *Salafī*: el que aplica las leyes basándose exclusivamente en el texto coránico y en las enseñanzas de la sunna.

correspondientes interpretaciones elaboradas en el periodo de la “registrografía” cultural sería el único referente para establecer cualquier sistema de carácter político, económico, social, religioso o moral. Además, cualquier intento de cambio o de creatividad debe obedecer firmemente a las mismas constantes estructuras de los *salaf*. Así pues, con la conquista de nuevos territorios, los árabes musulmanes se veían más pertinaces en mantener la tradición salafí tal como la habían heredado de sus predecesores fundadores. Por una parte, asociaron la religión con la organización de la vida, y por otra, la lengua con el pensamiento siguiendo un orden mucho más pragmático en comparación con la época omeya en la que se interesaba más por la arabización de los divanes. Aun así, la producción lingüística y literaria, de carácter oral en su mayoría, se tuvo en cuenta por los eruditos encargados del desarrollo del registro de la cultura árabe. Se convirtió, según la lectura de Aḥmad Amūn (m. 1954) (2011b [1933]: 285) en una importante labor, ya que los eruditos de la lengua árabe lograron convertir la cultura oral en una cultura escrita.

Sin embargo, la “registrografía” de la literatura y sobre todo de la poesía fue objeto de una gran polémica generada a finales de los años veinte del siglo pasado por Ṭaha Ḥusayn (m. 1973), el cual dudaba de la existencia de aquella literatura. Además, dudar de la existencia de la poesía preislámica implicaba restar credibilidad al engranaje teórico y científico de los eruditos encargados de sentar las bases del pensamiento árabe-islámico de los *salaf*. La hipótesis de Ṭ. Ḥusayn no solo ponía en entredicho la poesía árabe preislámica, sino también la idoneidad de la lengua árabe que iba a ser la futura lengua del Corán. En este contexto decía el autor de *al-Adab al-yāhili* [La literatura preislámica]:

Una de las cosas que te pueden sorprender en esta conversación consiste en que yo tenía dudas acerca del valor de la literatura preislámica, y también las tenía sobre la veracidad de dicha literatura. La duda me estaba persiguiendo, razón por la cual me puse a investigar, a pensar, a leer y a planear hasta llegar a un juicio cierto o relativamente cierto. Es decir, que gran parte de la denominada literatura preislámica, en absoluto, formaba

parte de la época preislámica, sino que fue atribuida a los *yāhilíes* tras la llegada del islam. Por lo tanto, se trata de una literatura islámica que representaba la vida y los gustos de los musulmanes más que la vida de los árabes de la época preislámica (Ṭ. Ḥusayn 1933: 63).

أول شيء أفجئتك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك، أو قل ألح علي الشك، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إن لم يكن يقينا فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين.

Con estas palabras, Ṭ. Ḥusayn planteó un juicio de valor que por un lado insistía sobre las dudas, que tenía en su momento, acerca de la credibilidad de la poesía preislámica; pero, por otro, no nos aporta pruebas científicas para afirmar que los poetas de la *yāhiliyya* no eran más que los propios poetas omeyas y abasíes. Tampoco existían argumentos que informaran de lo contrario. Sin embargo, lo cierto es que en el periodo de la “registrografía” cultural que estamos tratando se suprimieron y se cambiaron varias figuras por razones de índole política, vinculadas a los propios aspectos de la nueva sociedad árabe-islámica. Aun así, hemos de recordar que las dudas de Ṭ Ḥusayn formaban parte de la generación intelectual vanguardista árabe opuesta a los planteamientos de las figuras de la *nahḍa*. Estas surgieron en Egipto en la segunda mitad del siglo XIX y tuvieron como punto de partida la herencia cultural de los *salaf* para erigir su proyecto de civilización de acuerdo con los gustos decimonónicos.

Asimismo, este marco histórico, que concierne la redacción de la cultura y del pensamiento árabes, pasó por alto los contenidos de las traducciones de las ciencias de los antiguos iniciadas con los omeyas. Durante el mandato de esta dinastía, cabe señalar, en primer lugar, la arabización de los divanes administrativos realizada durante los califas Mu‘āwiyya Ibn Abī Sufyān (g. 661-680) y ‘Abd al-Malik Ibn Marwān (g. 685-705). Dicha operación de arabización atribuida a los omeyas fue decisiva en el desarrollo de la administración durante, aproximadamente, los noventa años que duró su califato. Sus huellas fueron básicas para determinar y establecer los fundamentos administrativos del Estado árabe-islámico en sus

respectivas etapas futuras. En segundo lugar, arabizar la administración era el proceso que, permitía, pese a su complejidad, adaptar la lengua árabe para que respondiera a las exigencias planteadas en la época; y desde luego, convertirla en una lengua de civilización. Por lo tanto, el hecho de arabizar la administración trascendió los objetivos administrativos y abrió otros caminos lingüísticos y didácticos en las tierras del islam. En este contexto, Iḥsān ‘Abbās afirmó que:

El movimiento de arabización supuso un profundo cambio y reflejaba la importancia de la lengua árabe. Asimismo, abrió un camino de competencia para que se aprendiera de manera regular por parte de los no árabes. No es de extrañar, por lo tanto, que personajes como Sālim, Gaylān, ‘Abd al-Ḥamīd e Ibn al-Muqaffa’ (todos de origen no árabe y todos secretarios en el periodo del califato omeya), no se hubieran conformado con aprender árabe para tener empleo, sino ellos —o algunos de ellos— lo enseñaban e intentaban expresarse en él de manera creativa [...]. Todos aquellos nombres eran frutos de la arabización, término que significaba, de algún modo, dominar la lengua del Corán (Iḥsān ‘Abbās, en Ziyādah 1994: 218-219).

كانت حركة التعريب تحويلا عميقا يبرز أهمية اللغة العربية، ويفتح باب المنافسة لتعلمها على نحو منظم راسخ الأصول لدى غير العرب. ولهذا لا بدع أن نرى سالما وغيلان وعبد الحميد وابن الققع (وكلهم كانوا من أصل غير عربي، وكلهم كانوا كتابا في العصر الأموي) لا يكتفون بتعلم اللغة لنيل الوظيفة، بل هم —أو بعضهم— يعلمونها ويحاولون أن يبرعوا في مستوى الأداء بها [...] وما هؤلاء جميعا إلا ثمرة من ثمرات التعريب، لأن التعريب كان يعني في ما يعني إتقان لغة القرآن.

En efecto, la arabización de los divanes junto con la participación de las cuatro figuras traductoras mencionadas anteriormente en la cita de ‘Abbās, fue un antecedente de suma importancia para el futuro proyecto traductor que tendría lugar durante el “esplendor” del califato abasí. A continuación, arrojamus luz sobre los impulsores y los aspectos característicos de la traducción, así como sobre sus estrategias correlativas con el proyecto intelectual en sus principales fases. Pero antes de abordar estos temas, haremos hincapié en

la definición de la traducción como término basándonos en algunas principales fuentes árabes clásicas.

### **3. Definición de la traducción según las fuentes árabes clásicas**

En esta fase del trabajo, hemos optado por definir algunos términos como el verbo “traducir” y el sustantivo “traductor” a partir de las fuentes árabes clásicas más destacadas para tener una idea general sobre la traducción como proceso histórico y qué consecuencias culturales ha tenido en cada momento. Al mismo tiempo, hemos decidido abordar esta definición porque creemos que es necesario tratar, desde el punto de vista traductor, los antecedentes de los marcos temporales en los que hemos situado nuestro trabajo. No pretendemos con eso hacer una historia de la traducción en el contexto árabe, sino más bien presentar una evolución diacrónica de este término. Así obtendremos una idea clara sobre el estado de la cuestión desde los primeros siglos del islam hasta la época de la *nahḍa* árabe que tuvo sus inicios a partir de los años veinte del siglo XIX.

En general, la traducción es uno de los términos más difíciles de descifrar en todas las culturas que hayan sido testimonio del uso de al menos dos lenguas en determinadas épocas. A continuación, hemos seleccionado cinco diccionarios<sup>13</sup> básicos de la lengua árabe para definir el verbo “traducir”, en primer lugar, y/o el sustantivo “traductor”, en segundo lugar. Hemos elegido ambos términos porque, según veremos, en las fuentes clásicas que hemos consultado, el término “traducción” todavía no había aparecido, por lo tanto, no pudo ser objeto de definición.

---

<sup>13</sup> Por ser los más destacados utilizados hasta el siglo XIX, cuando empezó el segundo proyecto de traducción, un período que pretendía ser innovador respecto a la traducción desde el punto de vista pragmático y conceptual.

Autores y obras	Texto en árabe	Traducción al español
-al-Ŷawharī (m. entre 1002 y 1008), <i>Mu‘yam al-ṣiḥāḥ</i>	ترجم الكلام: إذا فسر به بلسان آخر.	Traducir las palabras: interpretarlas en otra lengua.
-Ibn al-Aṭīr (m. 1233), <i>Al-Nihāya fī garīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭar</i>	الترجمان: هو الذي يترجم الكلام، أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى.	El traductor: es el que traduce las palabras; es decir, las traslada de una lengua a otra.
-Ibn Manzūr (m. 1311), <i>Lisān al-‘arab</i> <i>Tomo 1</i>	الترجمان: المفسر. ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر.	El traductor: el intérprete, el que explica las palabras en otra lengua.
-Al-Fayrūz Ābādī (m. 1414), <i>Al-Qāmūs al-muḥīṭ</i>	الترجمان: المفسر للسان.	El traductor: es el que interpreta la lengua.
-Al-Zubaydī (m. 1790), <i>Tāy al-‘arūs</i>	ترجم الكلام: إذا فسر به بلسان آخر، كما يقتضيه سياق الجوهري.	Traducir las palabras: interpretarlas en otra lengua siguiendo el criterio de al- Ŷawharī.

A partir de estas cinco definiciones deducimos que tanto el verbo “traducir” como el sustantivo “traductor” (sujeto de la acción), comparten la tarea de interpretar las palabras, aunque Ibn al-Aṭīr decidió ser más preciso en su definición ya añadió el acto de transmitir las palabras de una lengua a otra. En realidad, elaboró su proyecto lexicográfico con el fin de aclarar los vocablos que seguían todavía ambiguos en árabe en su época.

No obstante, eso no significa que la palabra “traducción” no se había introducido en árabe según las fuentes clásicas arriba mencionadas, sino que no había sido introducido todavía en dichos diccionarios. Además, los manuales de la lengua, en sus primeras elaboraciones, ponían hincapié en la acción y en el sujeto del verbo (traducir y traductor: *tarḡama* y *mutarḡim o turḡumān*) como núcleos principales del lenguaje, más que en el sustantivo de la

acción verbal (la traducción: *al-tarḡama*). Por lo tanto, tuvieron precedencia y fueron objeto del establecimiento de sus respectivas definiciones.

Desde el punto de vista teórico, y como la operación traductora ya había atravesado importantes fases durante los siglos VIII y IX, los traductores empezaron a especializarse en diferentes temas relacionados con la ciencia y la filosofía. Eso fue un motivo idóneo para que al-Ŷāḥiẓ elaborara las primeras teorías de la traducción en el pensamiento árabe, así como para establecer un cierto orden metodológico respecto a la práctica de la traducción, pese a que no había ejercido nunca de traductor durante su trayectoria intelectual. Aun así, sus teorías prevalecieron durante varios siglos y marcaron los dos principales movimientos de traducción de la civilización árabe elaborados en el periodo clásico y en el moderno. En este contexto, afirmó en uno de los apartados del *Kitāb al-ḥayawān* [Libro de los animales] titulado “*qīmat al-tarḡama*” (El valor de la traducción) que:

El traductor no siempre acierta en transmitir lo que ha dicho el sabio, teniendo en cuenta la especificidad de sus significados, la veracidad de sus doctrinas, la precisión de sus compendios y la ambigüedad de sus límites. No podrá cumplir con estas propiedades y ser fiel a ellas [...] excepto cuando conozca sus significados [...] como el propio autor del libro (al-Ŷāḥiẓ 1965: 76).

إن الترجمان لا يؤدي أبدا ما قال الحكيم، على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفيهما حقوقها ويؤدي الأمانة فيها [...] إلا أن يكون في العلم بمعانيها [...] كمؤلف الكتاب.

Entonces al-Ŷāḥiẓ, que se inspiraba en la doctrina mu‘tazilí<sup>14</sup>, advirtió que no era posible llegar a la equivalencia total entre la lengua fuente y la lengua meta. Al traductor se le exigía

---

<sup>14</sup> Nombre del movimiento religioso fundado en Baṣra durante la primera mitad del siglo VIII por Wāṣil Ibn ‘Aṭa’ (m. 748) que enseguida se convirtió en una de las escuelas teológicas más importantes del islam. *I‘tizāl* significa estar en una posición neutra frente a facciones opuestas. Se trata de la primera escuela librepensadora en el islam; tuvo una relevante presencia en el pensamiento árabe-islámico durante los siglos VIII y IX. Sus fundamentos teóricos se basan en la razón y en la contemplación. Para más información, véase D. Gimaret 1992: 785-795.

conocer las peculiaridades de los significados, tanto en la lengua fuente como en la lengua meta, hasta estar en el mismo nivel que el autor del texto a traducir. Es decir, el traductor debe procurar, en la medida de lo posible, convertirse en el segundo autor de la misma obra objeto de traducción. Debe sentirse como si fuera un verdadero coautor de la obra traducida a otra lengua y a otra cultura. Por lo tanto, la traducción no es una tarea apta para cualquiera, sino un oficio que deben ejercer los especialistas en la materia.

El mismo erudito sostuvo en otro apartado titulado “*tarîamat kutub al-dîn*” (La traducción de los libros de religión) que “el error en la traducción religiosa es más grave que en matemáticas, técnica, filosofía, química o en algunos otros aspectos de la vida humana” (al-Ûāhiz 1965: 78) (*al-jaṭa’ fî al-dîn aḍarru mina al-jaṭa’ fî al-riyyāda wa al-ṣinā’a wa-l-falsafa wa-l-kîmiyā’ wa fî ba’ḍi al-ma’îša allatî ya’îšu bihā banû ādam*).

Otra advertencia teórica de al-Ûāhiz fue la de cometer errores en la traducción religiosa por ser tan sensible no solo en su época, sino en los diferentes períodos de la historia del islam. Pero en realidad, este ilustrado estaba insistiendo sobre la necesidad de especializarse en traducción tolerando el error y siendo, al mismo tiempo, consciente de sus consecuencias políticas, culturales y religiosas.

#### **4. Impulsores de la traducción**

Con la aparición del islam en la península arábiga, los musulmanes se enfrentaron a una realidad que consistía en llevar la nueva religión a otras tierras cuyos hábitos y lenguas eran diferentes. Se plantearon nuevos temas que no se habían considerado en los albores del islam. Asimismo, los musulmanes entraron en contacto con nuevas civilizaciones que contaban con un patrimonio filosófico y científico de gran envergadura. Y, como el Estado abasí se había convertido en un gran imperio, era necesario potenciar ese Estado con la ciencia y con el conocimiento como medios para mantener su propia estabilidad y ejercer su control sobre los

territorios conquistados. Dadas estas circunstancias, los abasíes necesitaban, según ‘Omar

Farrūj:

Unas ciencias que no tenían; el islam vino con varios pilares como el ramadán, la oración y la peregrinación; y, todo aquello requería de cálculo y evaluación. Los musulmanes necesitaban unas ciencias que facilitasen esos cálculos y por eso transmitieron al árabe libros de matemáticas y de astronomía, sobre todo. Asimismo, necesitaban de forma especial la medicina porque la árabe se basaba únicamente en el experimento y no en este junto con la ciencia (Farrūj 1947: 94).

علوم ليست عندهم. جاء الإسلام بفروض كثيرة من الصيام والصلاة والحج مما يحتاج إلى حسابان وتقويم، فاحتاج المسلمون إلى علوم تسهل عليهم هذا الحسابان، فنقلوا إلى العربية كتب الرياضيات والفلك خاصة. وكذلك احتاجوا في أول الأمر إلى الطب، لأن الطب العربي كان مبنيًا على الاختبار وحده لا على العلم والاختبار معًا.

Eso demostraba que la nueva sociedad árabe-islámica, en sus principios, era una sociedad que carecía de ciencias que ayudaran al nuevo Estado a autogestionarse. Había que buscar, pues, la ciencia y la filosofía en civilizaciones pioneras en esos ámbitos, como la griega, la india o la persa. Asimismo, el islam, como discurso religioso, insta a los musulmanes a reflexionar sobre asuntos existenciales y a contemplar la grandeza de la naturaleza, no solo para descubrir en ella la grandiosidad del Creador, sino también como motivo para buscar el saber. Ejemplos de ello, se reflejan en las siguientes aleyas del Corán:

1.

¿Es que no consideran cómo han sido creados los camélidos? ¿Cómo alzado el cielo? ¿Cómo erigidas las montañas? ¿Cómo extendida la tierra? (88: 17, 18, 19 y 20).

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ،  
وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.

2.

Tu Señor ha inspirado a las abejas: “Estableced habitación en las montañas, en los árboles y en las construcciones humanas” (16: 68).

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.

3.

¡Que considere el hombre de qué ha sido creado! (86: 5).

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ.

Gracias a la contemplación de estos fenómenos naturales mencionados en el Corán, los eruditos musulmanes, sobre todo los teólogos mu‘tazilíes, Trascendían el hecho de asociar los fenómenos existenciales a Dios sin argumentar y buscaban explicarlos basándose en la ciencia milenaria de los antiguos. Se trata entonces de un impulso que se convertiría, más tarde, en un requerimiento urgente para procurar resolver las polémicas religiosas que se entablaban entre los mismos musulmanes, por un lado, y entre estos y los habitantes de los nuevos territorios conquistados. Es por eso por lo que, —según Ramadán al-Sabbāg—:

Se necesitaban pruebas y argumentos racionalistas para defender la nueva religión. Efectivamente, los responsables musulmanes apreciaron la riqueza del patrimonio científico y filosófico de los pueblos conquistados y de los territorios circundantes, por eso se interesaron por la transmisión y la traducción (al-Sabbāg: 1998: 75-76).

فكانت هناك الحاجة إلى البراهين والحجج العقلية للدفاع عن الدين الجديد. وقد لمس القائمون على الأمر غنى الأمم التي فتحوها بتراتها وعلومها وفلسفاتها، وكذلك ثراء الأمم المجاورة، فاتجهوا إلى النقل والترجمة.

En efecto, la traducción de la ciencia y la filosofía de los antiguos desempeñaría un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento religioso y en las futuras interpretaciones del texto religioso de los musulmanes. Un texto que pretendía sistematizar y organizar su vida en todos los ámbitos, pese a las discrepancias generadas entre distintos grupos religiosos tanto en Damasco como en Bagdad.

Entonces, el islam, como discurso político-religioso, junto con la ampliación de su imperio y la necesidad que tenían los musulmanes de conocer la ciencia y la filosofía de los antiguos, constituía el principal motivo e impulsor para transmitir al árabe dicha ciencia. Eso estaba

sucedido cuando la lengua del Corán consiguió ser también la lengua del Estado abasí tras el establecimiento de su gramática, su sintaxis y su léxico. Frente a esa nueva situación sociolingüística, los pueblos que se convirtieron al islam o los que vivían bajo su bandera empezaron a observar un notable retroceso de sus lenguas maternas frente al árabe. Asimismo, se dieron cuenta de que su propia identidad iba perdiendo progresivamente sus rasgos constituyentes. Por eso, decidieron dedicarse a la traducción para recuperar y reivindicar, de manera implícita, los valores identitarios integrantes de su patrimonio. A eso se refiere al-Dubyān en la siguiente cita:

Temiendo que se perdiera esa literatura y ese patrimonio escrito en otras lenguas, aquellas personas lo transmitieron al árabe [...]. También nacieron nuevas generaciones de persas que no hablaban persa y de cristianos que ignoraban el siríaco. Aquellos debían traducir al árabe para difundir su pensamiento y para seguir preservando su fe, a fin de que la conocieran las nuevas generaciones cuya lengua materna era el árabe (al-Dubyān 1993: 41).

وخوفا من ضياع هذه الآداب والآثار المدونة بغير العربية، قام أولئك القوم بنقلها إلى العربية [...] وقد نشأت أيضا أجيال جديدة من الفرس لا تعرف الفارسية، ومن النصارى أجيال يجهلون السريانية، فاضطر هؤلاء لنشر فكرهم والحفاظ على عقيدتهم إلى ترجمتها إلى العربية ليعرفها ذلك الجيل الناشئ الذي صارت لغته الأم هي العربية.

Por lo tanto, la traducción no solo fue una herramienta externa para responder a las necesidades filosóficas y científicas internas, sino también un instrumento para integrar la diversidad cultural y religiosa de la sociedad árabe-islámica del Estado abasí. La finalidad traductora era armonizar el funcionamiento de los elementos constituyentes de dicha sociedad dentro de un marco diverso, lo que demostró que era tolerante desde el punto de vista religioso y abierta desde el punto de vista ideológico.

## 5. El sueño de al-Ma'mūn

Muchas fuentes que trataron la historia del Imperio abasí indicaron por unanimidad que los califas tenían un especial interés por la traducción por las razones objetivas que hemos mencionado anteriormente, así como por cuestiones personales que trataremos a continuación. Durante sus mandatos, y a parte del interés por la filosofía y por la medicina, los califas —en especial al-Manṣūr (g. 754-775), al-Mahdī (g. 775-785), al-Rašīd (g. 786-809) y al-Ma'mūn (g. 813-833)— también tenían motivos propios que les incitaban a mostrar interés por la traducción. Por ejemplo, al-Manṣūr insistía mucho en traducir la medicina y la astrología porque, ya que según Aḥmad Amīn:

Tenía el dolor del estómago, y aquello parecía ser un motivo para interesarse por la medicina y los médicos [...]. Asimismo, creía en la astrología [...], razón por la cual solicitó que se le acercaran los astrólogos. En cuanto a al-Rašīd, los Barmaqués le enseñaron apreciar la ciencia, mientras que al-Ma'mūn fue educado por estos y aquel (Amīn 2011a [1928]: 245-246).

كان ممعودا، ويظهر أن ذلك حمله على العناية بالطب والأطباء [...] وكذلك كان يؤمن بالتنجيم [...] فقرب إليه المنجمين. والرشيدي رباه البرامكة على حب العلم، والمأمون رباه الرشيدي والبرامكة.

Desde entonces, la medicina y la astrología se convirtieron en disciplinas esenciales para el Estado abasí y se plantearon desde una perspectiva político-oficial. Además, ambas materias abrirían otros campos de conocimiento basados en la traducción. Volviendo sobre el dolor del estómago, estaremos de acuerdo con Ibn Jaldún (m. 1406) quien ya había reafirmado que el desarrollo de la traducción en el periodo de al-Manṣūr fue una reacción frente al avance cultural que vivía el Estado abasí en comparación con las civilizaciones circundantes.<sup>15</sup> No obstante, el sueño de al-Ma'mūn, pese a su significado mitológico, predominaba sobre las

---

<sup>15</sup> Para más información sobre esta interpretación de Ibn Jaldún, véase su libro *Muqaddima* (s. f. 531-532).

razones que activaron de manera inmediata el proyecto de traducción bajo la supervisión del propio califa. El sueño fue objeto de varias críticas e interpretaciones de diferentes especialistas en el pensamiento y la traducción en el periodo árabe clásico. Antes de tratarlas, procedemos a contar la historia de dicho cuento. En un apartado titulado “*Dikr al-sabab alladī min aylihi kaṭurat kutub al-falsafa wa gayrihā min al-‘ulūm al-qadīma fī hādīhi al-bilād*” (Mención del motivo por el cual abundaron en esas tierras los libros de filosofía y de las demás ciencias antiguas), Ibn al-Nadīm (m. 995 o 998) sostuvo que:

Una vez al-Ma’mūn soñó con un hombre blanco, teñido de rojo, de frente amplia y de cejas fruncidas calvo, de ojos azules y de buenas cualidades, sentado sobre su cama. Dijo al-Ma’mūn: “¿Quién eres?”. Dijo: “Soy Aristóteles”. Dijo: “¡Oh sabio! Quisiera preguntarte”. Dijo: “¿Pregunta!”. “¿Qué es lo mejor?” Dijo: “Lo que es correcto según el intelecto”. Dijo: “¿Qué más?” Dijo: “Lo que es bueno en la sharía”. Luego, dijo: “¿Qué más?”. Dijo: “Lo que es bueno según la gente”. Luego dijo: “¿Qué más? nada más”. [...]. Dijo: “Quería saber más”. Dijo: “Quien te da consejos en temas de oro, lo tienes que considerar como oro”. [...]. Así ese sueño era el verdadero motivo para extraer los libros (Ibn al-Nadīm, s. f: 339).

المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أطلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره. قال المأمون [...]: من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. [...] وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم [...] ؛ قلت: زدني، قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب [...]. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب.

¿Se trata entonces de un mito o de un simple sueño? Es la primera pregunta que se plantea tras la primera lectura de la cita de Ibn al-Nadīm. No pretendemos responder a esta cuestión para comprobar hasta qué punto el sueño del califa al-Ma’mūn era un hecho real. Nuestro objetivo consiste en analizar el contexto histórico, ideológico y político que nos ha transmitido Ibn al-Nadīm, figura de referencia en la historiografía de la traducción del

patrimonio árabe antiguo en los ámbitos filosófico, científico y doctrinal. Estamos ante un documento histórico que justificaba el motivo impulsor de aquel amplio proyecto traductor que tuvo lugar en la época de al-Ma'mūn, sobre todo la traducción de los libros de Aristóteles. El sueño fue recogido en *al-Fihrist* [El Índice] alrededor de un siglo y medio tras la muerte de al-Ma'mūn. El sueño en sí tuvo lugar en una sociedad que creía en los “sueños verdaderos” (*al-ru'yā al-ṣādiqa*) y en las “visiones metafísicas” (*al-ru'yā al-gaybiyya*). Eran convicciones que se remontaban a tiempos remotos y que el islam heredó de las demás religiones celestiales. Al-Ṭabarī (m. 923) e Ibn Kaṭīr (m. 1373), principales intérpretes del Corán, constataron tras la interpretación del sueño del profeta José<sup>16</sup> mencionado en el Corán, que “los sueños de los profetas pueden convertirse en revelación”. Y, como sabemos, el profeta del islam fue un hombre de religión y de Estado a la vez. Es decir, recibía y transmitía la palabra de Dios, por una parte, y, por otra, se dedicaba a la organización política del Estado recién nacido. Salvo por la revelación, son las mismas tareas religiosas y políticas que los posteriores califas del islam pretendieron asumir durante sus mandatos. Sus sueños entonces se consideraban verdaderos porque constituían para la sociedad islámica un buen augurio. Por lo tanto, el hecho de que el califa de los musulmanes hubiera visto a Aristóteles, descrito así en el sueño, tenía un valor peculiar. A eso, se refiere al-Ībīrī, que ha tratado el mismo sueño en su libro *Naqd al-'aql al-'arabī I: Takwīn al-'aql al-'arabī* [Crítica de la razón árabe: Construcción de la razón árabe]:

Está claro que el que haya redactado ese sueño ha utilizado expresamente un estilo “retórico” para describir a Aristóteles. Eso nos recuerda el famoso hadiz que narra cómo se presentó el arcángel Gabriel en imagen humana delante del profeta y sus compañeros. Gabriel le estaba preguntando al

---

<sup>16</sup> “Cuando José dijo a su padre: ¡Padre! He visto once estrellas, el sol y la luna. Los he visto prosternarse ante mí” (El Corán, 12:4).

” قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ: يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ“.

profeta y ese le contestaba; cuando acabó de preguntar, se fue y el profeta se giró hacia los musulmanes presentes diciéndoles: “Ese es Gabriel, vino para enseñaros vuestra religión”. Ahora bien, el objetivo de recordar esa imagen en el “sueño” de al-Ma’mūn estaba claro: dar la máxima credibilidad a este sueño para que alcance el nivel de “visiones dignas de confianza”, y de ahí otorgar la licitud religiosa necesaria a lo que hizo al-Ma’mūn y su Estado para importar los libros de los antiguos y traducirlos (al-Ābirī 2009: 223).

لا شك أن الذي صاغ هذا الحلم قد تعمد أن يستعمل في وصف أرسطو صياغة “بيانية”، تذكر بالحديث المشهور الذي يروي كيف تمثل ملاك الوحي جبريل في صورة إنسان ودخوله على النبي وصحبه يسأله فيجيب النبي، حتى إذا انتهى من طرح الأسئلة وانصرف، التفت النبي إلى المسلمين الحاضرين قائلاً: هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم. والهدف من استعادة هذه الصورة في “حلم” المأمون واضح: إضفاء ما يمكن من المصادقية على هذا الحلم حتى يكون في مستوى “الرؤيا الصادقة”، ومن وراء ذلك إضفاء ما يلزم من المشروعية الدينية على ما قام به المأمون من تجنيد للدولة لاستجلاب كتب الأقدمين وترجمتها.

En este análisis, se nota que al-Ābirī parafrasea las palabras del profeta Muḥammad para asociarlas con el objetivo del sueño de al-Ma’mūn. La finalidad principal, según la opinión de al-Ābirī, consistía en otorgar la máxima licitud religiosa al proyecto traductor del califa abasí. Asistimos, pues, a una cierta alianza entre el islam y el patrimonio intelectual y filosófico griego para hacer frente a la extensión del sofismo y a las corrientes ideológicas persas basadas en el maniqueísmo<sup>17</sup> y en el hermetismo<sup>18</sup>. Lo que sostiene al-Ābirī tras la interpretación de este sueño nos lleva a deducir que al-Ma’mūn marcó un giro crucial en los

---

<sup>17</sup> Religión sincrética fundada por el persa Manes en el siglo III, que admitía dos principios creadores en constante conflicto: el bien y el mal.

<sup>18</sup> Doctrina filosófica-religiosa basada en los escritos atribuidos a Hermes Trimegistro, sobre conocimientos esotéricos y de alquimia.

Ambas definiciones las hemos recogido del *DRAE*.

Para más información sobre la influencia de las dos doctrinas en el pensamiento árabe clásico, véase el libro de al-Ābirī, *Naqd al-‘aql al-‘arabī (I) Takwīn al-‘aql al-‘arabī* [Crítica de la razón árabe I: Construcción de la razón árabe] (VII cap.: “El racionalismo religioso”, apdos. 6, 7, 8 y 9). Para desarrollar su análisis de dicha influencia al-Ābirī se basó sobre el libro *al-Fihrist* [El Índice] de Ibn al-Nadīm mencionado antes, y sobre el libro *al-Milal wa al-nihal* [Credos y sectas] de al-Šahrīstānī (m. 1153).

planteamientos del Estado respecto a la traducción de las ciencias de los antiguos. Si el propósito traductor de al-Manṣūr, al-Mahdī y de al-Rašīd fue pragmático y tuvo como objetivo la medicina y la astrología, el de al-Ma'mūn fue esencialmente filosófico e ideológico para controlar la interpretación religiosa; y, por consiguiente, tuvo lugar en un Estado cuya fase fue trascendental.

En la misma línea ideológica, pero contradiciendo la idea de que al-Ma'mūn pretendía luchar contra la extensión del patrimonio persa antiguo, según la tesis de al-Ŷābirī, Georges Ṭarābīšī (m.2016) señaló que:

Primero, se trataba de un sueño y el sueño en el imaginario religioso medieval era uno de los medios que se utilizaban para persuadir a la gente, porque conllevaba lo que se denominaba en su momento “visiones dignas de confianza”. Segundo, dicho sueño priorizaba el intelecto sobre la religión y subrayaba la eminencia de ambos elementos sobre el consenso de la gente; lo que consolidaba el racionalismo elitista *mu'tazilī* liderado por el propio al-Ma'mūn (Ṭarābīšī 2006: 44).

أولاً، لأنه حلم، والحلم في الفضاء العقلي الديني للعصر الوسيط وسيلة معتمدة من وسائل الإقناع الجمهوري من حيث هو حامل لما كان يسمى في حينه “الرؤيا الصادقة”. وثانياً لأنه بانتصاره الترتيبي للعقل على الشرع، ولكليهما على إجماع الجمهور، إنما يكرس النزعة العقلية والنخبوية معا للمعتزلة وفي مقدمتهم المأمون نفسه.

En la nota 12 al pie de esta misma página 44, Ṭarābīšī contradujo la postura de al-Ŷābirī que creía que al-Ma'mūn pretendía traducir la filosofía griega para luchar contra las amenazas ideológicas persas. El primero argumentó su posición basándose en la cronología histórica. Afirmó que el hermetismo y el maniqueísmo eran doctrinas que todavía no se habían desarrollado suficientemente como para representar una amenaza inmediata para el patrimonio islámico, que estaba aún en proceso de redacción y construcción. Además, la estrategia cultural de al-Ma'mūn no habría surgido para luchar contra un “adversario que todavía no existía”.

De todas maneras, esta discrepancia entre al-Ġābirī y Ṭarābīšī forma parte de un marco histórico difícil de definir, sobre todo cuando se trata de la propagación de los movimientos ideológicos cuyo inicio y fin resulta prácticamente imposible determinar. No obstante, ambos intelectuales coinciden en varios puntos respecto a la interpretación del sueño de al-Ma'mūn. Primero, afirman que en la Edad Media el sueño era una herramienta para “convencer a la gente”; segundo, en el marco histórico en el que se produjo el sueño se creía en la veracidad de estos; y, por último, concuerdan que el sueño tuvo suficiente licitud religiosa para que al-Ma'mūn abriera paso a la introducción y a la traducción de la filosofía griega según al-Ġābirī, y para que consolidara el racionalismo mu'tazilī como ideología estatal, de acuerdo con la tesis de Ṭarābīšī. No obstante, ambos intelectuales concluyen sus respectivas interpretaciones del sueño de al-Ma'mūn optando por vías diferentes. Al-Ġābirī (2009: 222) cree que el sueño en sí, si fuera verdadero, sería una consecuencia del interés mostrado por al-Ma'mūn por aquella labor y no un motivo para llevarla a cabo. Sin embargo, Ṭarābīšī (2006: 43) opina que se trata de un sueño inventado que admite una interpretación posterior y no anterior. Y, “si el sueño como hecho fuera irreal sería verdadero desde el punto de vista del significado”. Por consiguiente, al-Ġābirī considera el sueño como consecuencia de las preocupaciones del califa por aquel proyecto de traducción, y no como motivo para llevar a cabo dicho proyecto. Sin embargo, Ṭarābīšī formula su conclusión bajo forma de síntesis cuyo punto de partida es la artificialidad del sueño que debería ser interpretado posteriormente por el público. Aun así, el sueño fue real desde el punto de vista del significado.

Por su parte, Dimitri Gutas, otro investigador que ha tratado el mismo sueño, creía que: “The dream signals to the contrary the effect which the translation movement, begun long before al-Ma'mūn's time, had on shaping intellectual attitudes by then. The dream is the social result, not the cause of the translation movement (Gutas 1998: 100). Como se aprecia, su posición se acerca más a la de al-Ġābirī, al sostener ambos que el sueño es la consecuencia inmediata del movimiento de traducción, empezado ya en la sociedad árabe anterior al

mandato de al-Ma'mūn, y no el motivo que impulsó dicho movimiento. Lo mismo manifestaba A. Amīn, que insistía explícitamente sobre el curso natural del movimiento de traducción que llegó hasta donde llegó durante el periodo de al-Ma'mūn. Por eso:

Estas historias y otras parecidas no tienen por qué ser un motivo *para la traducción*, sino que esta apareció por causas naturales, [...] era imposible que al-Ma'mūn no hubiera oído nunca el nombre de Aristóteles, hasta que este le dijera en el sueño: “¡Soy Aristóteles!” Y si el relato de Ibn al-Nadīm fuera verdadero, podríamos considerar que el sueño era un reflejo natural de lo que realmente pensaba al-Ma'mūn (Amīn 2011a [1928]: 246-247 [la cursiva es mía]).

فهذه القصص وأمثالها لا يصح أن تكون سبباً، وإنما كانت الترجمة لأسباب طبيعية [...] فمن المستحيل ألا يسمع المأمون باسم أرسطو حتى يأتيه في المنام ويقول له: “أنا أرسطو!”، وحكاية ابن النديم إن صحت دللتنا على أن الخُلم كان انعكاس صورة طبيعية لما كان يفكر فيه المأمون في اليقظة.

Por lo tanto, el sueño, una vez más, no estaba vinculado con el movimiento de traducción, sino que es un suceso accidental o, mejor dicho, un hecho mítico. Probablemente fue narrado y redactado, de tal manera, para otorgar un valor socio-religioso significativo al asunto de la traducción. Por esa razón, Gutas (1998: 76-97) advertía de que “dreams must be taken seriously, [...]. Their emotive content makes them preferred means for the communication and diffusion of attitudes, ideas, positions —indeed for propaganda— in most societies and certainly in Greek and Arab”.

Tal como fue narrado y redactado, haciendo uso de unos recursos retóricos muy pertinentes, el sueño de al-Ma'mūn se convirtió en seguida en una herramienta de difusión capaz de alcanzar a la mayor parte del público. Fue redactado bajo forma de un diálogo preciso y conciso. Empezó por la descripción de Aristóteles, personaje interlocutor del califa, que gozaba de un mejor aspecto humano y del respeto del propio al-Ma'mūn, segundo personaje del sueño. Luego empezó la conversación por la pregunta clave, no solo del sueño, sino de

toda una época cultural en proceso de construcción: “¿Qué es lo mejor?” (*mā al-ḥusn?*). A esa pregunta le sucedieron una serie de preguntas y respuestas intrínsecas cuyo objetivo era imponer para persuadir. En cuanto al hecho de elegir a Aristóteles y no a otro filósofo griego, creemos que no se debía exhaustivamente al valor incontestable de las aportaciones de Aristóteles a la filosofía universal. El hecho de que ese filósofo fuera parte del sueño no era más que una manera de definir al interlocutor del califa al-Ma'mūn que podría ser implícitamente toda la filosofía griega destacada desde Platón hasta Aristóteles. Por lo tanto, la transmisión del saber griego sería el principal impulsor del proyecto traductor lanzado por al-Ma'mūn, y que marcaría desde el punto de vista de la forma y del contenido, el presente y el futuro del periodo de la “registrografía” cultural árabe en el sentido amplio de la palabra. Por otra parte, en el relato del sueño se mencionaron unos parámetros condicionales que determinaban las respuestas a la pregunta principal relacionada con el “buen discurso”. Se refieren en orden doctrinal mu'tazilí al intelecto (*al-'aql*), a la religión (*al-dīn*) y al consenso (*al-iymā'*), lo que demuestra que el movimiento mu'tazilí introdujo en el seno de la cultura árabe-islámica el uso del intelecto para apoyar el esfuerzo interpretativo (*iṭihād*) en un ámbito marcado por el predominio del texto religioso. Por último, el remate del sueño se hizo utilizando el recurso de una negación absoluta peculiar (literalmente, “luego sin luego”: *tumma lā tumma*) para cerrar la conversación y, desde luego, para poner límites a lo que debería ser el “buen discurso” durante el periodo de al-Ma'mūn.

Por consiguiente, podemos considerar el sueño del califa al-Ma'mūn, sin prescindir de las iniciativas de al-Manṣūr, como factor directo que emprendió un relevante proyecto traductor. Es un esbozo que aspiraba a estar al servicio de la corriente ideológica mu'tazilí, principal doctrina del Estado abasí sobre todo durante el reinado de al-Ma'mūn. A eso se refería Ibn Jaldún en el capítulo XIII de la *Muqaddima*, dedicado a “la clasificación de las ciencias filosóficas”:

Abū Ŷa‘far al-Manṣūr escribió al rey bizantino para que le mandara las obras traducidas que trataban sobre la enseñanza. Efectivamente el rey le envió el libro de Euclides y algunos libros de ciencias naturales [...]. Después, llegó al-Ma‘mūn con su propia ideología y tenía un gran interés por estas ciencias. Por eso, envió sus mensajeros a los reyes bizantinos para pedirles extraer la ciencia griega y transmitirla al árabe<sup>19</sup> por los traductores. Por su parte, los sabios musulmanes han aprendido a fondo dicha ciencia, [...] hasta incluso desviarse de algunas opiniones del primer maestro [Aristóteles], así como criticar y aceptar otras teorías suyas (Ibn Jaldún, s. f: 531-532).

بعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس. وبعض كتب الطبيعيات. [...] جاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتقله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك [...] وعكف عليه النظار من أهل الإسلام وحنقوا في فنونها [...] وخالفوا الكثير من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول.

Recapitulando, antes hemos mencionado las opiniones de varios tratadistas del sueño de al-Ma‘mūn y hemos notado que las perspectivas analíticas expuestas se caracterizan, ora por su divergencia, ora por su convergencia, de acuerdo con el desarrollo de diferentes hipótesis. Obviamente no tienen por qué ser idénticas porque parten de diferentes métodos para llevar a cabo sus respectivos estudios: Aḥmad Amīn parte de un enfoque sociohistórico; Al-Ŷābirī, de una perspectiva epistemológica; Ṭarābīṣī, de una posición crítica; y Gutas, desde un plano histórico de la traducción. No obstante, todas nos han servido para sintetizar y afirmar que los motivos impulsores de la traducción durante el periodo árabe clásico eran principalmente políticos, religiosos y científicos. Políticos porque el estado abasí se convirtió en un imperio

---

<sup>19</sup> Según mencionó Aḥmad ‘Itmān (2013: 137) en su libro *al-Munṣāz al-‘arabī al-islāmī fī al-tarḡama wa ḥiwār al-taqāfāt min Bagdād ilā Ṭulayḡila* [Los alcances árabe-islámicos en la traducción y en el diálogo intercultural de Bagdad a Toledo] los bizantinos se sorprendieron por el hecho de que los califas de Bagdad enviasen delegaciones de traductores a Constantinopla para buscar manuscritos antiguos de Grecia conseguidos tras la conquista de varias ciudades. Estos manuscritos habían entrado más tarde a formar parte de las negociaciones entre Bagdad y *bilād al-Rūm*. En este sentido, cabe mencionar la famosa conquista de Amorío a manos del califa al-Mu‘taṣim en 838, cuando la liberación de los presos se hacía a cambio de manuscritos.

extenso tras las conquistas islámicas, y de ahí los árabes descubrieron nuevas artes y oficios de diferentes pueblos no árabes que contribuirían, a gran escala, a la gestión interna y externa del Estado. Científicos porque, en primer rango, los califas necesitaban la transmisión de las ciencias de otros pueblos. Y religiosos gracias a la aparición de doctrinas y grupos de *kalām* que se dedicaban a discutir sobre temas existenciales y doctrinales, con lo que generaban polémicas religiosas originales de la época, basadas en la traducción de la lógica griega.



**CAPÍTULO II:**  
**LA TRADUCCIÓN ENTRE INTERMEDIACIÓN Y**  
**APROPIACIÓN**

## 1. La traducción y el destino de las fuentes originales

El movimiento de traducción carecía de orden de índole estructural y temática al principio del periodo de la “registrografía” cultural que tuvo lugar a lo largo de los siglos VIII y IX y dentro del cual fue integrado dicho movimiento. Es decir, no se seguía un plan coherente determinado a la hora de seleccionar los libros o los temas que traducir. Tampoco había una cierta preferencia por las culturas que iban a ser objeto de la operación traductora. Pero lo cierto es que la traducción —o la transmisión (*naql*) como se solía llamar por la mayoría de los tratadistas árabes<sup>20</sup>— consiguió establecer sus bases científicas y ponerlas al servicio de la cultura árabe-islámica bajo el reinado del califato abasí. Es cierto también que dicho Estado nació en medio de tres civilizaciones muy arraigadas en la historia y cada una con sus propias peculiaridades: la griega, la india y la persa. Eran entonces tres culturas hegemónicas a las que la árabe-islámica hizo frente de manera sistemática para consolidar su existencia. Se trata de una situación cultural en la que la traducción al árabe seguía un movimiento centrípeto para asimilar la savia de la ciencia de las tres culturas antiguas citadas antes. Además, aparte de asimilar la esencia de estas, era necesario disimular las fuentes una vez hecha la traducción. Es una tradición que encontramos también en otras civilizaciones como, la helenística, y que cita Gutas:

when Alexander conquered the Kingdom of Dārā [Darius] the King, he had them all translated into the Greek language. Then he burnt the original copies which were kept in the treasure house of Dārā, and killed everyone whom he thought might be keeping away any of them. Except that some books were saved through the protection of those who safeguarded them. [...] Then when they returned to their homes after the death of Alexander they put into writing those parts

---

<sup>20</sup> Los del periodo clásico, excepto al-Ŷāhiz, que utilizaba el sustantivo *turŷumān*.

that they had memorized. What they wrote down from memory was fragmentary (Gutas 1998: 37-38).

En efecto, el hecho de no interesarse por las fuentes originales, o bien por guardarlas en vez de destruirlas, es un fenómeno<sup>21</sup> que ya se manifiesta en tiempos remotos. En la cita de Gutas, vemos cómo la victoria militar de Alejandro Magno fue acompañada del saqueo cultural. Se apropió de ese botín cultural a través de la traducción al griego de una buena parte de los conocimientos racionalistas persas acumulados hasta el reino de Darío, según la siguiente afirmación de Ibn Jaldún:

Para los persas las ciencias racionalistas desempeñaron un papel primordial. Habían sido muy desarrolladas porque las dinastías persas eran grandiosas y su poder nunca había sido interrumpido. Se decía que esas ciencias llegaron a Grecia cuando Alejandro Magno mató a Darío y derrotó al reino de los aqueménidas apropiándose así de sus obras y de sus ciencias (Ibn Jaldún, s. f: 530).

وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيما ونطاقها متسعا لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك. ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم.

Eso implica que el factor tiempo y la estabilidad política desempeñaron un papel crucial en el esplendor de la civilización persa, sobre todo durante el dominio de los aqueménidas (550-330 a. C.), primero, y luego de los sasánidas (226-651 d. C.). Sin embargo, la derrota histórica de Darío frente a Alejandro Magno puso el punto final a la continuidad y a la grandiosidad del Imperio aqueménida. Asimismo, dicha derrota prefiguró, mucho más tarde, lo que serían las conquistas islámicas a expensas de los sasánidas, lo que dio inicio a un nuevo ciclo cultural e ideológico en prácticamente toda la Antigua Persia. En medio de estos cambios,

---

<sup>21</sup> Para más información sobre el hipotético destino de las fuentes originales —una vez acabada su traducción— en las culturas del mundo clásico, véase Ibn al-Nadīm, s. f: 331-339.

que afectaban a las culturas y que se correspondían con el método de Ibn Jaldún en su análisis del auge y declive de las civilizaciones, la traducción solía aparecer en primer plano. Se llevaba a cabo siguiendo una operación compleja antes de cumplir con la misión. Se seguían tres principales fases que procedemos a citar bajo forma de tres preguntas: primero, ¿quién se ocupaba de seleccionar el material por traducir?; segundo, ¿quién asumía la traducción propiamente dicha?; y, tercero, ¿quién determinaba el destino de las fuentes originales? No se pretende contestar a cada uno de estos interrogantes, pero está claro que la institución política asumió gran parte de la autoría respecto a las tareas de omisión o de destrucción mencionadas anteriormente. Por consiguiente, los proyectos traductores, que se desarrollaban tras los contactos entre pueblos de varias culturas, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, se convertían a menudo en un asunto de Estado.

Por su parte, y en varias ocasiones, los árabes destruyeron u ocultaron las fuentes originales para que la traducción se convirtiera en una obra original y referencial. Además, existía otro fenómeno por el que la cultura árabe-islámica procedió no solo a omitir las fuentes originales de otras culturas, sino a rechazar traducirlas como ocurrió con la cultura persa. A eso se refería Ibn Jaldún en el Capítulo XIII de la *Muqaddima* titulado *“fī al-‘ulūm al-‘aqliyya wa aṣnāfihā”* (Sobre la clasificación de las ciencias racionalistas), donde mencionó el destino de los libros de Persia tras la conquista islámica que tuvo lugar durante el reinado del segundo califa del islam, ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb:

Cuando las tierras de Persia fueron conquistadas y en ellas se encontraron una gran cantidad de libros, Sa‘d Ibn Abī Waqqāṣ mandó una epístola a ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb para consultarle su destino y la posibilidad de transmitirlos a los musulmanes. ‘Umar le contestó: “habría que tirarlos al agua. Si su contenido consiste en una buena conducta, Dios nos ha guiado con mejores hábitos. Si su contenido es falsedad, Dios nos ha librado de ellos”. Así se echaron los libros al agua o al fuego sin que la ciencia persa pudiera llegar a nosotros (Ibn Jaldún, s. f: 530-531).

ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر ابن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتقليلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضللاً فقد كفانا الله فطرحوها في الماء أو في النار وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا.

Parece ser que se trata de una cita poco habitual si se tiene en cuenta que Ibn Jaldún era partidario de la cultura de los *salaf* que tenía que prevalecer sobre otros conocimientos, fuera cual fuese el origen de estos. No obstante, si nos detenemos con atención en su contenido, notaremos que coincide por completo con el método con el que Ibn Jaldún analiza el ciclo evolucionario de las civilizaciones a lo largo de la historia. Es lo que el autor de la *Muqaddima* llamó 'aṣabiyyāt en plural (tribalismo o solidaridad tribal). Cada una tenía inicio y fin en medio de otras civilizaciones que marcaban el ritmo y la construcción identitaria de varios grupos humanos. Así pues, la conquista islámica de Persia tuvo lugar bajo el califato de 'Umar Ibn al-Jaṭṭāb, quien mandó a arrojar al agua los libros del saber persa, rehusando la propuesta de Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, que consistía en transmitir dichos libros traduciéndolos, en vez de destruirlos. En aquel momento no se llevó a cabo la traducción del patrimonio persa sencillamente porque no había necesidad, ya que el islam, según el califa 'Umar, representaba el mensaje ideal, de dimensión universal, capaz de desarrollar una conducta completa.

El mismo fenómeno de supuesta omisión o de destrucción de las fuentes fue analizado, en otro contexto histórico y cultural, por el filósofo alemán Friedrich Schlegel (m. 1829), quien afirmó en un texto citado por Lacoue-Labarthe/Nancy:

Les arabes ont une nature au plus haut point polémique; entre toutes les autres, ils sont la nation annihilante. Leur manie de détruire ou jeter les originaux, une fois la traduction faite, caractérise l'esprit de leur philosophie. Pour cela même ils étaient peut-être infiniment plus cultivés, mais avec toute leurs cultures nettement plus barbares que les Européens du Moyen Âge. Barbare est en effet ce qui est à la fois anti-classique et anti-progressif (Schlegel, en Lacoue-Labarthe/Nancy 1978:131).

Schlegel se refería aquí a los árabes de los siglos IX y X, que lograron avanzar en importantes procesos de traducción a partir de la fundación de la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-ḥikma*)<sup>22</sup> en Bagdad durante el reinado de al-Rašīd y de al-Ma'mūn. El postulado hecho de desembarazarse de los textos originales tenía dos explicaciones: primero, se trataba de evitar cualquier revisión de la traducción y, sobre todo, cualquier operación de retraducción. Y, como el movimiento de traducción en el periodo árabe clásico formaba parte del proyecto intelectual dedicado a la “registrografía” de la cultura, entonces la producción traductológica se debía integrar en los paradigmas de los *salaf*. Dicho de otro modo, debía introducirse en la ecuación “*al-tābit wa al-mutaḥawwil*” (constancia e inconsistencia), según la terminología de Adonis que hemos mencionado antes. Es decir, que las nuevas fuentes no se tenían que modificar una vez redactadas o traducidas sabiendo que en ese caso la traducción se convertía, de alguna forma, en una operación de autoría, o, mejor dicho, en un ejercicio de apropiación. Y, si era preciso revisar o reexaminar algo, había que hacerlo de acuerdo con los criterios cognitivos establecidos por la cultura de los *salaf*. Por lo tanto, y según Rudolf Pannwitz, (en Walter Benjamín (1996: 346), las traducciones, incluso las mejores, parten de “un principio falso” que consiste en nuestro contexto de estudio en “arabizar el hindí o el griego” en vez de hacer lo contrario, “hinduizar o helinizar” el árabe. Es aquí donde Adonis coincidió tácitamente con Schlegel. El primero atribuía el “retraso” de los árabes a la “constancia” de los *salaf*, mientras que el segundo achacaba su “barbaridad” a su “anti-clasicismo” y a su “anti-progresismo”. Pero esa “barbaridad”, según Schlegel, nos podría llevar a deducir que los árabes de la Edad Media fueran más cultos que los europeos y al

---

<sup>22</sup> Se trata de una institución científica que apareció durante el mandato del califa Hārūn al-Rašīd y que alcanzó su “esplendor” durante el mandato de su hijo al-Ma'mūn. Se dedicaba a cuestiones de traducción al árabe desde el siríaco, el hindú, el griego y el persa. La traducción se centraba, sobre todo, en temas filosóficos, astrológicos, médicos y científicos en general. Llegó a convertirse en el primer centro científico del mundo islámico tras la desaparición de la Escuela de Alejandría y de Gundeshapur. Contó con destacados traductores, como Yūḥannā Ibn al-Baṭrīq, al-Ḥayyāy Ibn Maṭar, Ḥunayn Ibn Ishāq, Quṣṭā Ibn Lūqā, Ŷayš Ibn al-Ḥasan, etc. Para más información, véase *EAU* (1999), entrada *Bayt al-ḥikma*.

mismo tiempo ilustrados y primitivos en un periodo calificado de oscuro cuando, en realidad, fue luminoso en cuanto a traducciones.

Volviendo a la cita de Schlegel, creemos que es necesario recordar la lectura que hizo de la misma ‘Abd al-Salām Ibn ‘Abd al-‘Ālī, citado por ‘Abd al-Fattāḥ Kīlīṭū en un peculiar capítulo titulado “*lan tutarŷimanī*” (No me traducirás) y publicado en su libro *Atakallamu ŷamī‘ al-lugāt lākin bi-l-‘arabiyya* [Hablo todas las lenguas, pero en árabe].

Él [Schlegel] quería decir que la cultura árabe clásica cuando transmitía un texto a su lengua, lo adaptaba y lo incorporaba a sí misma. Lo admitía tras haber acabado con su aspecto exótico. Lo asimilaba y lo introducía en el área del ego creyendo así que ya no representaba al prójimo. Por eso, prescindía enseguida de él como fuente original una vez vertido en su lengua (Ibn ‘Abd al-‘Ālī, en Kīlīṭū 2013: 49-50).

إنه يعني أن الثقافة العربية الكلاسيكية كانت، عندما تنقل النص إلى لغتها، توّقله وتضمه إليها، كانت ترسخه وتقضي على عنصر الغرابة فيه، فتبتلعه وتدخله في دائرة الأنا شعورا منها أنه لم يعد آخر. لذا فسرعان ما تستغني عنه كأصل بعد أن ترقى به إلى لغتها.

Eso quiere decir que la traducción hacia el árabe en la Alta Edad Media era una operación de asimilación en la que la lengua árabe absorbía las fuentes originales igual que se hacía en otras culturas del mundo clásico. El objetivo principal que se perseguía en ese proceso traductor consistía en la auto-reafirmación de la existencia de la cultura árabe-islámica, una cultura emergente tras haber superado la fase del registro patrimonial mencionado anteriormente. El hecho de superar dicha etapa no significaba transgredir las bases de la cultura de los *salaf*, sino que se trataba de una manera de consolidar los pilares del pensamiento árabe-islámico de la época. Por lo tanto, destruir las fuentes originales una vez acabada la traducción, según Schlegel, o prescindir de ellas tras haberlas adoptado y adaptado, según la interpretación de Ibn ‘Abd al-‘Ālī, lleva a dar por sentado que los eruditos y los traductores árabes del periodo de la “registrografía” cultural y de la traducción procuraban, en la medida de lo posible, construir un proyecto de civilización completamente

revolucionario e innovador. Para llevar a cabo esa complicada labor, era menester romper con los modelos clásicos, tanto de origen árabe (patrimonio cultural preislámico u omeya, por ejemplo) como de origen no árabe (grecorromano, indio y persa). Todos esos factores fueron introducidos en la sociedad árabe-islámica a través de la traducción, sometida a diversos controles ejercidos directamente por la propia institución califal abasí. De modo que la omisión de las fuentes originales era un procedimiento que se seguía para apropiarse de ellas y para tomarlas como origen propio. Por lo tanto, gracias a dicha apropiación que se hacía a través de la traducción, la civilización árabe aspiraba a conseguir su objetivo principal, que consistía en apropiarse de la historia para establecer su supremacía sobre toda la historia universal durante la Edad Media.

Por su parte, Carl Heinrich Becker (m. 1933) trató el proyecto traductor árabe en su fase clásica y coincidió con Schlegel en el aspecto “bárbaro” de los traductores. Con mucha cautela, Becker, una de las figuras destacadas del orientalismo alemán, centró su punto de interés en al-Ma'mūn y afirmó que:

Es aquí donde podemos entender el entusiasmo del califa al-Ma'mūn al traducir al árabe el máximo número posible de libros de los filósofos griegos. Se trata de un entusiasmo incomprensible e inhabitual en los orientales. Hasta ahora, la gente solía explicar aquello atribuyéndolo a la inclinación de este tirano ilustrado hacia las ciencias y la pasión que tenía por ellas (Becker en Badawī 1940: 11).

من هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهي حماسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين. وقد اعتاد الناس أن يفسروا ذلك حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذه الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له.

Desde esta perspectiva orientalista alemana, en la que Becker ponía de manifiesto su ideología orientalista, se nota que el entusiasmo del califa al-Ma'mūn por traducir la filosofía griega fue un hecho ajeno y poco frecuente en los orientales. Como no hubo intención de

argumentar científicamente la labor traductológica de al-Ma'mūn, “tirano ilustrado”, Becker acudió a la opinión pública para consolidar la “barbarie de los árabes” respecto a la cuestión de la traducción durante la Alta Edad Media. Es otro método similar al de Schlegel, al que nos hemos referido anteriormente, que intentaba inclinar la balanza a favor del legado cultural grecorromano frente a la extensión cultural árabe-islámica que ya había logrado apropiarse de gran parte del patrimonio cultural persa. Por lo tanto, asistimos a un enfrentamiento cultural directo entre dos bandos: por un lado, la civilización romana fundida en el legado griego y, por otro, la civilización árabe fundida en el legado persa teniendo en cuenta el papel del sustrato indio en ambas culturas. En esta confrontación, la traducción — como fenómeno de apropiación de las fuentes— había sido una verdadera herramienta para moldear la identidad medieval por completo a fin de dominar el curso de la historia; bien fuera la historia grecorromana, bien fuera la historia árabe-persa. Por eso, el hecho de ocultar, saquear o destruir las fuentes clásicas, tanto por parte de los árabes como de los romanos, una vez acabada la traducción, no era más que una forma de romper con la herencia medieval para introducirse en una nueva era cultural marcada por nuevos acontecimientos que esbozarían una nueva identidad respecto a las relaciones culturales entre el mundo grecorromano y el mundo árabe-persa. Dichas relaciones, que a menudo respondían y se sometían a los canales y a los movimientos reversibles de traducción, se construían en función de las operaciones traductoras. Por consiguiente, las culturas se traducían unas a otras de acuerdo con el siguiente proceso: la cultura griega traducía la persa o viceversa; la árabe, después del islam, traducía la persa o viceversa; también traducía la india a través del persa o del griego; etc. Eso nos lleva a afirmar que una cultura podía traducirse a sí misma sin darse cuenta de que ella misma ya había sido objeto de traducción en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias. En ese caso, era posible que una de esas culturas llegase a traducir una versión de sí misma bajo la sombra de otra cultura. Podría reproducir la propia imagen cultural reproducida y plasmada entre los paradigmas culturales de otras

civilizaciones que lideraron significativos proyectos de traducción. Podría, en definitiva, recuperar unos rasgos identitarios que ya había perdido o que simplemente había dejado de manifestar, debido a las metamorfosis de su estado de ser y de su modo de pensar.

## **2. La traducción de la filosofía griega**

### **2.1. Apropiación de las fuentes originales**

La filosofía forma parte de las ciencias racionalistas<sup>23</sup>, clasificadas por Ibn Jaldún en cuatro categorías en el capítulo XIX de la *Muqaddima*: la lógica, ciencias naturales, la metafísica y las artes liberales (la geometría, la aritmética, la música y la astronomía). Pero hemos de indicar, de antemano, que la traducción de dichas disciplinas científicas, del griego al árabe directa o indirectamente, enseguida se convirtió en una fuente original y la propia filosofía en una mera rama de saber. Se trata de una operación paradójica en la cual las fuentes filosóficas originales dejaron de ser originales y pasaron a ocupar un rango secundario en el pensamiento árabe-islámico del periodo clásico; sin embargo, la traducción ocupó un escalón principal en dicho pensamiento. Estamos así ante un claro proceso de apropiación en el que la traducción al árabe se hacía para conseguir dos objetivos principales: primero, traducir y, segundo, apropiarse de lo traducido en la medida en que la materia traducida respondiera y sirviera a los mecanismos constructivos de la cultura árabe-islámica en estado emergente. Esta apropiación marcaría a las generaciones posteriores de eruditos e intelectuales árabe-islámicos durante y después del periodo de la “registrografía” cultural. Este fenómeno se había extendido incluso hasta la modernidad árabe de acuerdo con la siguiente comparación que Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān hizo entre el puesto que la filosofía y la traducción ocuparon en el pensamiento árabe y europeo:

---

<sup>23</sup> O forma parte de la lógica según el catálogo de al-Fārābī (1949: 53-74) elaborado en el siglo X. Lo mismo hizo Ibn Hazm (1987: 131), al asociar las ciencias de los antiguos con la filosofía y la lógica.

La compleja relación entre la traducción y la filosofía en el ámbito pragmático árabe se distingue de la práctica occidental en que esta relación suele tomar dos direcciones opuestas. En el ámbito árabe, la traducción es considerada fuente original y la filosofía como una rama secundaria; mientras que, en el ámbito occidental, la filosofía es considerada fuente original y la traducción como una rama construida sobre esta fuente (T. ‘Abd al-Raḥmān 1995: 82).

يتميز إشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة في المجال التداولي العربي عنه في المجال التداولي الغربي من حيث إن هذه العلاقة تتجه فيهما اتجاهين متعاكسين، إذ في المجال العربي، تكون الترجمة أصلا والفلسفة فرعا، بينما في المجال الغربي، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعا منبنيًا على هذا الأصل.

La apropiación de la traducción que se hacía ocultando o destruyendo las fuentes originales hasta cierto punto podía consolidar los elementos constructores del proyecto cultural del periodo árabe clásico. Esta apropiación influiría en las generaciones de eruditos e intelectuales árabe-islámicos posteriores al periodo de la “registrografía” cultural; pero, asimismo, convertiría la filosofía árabe-islámica en una filosofía dependiente y el pensamiento quedaría subordinado a diferentes corrientes ideológicas que soplaban desde varias culturas circundantes. Por su parte, dichas corrientes darían lugar al nacimiento de varias ideologías desde dentro tras el proceso de arabización que se seguía en la transmisión de los textos. Por lo tanto, en la traducción, este tipo de apropiación de las fuentes originales centrado en la imitación no iba a favorecer que se crearan y recrearan textos filosóficos, sobre todo en una sociedad como la árabe-islámica, que carecía, hasta entonces, de una tradición filosófica propiamente dicha.

A continuación, analizaremos las fases de la transmisión al árabe de la filosofía griega teniendo en cuenta el gran papel intermediario que desempeñaron las lenguas siríaca y persa en dicha operación traductora.

## 2.2. Algunas percepciones teóricas de al-Ķāhiz

No cabe duda de que el desarrollo de la filosofía y del pensamiento en el ámbito árabe-islámico recibió un impulso fundamental gracias a la traducción. Las fuentes árabes de la historia de la traducción indicaban que se hicieron grandes esfuerzos para traducir la filosofía griega pese a las innumerables dificultades a las que se enfrentaron los políticos y los eruditos del Estado abasí. En primer lugar, antes de traducir, había que convencer al público de la utilidad de la filosofía; en segundo lugar, el traductor debía dominar un complejo oficio, casi imposible, según al-Ķāhiz:

El traductor no consigue nunca transmitir lo que ha dicho el sabio-filósofo [...]. Ibn al-Baṭrīq, Ibn Nā'ima, Ibn Qurra, Ibn Fihrīz, Tīfīl, Ibn Wahīlī e Ibn al-Muqaffā' —que la misericordia de Dios, el Altísimo sea con ellos— ¿cuándo fueron como Aristóteles? ¿Cuándo fue Jālid como Platón? (al-Ķāhiz 1965: 75-76).

إن الترجمان لا يؤدي أبدا ما قال الحكيم، [...] فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق، وابن ناعمة، وابن قرّة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفع، مثل أرسطاطليس؟! ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟

Parece ser que que al-Ķāhiz pronunció estas palabras para reafirmar la imposibilidad de la traducción de la filosofía o, por lo menos, afirmar que el texto fuente y el texto meta no llegarían nunca a un nivel idéntico. De hecho, los nombres de los traductores destacados en su época no lograron nunca traducir exacta y fielmente a Aristóteles o a Platón. Con eso, ¿al-Ķāhiz pretendía desdeñar a dichas figuras traductoras? Seguramente no, porque en otra ocasión reconoció de forma tajante la habilidad eficiente e indiscutible del traductor-intérprete del persa Mūsā Ibn Sayyār al-Uswārī. A este respecto afirma en su *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* [Libro de la demostración] que:

[al-Uswārī] era uno de los mejores *traductores e intérpretes* del mundo. Era competente tanto en la retórica árabe como en la persa. En su famoso consejo, los árabes se sentaban a su derecha y los persas a su izquierda. Leía

una aleya del Corán y la explicaba en árabe a los árabes, luego giraba su cara hacia los persas para interpretársela en persa. No se sabía en qué idioma era más elocuente (al-Ŷāḥiẓ 1998: 368 [la cursiva es mía]).

كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرهما للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين.

¿Al-Uswārī era la única figura traductora ideal según al-Ŷāḥiẓ? Si prestamos atención a esta cita, y parafraseando el comentario que hizo Kīlīṭū a las mismas palabras de al-Ŷāḥiẓ, veremos que al-Uswārī explicaba las aleyas del Corán ora al árabe, ora al persa. Pero ¿por qué este intérprete tenía que ser la única excepción, sabiendo que al-Ŷāḥiẓ no dominaba el persa como para poder valorar la retórica interpretativa de esta figura en este idioma? En el libro mencionado, la traducción religiosa parecía ser imposible igual que lo era la traducción de la filosofía griega en el [Libro de los animales]. Pero la excepción de al-Uswārī no debía ser arbitraria, sino que se tenía que considerar como un dato de suma importancia para afirmar que la traducción dentro de dos sistemas culturales integrados, árabe y persa en este caso, era viable porque el traductor entendía y se hacía entender según al-Ŷāḥiẓ. Sin embargo, la traducción se hacía casi imposible cuando el traductor se situaba entre dos sistemas culturales diferentes desde el punto de vista no solamente lingüístico, sino también ideológico y cultural. La traducción al árabe de la filosofía griega recibió varias críticas por basarse en la labor traductológica que hacían desde el siríaco los traductores, la mayoría de cultura siríaco-cristiana. En este contexto, destaca la crítica de Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān que veremos un poco más adelante en el apartado (2.4.1) titulado “Mediación del siríaco”.

Por otra parte, al-Ŷāḥiẓ continuaba advirtiendo de que:

El traductor debe alcanzar el mismo nivel de elocuencia tanto en la traducción como en el conocimiento del tema objeto de traducción. Asimismo, debe dominar lo mejor posible la lengua fuente y la lengua meta

hasta alcanzar la equivalencia entre ambas. También cuando habla dos lenguas, sabemos que está profesando un ejercicio confuso entre los significados porque cada una atrae a la otra, toma prestado de ella y también se le opone [...]. Cuanto más difícil y estrecha es la puerta al conocimiento [...], más compleja deviene la tarea del traductor y es más probable que se equivoque (al-Īhiz 1965: 76).

ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية. ومتمى وجدناه أيضا قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعرض عليها [...] وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق ... كان أشد على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه.

Puede ser que las ideas de al-Īhiz fueran apropiadas para la crítica o para la teoría de la traducción en su época. No obstante, nos parecen desmesuradas porque extremaban el grado del saber retórico que se le exigía al traductor en una disciplina, como es el caso de la filosofía, completamente ausente en la tradición cultural árabe-islámica de aquel entonces. Además, la lengua árabe, que debía ser la lengua de la traducción, estaba aún en fase de elaboración y de canonización. Por consiguiente, ¿cómo podría ser que el traductor desempeñase el papel de árbitro entre dos lenguas para evitar caer en la confusión entre significados (*al-ḍaym*)? Pero ¿por qué al-Īhiz dedicaba todo este interés a la traducción? Por un lado, porque era una disciplina lingüística que él mismo intentaba incluir en su proyecto retórico elaborado en su [Libro de la demostración]; y, por otro, porque se interesaba de manera especial por la filosofía griega, ya que era partidario del pensamiento mu‘tazilí, inspirado en su fase inicial en dicha filosofía. Y la única vía para acceder a esa filosofía era la traducción al árabe de sus obras porque al-Īhiz, según varias fuentes que hemos consultado<sup>24</sup>, solo leía en árabe.

---

<sup>24</sup> Véase por ejemplo Kīlīṭū 2002: 31.

En otro párrafo, no muy lejos del que hemos citado antes, al-Ķāhiz continuaba el debate, esta vez bajo forma de preguntas retóricas:

¿Qué sabe el traductor sobre los argumentos y los subargumentos? ¿Qué sabe sobre los astros? ¿Qué sabe sobre los límites ocultos? ¿Qué sabe sobre la corrección de los deslices del lenguaje y de los errores de los copistas? ¿Qué sabe sobre la confusión de algunas introducciones? (al-Ķāhiz 1965: 78).

وما علم المترجم بالدليل عن شبه الدليل؟ وما علمه بالأخبار النجومية؟ وما علمه بالحدود الخفية؟ وما علمه بإصلاح سقطات الكلام، وأسقاط الناسخين للكتب؟ وما علمه ببعض الخطرقة لبعض المقدمات؟

Al-Ķāhiz insistía de nuevo sobre el conocimiento del tema por parte del traductor, hasta incluso ser capaz de desentrañar los límites entre los argumentos directos e indirectos a fin de iluminar las áreas oscuras del lenguaje de la traducción. Una vez superadas estas fases, queda la prueba más compleja, difícil de allanar, que tal vez debiera ser el primer ejercicio previo al acto de traducir. Al-Ķāhiz advirtió a los traductores de que debían corregir los textos antes de traducirlos, y establecer la crítica textual de los libros antes de transmitirlos al árabe. Es una operación ardua que exigía una labor interdisciplinaria entre el autor y el copista de un determinado documento o libro antes de que este llegase al traductor. Sin embargo, ¿hasta qué punto un copista era capaz de reproducir textual e íntegramente la palabra del autor? ¿Qué circunstancias políticas o religiosas habían influido en dicho ejercicio? Es decir, ¿qué tipo de censura se había ejercido sobre la operación realizada por el copista? Hemos planteado estos interrogantes a partir de la cita de al-Ķāhiz porque aspiramos a resaltar las circunstancias subjetivas y objetivas que marcaban cualquier acto de traducción en la época que estamos tratando. Pero hemos de saber que, si la ecuación autor-copista llegara a ser superada con éxito, eso no garantizaría, en absoluto, un espacio pertinente para llevar a cabo la operación traductora. Los mismos factores políticos y religiosos que podían influir en la relación autor-copista podían repercutir en la tarea del traductor que, al fin y al cabo, se

fundamentaba sobre la producción del autor y sobre la reproducción del copista. Por eso, al-  
Yāhiz reparó en que la traducción no era solamente una cuestión lingüística, sino un asunto  
complejo que englobaba varios elementos basados en la crítica textual necesaria antes de  
emprender cualquier proyecto de traducción. Por lo tanto, el traductor debía tener en cuenta  
una serie de elementos previos antes de traducir; he aquí algunos citados por J. Vernet:

Suponiendo que el traductor sea suficientemente docto, la bondad de su  
traducción dependerá de la calidad del original de que disponga y su  
tendencia innata consistirá en reunir el mayor número posible de textos o  
traducciones de la misma obra sobre los que basar la suya propia que, a ser  
posible, debe superar las anteriores (Vernet 1999:130).

En efecto, la tarea del traductor o la traducción en general no es una operación que se puede  
hacer de una vez, sino que se trata de todo un proceso sometido a varias etapas. Aparte de la  
crítica textual y del establecimiento del texto, se añade aquí la cronología y la comparación  
traductológica del texto objeto de traducción con otras traducciones, en el caso de que las  
hubiera. Además, el acto de traducir debe procurar en la medida de lo posible trascender las  
versiones anteriores. En otras palabras, hacer de la traducción una “retraducción” basada en  
la reconstrucción y en la recreación de unas ideas y unos ambientes propios de una generación  
determinada. Todo eso, de acuerdo con los gustos de la época del traductor y de las  
aspiraciones futuras de su generación. El traductor tiene que procurar, según Antoine  
Berman, tratando la ética de la traducción y parafraseando a Goethe, dar a la traducción “une  
nouvelle nouveauté lorsque son effet de nouveauté s’est épuisé dans sa propre aire langagière.  
Que la traduction soit la manifestation déterminée d’une manifestation” (Berman 1999: 76).

Por lo tanto, la retraducción y la “re-apropiación” de fuentes ya traducidas se debe convertir en una necesidad para hacer una nueva lectura de dichas fuentes<sup>25</sup>. Dicho de otro modo, debe ser una “relectura” que corresponde a las peculiaridades culturales de una determinada generación. La traducción se convierte así, y a menudo lo es, en:

una tarea inacabada e inacabable, cada generación, cada nuevo grado de evolución de las lenguas piden una renovación de las traducciones: la renovación viene siempre de la mano de *algo* insatisfactorio que se cree que puede aplacarse mediante una obra que, si deja resueltos algunos problemas, deja otros sin resolver, o da a luz otros que quizá antes no existían (López García 1996: 21).

Recapitulando, las advertencias teóricas de al-Īñīz acerca de la traducción en su tiempo eran muy pertinentes para los traductores de su tiempo. Pero cumplirlas resultó casi imposible porque tropezaban con factores ideológicos y metodológicos que requerían disponer de una cultura traductológica que abarcaba un campo interdisciplinario difícil de dominar en una época en la cual la vida cultural estaba prácticamente en proceso de reconstrucción.

### **2.3. Primeros antecedentes de la traducción del griego**

En el ámbito árabe-islámico, solo se puede hablar de la filosofía, propiamente dicha, a partir de las primeras traducciones al árabe de la filosofía griega, sea desde el griego directamente o a través de otras lenguas, sobre todo el siríaco. Los antecedentes del proyecto de traducción de la filosofía griega se encontraban bajo forma de refranes y dichos árabes calificados de sabiduría árabe antigua. En este contexto, y según Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān:

---

<sup>25</sup> Este tema ha sido analizado en la actualidad porque sigue siendo un asunto controvertido, sobre todo en los trabajos de Katharina Reiss y Hans J. Vermeer (1996), *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*; de Christiane Nord (1991), *Translating as a purposeful activity*, y de Gideon Toury (2004), *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en estudios de traducción*.

Antes de esta traducción [de la filosofía griega], solo existía un conocimiento que los historiadores se negaban clasificar dentro de la filosofía. Se trata de lo que se llamaba “la sabiduría árabe”, unos conocimientos fruto de experiencias prácticas que sus autores formulaban bajo forma de dichos y refranes en los que no encontramos la abstracción racional, ni el orden lógico como hallamos en la traducción filosófica. Esos historiadores excluían dicho conocimiento del círculo de la filosofía hasta que se amplió el significado de “la sabiduría” que se convirtió en sinónimo de “filosofía” (T. ‘Abd al-Raḥmān 1995: 83).

[...] أما ما قبل هذا النقل، فلا يمكن الجزم إلا بوجود معرفة بأبي المؤرخون أن يصنفوها ضمن الفلسفة، وهي ما كان يدعى بـ “حكم العرب”؛ وهذه الحكم عبارة عن معان عملية بمثابة ثمرات لتجارب الحياة يصوغها أصحابها في صورة كلمات جامعة وأقوال بليغة ليس فيها من التجريد العقلي ولا الترتيب المنطقي ما نجده في المنقول الفلسفي؛ وقد بقي هؤلاء المؤرخون على حالهم في استبعاد هذه المعرفة من دائرة الفلسفة، حتى بعد أن توسع مفهوم “الحكمة” ليصير دالا عن معنى “الفلسفة”.

El único pensamiento del cual se podía hablar era la ciencia islámica, recopilada en árabe, y clasificada en jurisprudencia, hadiz, exégesis y ciencia del lenguaje. Por lo tanto, la traducción de la filosofía griega, que no empezó hasta el reinado del califa al-Manṣūr y alcanzó su auge durante el reinado de al-Ma’mūn, constituiría un acontecimiento crucial para el futuro del pensamiento árabe-islámico. Primero, los árabes empezaron a adquirir una perspectiva abstracta fuera del círculo habitual establecido por los *salaf* durante el periodo de la “registrografía” cultural. Segundo, dicha perspectiva iba a generar en la vida intelectual una serie de polémicas que concluyeron con la aparición de dos tendencias ideológicas yuxtapuestas: una de rumbo modernizador, y otra de orientación conservadora. De este modo, se produjo la primera división en la cultura de los *salaf*. Según el mismo T. ‘Abd al-Raḥmān, esta división se debía a lo siguiente:

Los árabes no conocieron la teoría filosófica abstracta y sistemática excepto a través de las primeras traducciones de la filosofía griega. En este caso, aquellas traducciones pasaron por varias dificultades relacionadas con la ambigüedad de su significado y con la confusión de su estructura, [...] y todo eso influyó, sin duda, en el ejercicio teórico que los árabes hacían frente a esa nueva manera de ver las cosas [...]. Asimismo, *esas traducciones* generaron más discrepancias entre el pensamiento filosófico griego y el pensamiento árabe-islámico. Y, como ese pensamiento filosófico dependía de las primeras traducciones, entonces estas lo damnificaron a causa de aquellas discrepancias. Lo que generó una extrema confrontación por parte de los diferentes grupos conservadores contra la filosofía griega (T. ‘Abd al-Raḥmān 1995: 85 [la cursiva es mía]).

أن العرب لم يعرفوا النظر الفلسفي المجرد والمرتب إلا من خلال النقول الأولى للتأليف اليونانية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما لحق من الترجمات الابتدائية من وجوه التعثر المختلفة، إن غموضاً في المعنى أو اضطراباً في التركيب [...] لا محالة أن تتعكس آثاره في ممارسة العربي للنمط الجديد من النظر [...] أدت إلى مزيد من الفروق بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر العربي الإسلامي؛ وبما أن تبعية هذا الفكر الفلسفي للنقول الابتدائية، جلبت له من الضرر على قدر هذه الفروق، فقد لقي هذا الفكر أقصى المعارضة وأقوى المخاصمة من مختلف فئات أهل المأصول.

Frente a esa nueva realidad cultural, los intelectuales árabes de la época abasí intentaban experimentar con ideas procedentes de la filosofía griega a través de la traducción. Pero la gran dificultad a la cual se enfrentó ese proceso experimental consistía —según sostenía ‘Abd al-Raḥmān— en que al principio la filosofía dependía, de manera relevante, de la traducción. Se sumó a esa dependencia el problema de la confusión lingüística desde el punto de vista de los significados. Muchos traductores no habían logrado traducir correctamente los textos filosóficos por su naturaleza compleja o por su falta de especialización. Eso provocó en los usuarios de la lengua árabe de aquel entonces un cierto desasosiego que generó más discrepancias entre la filosofía griega y el pensamiento árabe-islámico. Este último rehusó ser dependiente de la primera, que, a su vez, fue absorbida por los criterios traductores vinculados directamente a los fundamentos de la cultura de los *salaf*. Hemos de recordar que la traducción era un movimiento cultural que formaba parte del proyecto intelectual árabe

elaborado durante la fase de la “registrografía” cultural. Se registró en consecuencia un intento de toma de conciencia que pretendía refutar la filosofía griega derivada de unas traducciones erróneas, incompletas o simplemente manipuladas. Por eso, los interesados en la filosofía griega decidieron corregir y regenerar las traducciones hechas en este ámbito para que el pensamiento árabe-islámico dejara de ser imitador y dependiente de la filosofía griega traducida por los traductores de la corriente de los *salaf*. Es decir, abogaron por traducir correctamente la filosofía helénica para reproducirla, reconstruirla y ponerla proporcionadamente al servicio del pensamiento árabe-islámico de acuerdo con las peculiaridades de este.

## **2.4. Mediación de otras lenguas: el siríaco y el persa**

### **2.4.1. Mediación del siríaco**

La traducción al siríaco del patrimonio cultural griego se remonta a tiempos preislámicos. Entre los acontecimientos de esa larga época sería conveniente destacar las conquistas de Alejandro Magno, ya que, según al-Dubyān:

La cultura griega se difundió por todo Oriente y, consecuentemente, aquello generó cambios fundamentales a lo largo de la historia política y cultural. Las regiones circundantes del Mediterráneo pasaron a estar bajo la hegemonía romana o bizantina, mientras que los persas fundaron un potente Estado en Persia. Por su parte, *al-Šām* se convirtió en una zona de sucesivas guerras entre los persas y los bizantinos. Estos acontecimientos y fluctuaciones ocasionaron cierta diversidad cultural en aquella zona. Por eso, las lenguas fueron objeto de interés por parte de los pueblos asentados de acuerdo con las circunstancias políticas y las influencias culturales que las enmarcaban (al-Dubyān 1993:19).

انتشرت الحضارة الإغريقية في ربوع الشرق، وحدثت تغييرات جوهرية في مجرى التاريخ السياسي والثقافي على السواء. ثم دخلت المناطق المجاورة لحوض البحر الأبيض في حوزة الروم. وصارت للفرس دولة قوية في فارس. أما وسط الشام فقد صار منطقة تتداول بالحروب بين دولتي الفرس والروم. وسببت هذه الأحداث والتقلبات تنوعاً في ثقافات

تلك المنطقة، وحظيت كثير من اللغات باهتمام الشعوب المستوطنة فيها حسب الظروف السياسية، وما يتبعها من مؤثرات ثقافية.

Dentro de este marco histórico, que duró siglos, las lenguas desempeñan un papel relevante para establecer canales de comunicación entre los pueblos de Mesopotamia y de *al-Šām*. El peso de una lengua se medía en aquel entonces —y se sigue midiendo— en virtud de la potencia política y el valor cultural de cada civilización. En este contexto, destacaba la hegemonía del griego, que se convirtió durante mucho tiempo en lengua propia de la cultura, la ciencia y la filosofía, mientras que los dialectos arameos representaban el lenguaje principal de las masas. La situación siguió así hasta que el griego empezó a perder terreno gracias a la emergencia del Imperio romano, que asimiló la civilización griega entró en contacto con las culturas adyacentes. La ciudad de Edesa aprovechó aquellos cambios históricos para extender su influencia en las provincias del norte de *al-Šām* y Mesopotamia. Su lengua llegó a dominar sobre los demás dialectos arameos de aquellas zonas para convertirse más tarde en una lengua llamada siríaco. En este contexto, Ġazāl Mūsà Yūnān Murād afirma que:

El idioma siríaco fue la principal fuente desde la cual los traductores transmitieron al árabe la filosofía. Los siríacos habían estado en contacto con la cultura griega durante muchos siglos y se dedicaron, dos siglos antes de la llegada del islam, a traducir a su lengua la filosofía griega y preservarla en sus libros y bibliotecas estudiándola en sus escuelas, en sus monasterios y en sus iglesias. Así, continuaron este método de traducción, de preservación y de estudio incluso después de haber entrado en contacto con los árabes y el ingreso en su propia civilización (Yūnān Murād, en Ṭ. ‘Abd al-Raḥmān, 1995: 92).

اللغة السريانية كانت هي المصدر الأساسي الذي نقل منه المترجمون الفلسفة إلى العربية؛ فقد كان السريان على اتصال بالثقافة اليونانية طيلة قرون عدة، وتولوا قبل قرنين من مجيء الإسلام نقل عيون الفلسفة اليونانية إلى لسانهم وحفظها في كتبهم وخزاناتهم ودراساتها في مدارسهم وأديرتهم وكنائسهم، واستمروا على هذا النقل والحفظ والدرس حتى بعد الاختلاط بالعرب والدخول في حضارتهم.

Así pues, en aquellas regiones septentrionales de la Gran Siria y Mesopotamia el siríaco se convirtió en la lengua de la civilización cristiana oriental con sus diferentes elementos constituyentes: griego, persa, árabe, etc. Pero ¿cómo se valoró aquella traducción al siríaco de la filosofía griega? Según A. Amīn:

Aquellos siríacos traducían precisa y fielmente las ciencias griegas [...], sobre todo la lógica, la física, la medicina y las matemáticas. En cuanto a las ciencias religiosas, se modificaban de acuerdo con el cristianismo; incluso habían convertido a Platón, en sus escritos, en un monje oriental diciendo: “Se construyó un templo en un páramo solitario donde se dedicó al culto durante años” (Amīn 2011b [1933]: 147).

وكان هؤلاء السريانيين ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة ... كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة، أما الإلهيات ونحوها فكانت تُعدّل بما يتفق والمسيحية، حتى لقد حوّلوا أفلاطون في كتابتهم إلى راهب شرقي، فقالوا: إنه بنى لنفسه معبدًا في برية بعيدًا عن الناس، وظل يتعبد فيه سنين.

Los siríacos, pues, difundieron la filosofía griega en Irak y en sus alrededores durante el califato abasí. En cuanto a la traducción de los asuntos religiosos, se hacían en función de las exigencias de la religión cristiana, puesto que uno de los motivos de la traducción era religioso. En cuanto se trataba de religión, los traductores procedían de otra manera y actuaban con mucha cautela. Lo mismo hicieron, más tarde, los traductores musulmanes, que dejaron de traducir textos o pasajes por ser incongruentes con las instrucciones del islam. Pero este fenómeno, presente de diferentes maneras en la cultura grecorromana, como en la árabe-islámica, hizo que dichas culturas entrasen en conflicto ideológico continuo con el patrimonio filosófico griego no solo por razones religiosas. Hay otros motivos como pueden ser los sociolingüísticos o traductológicos. Por ejemplo, a los traductores al árabe de la filosofía griega, tanto los siríacos como los árabes en las primeras fases del movimiento traductor que se estaba elaborando bajo el reinado del califato abasí, les era difícil, según T. ‘Abd al-Raḥmān, liberarse de la confrontación en la cual estaban involucrados:

Esas notables diferencias y esas discrepancias relevantes en las cuales habían caído los traductores se debían a varios motivos como la falta del dominio del árabe y, eso generaba en ellos la debilidad del instinto lingüístico árabe (*al-salīqa al-lugawiyya*), la ignorancia del contenido de la religión islámica y el desconocimiento del método científico para entender el islam. Además, hemos de tener en cuenta que la lengua materna de la mayoría de aquellos traductores era el siríaco y su religión, en general, era la cristiana. Por eso, sus primeras traducciones eran prosaicas, desde el punto de vista estilístico, y, en cuanto al contenido, eran inmaduras [...]. Asimismo, adoptaron un método de traducción basado en la posibilidad de expresar en la lengua meta cualquier significado una vez extraído de su contexto original. Igualmente, creían que las experiencias de las personas en el universo eran únicas e idénticas sus doctrinas ideológicas y que su manera de entender las cosas era homogénea (T. ‘Abd al-Raḥmān, 1995: 84-85 [la cursiva es mía]).

ويرجع هذا الترسخ للفروق وهذا التشديد للمصادمة اللذين وقع فيهما المترجمون إلى أسباب متنوعة: فمنها القصور في ضبط المقترضات التداولية العربية كضعف السليقة في اللسان العربي وتجاهل مضمون العقيدة الإسلامية والجهل بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية، فلا ننسى أن لغة معظم هؤلاء المترجمين الأصلية هي السريانية، وأن عقيدتهم الغالبة كانت هي المسيحية؛ فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركاكة في العبارة والفجاجة في المضمون [...] ومنها كذلك أخذهم بتصور في الترجمة يبني على اعتقادهم أنه بالإمكان التعبير عن كل مقصود في لغة الأصل بمجرد استخلاصه من صيغته فيها وترجمته إلى صيغة مثلها في لغة النقل، فضلا عن تسليمهم بأن تجارب الإنسان في الكون واحدة ومذاهبه في التفكير متطابقة وأشكال معرفته متجانسة.

T. ‘Abd al-Raḥmān, desde el ángulo del filósofo musulmán, y centrando sus investigaciones científicas en la lógica y en la filosofía del lenguaje, pone de manifiesto en este largo fragmento una serie de componentes que distorsionaron los inicios de la trayectoria de la traducción en el islam. Podemos distinguir entre factores objetivos y factores ideológicos. Por una parte, es obvio que los traductores siríacos primero y los traductores árabes después no dominaban lo que ‘Abd al-Raḥmān llama “*al-salīqa al-lugawiyya*” (el instinto lingüístico)

que caracterizaba la lengua del beduino árabe, “constructor de la razón<sup>26</sup> árabe” según al-Ŷābirī, es decir, constructor de la auténtica cultura lingüística fundamentada sobre “la claridad y la aclaración” si utilizamos, en otro contexto, la terminología de al-Ŷāḥiz. Por otra parte, continúa ‘Abd al-Raḥmān insistiendo sobre una serie de elementos de sumo interés. Ahora orienta sus opiniones críticas directamente hacia la traducción y subraya el hecho de tomar la habilidad traductológica como práctica natural del lenguaje. Asimismo, critica en los traductores la falta de suficientes conocimientos religiosos y culturales de la lengua meta, el árabe en este caso. Y no le falta razón, puesto que en la traducción la lengua es la cultura y la cultura es la lengua; son dos caras de la misma moneda. Además, los traductores siríacos prestaban mucha atención a la lengua original, bien fuese su propia lengua, bien el griego para llevar a cabo la operación traductora hacia el árabe. Por lo tanto, el problema ya no estaba relacionado con “el instinto lingüístico”, sino más bien con los conocimientos culturales que conectaban la lengua con la religión. Por último, ‘Abd al-Raḥmān califica aquellas transmisiones traductorales de inmaduras, literales y superficiales. Es un fenómeno debido a que los traductores siríacos de la época, pese a su innegable labor transmisora, creían desde una perspectiva humanística en la homogeneidad de las experiencias humanas cuando las lenguas y las culturas eran múltiples, diversas y se diseminaron por toda la tierra desde la mítica Torre de Babel.

Aun así, podemos decir que los traductores siríacos desempeñaron un papel esencial al capacitar la lengua árabe para que asimilara y acogiera una gran cantidad de vocablos procedentes de la ciencia y de la filosofía griega. Es cierto que no siempre acertaron en su tarea traductora, debido a la evolución lingüística y a la relación discrepante que hubo entre

---

<sup>26</sup> Entendiendo la razón, según al-Ŷābirī, como “conjunto de principios y normas que ofrece la cultura árabe a los que pertenecen a ella como fundamento para adquirir conocimiento” (al-Ŷābirī 2009: 37).

los intérpretes del texto coránico y los propios traductores de la filosofía helénica. Por ejemplo, a nivel social y según Albert Hourani:

La ciencia fue aceptada sin dificultad por la cultura y la sociedad y se expresaban en árabe: [...]. Los médicos eran, en general, respetados y lograron influir en los gobernantes. Sin embargo, algunas de las ciencias planteaban interrogaciones acerca de los límites del conocimiento humano [...] ya que, en ciertos aspectos, los métodos y las conclusiones de la filosofía griega parecían difíciles de reconciliar con las enseñanzas básicas del islam, tal y como las desarrollaban teólogos y juristas (Hourani 1992: 58-59).

Esas últimas discrepancias mencionadas por Hourani se debían tal vez a la confusión y a la ambigüedad que caracterizaban varias traducciones efectuadas a partir de la mediación de otras lenguas. En la medida en que la traducción se hacía a través de una o dos lenguas se incrementaba la distancia entre el texto original y el texto meta. A la luz de ese método, que se siguió durante mucho tiempo entre la primera generación de traductores, la pérdida de mucha información de primera utilidad era obviamente irremediable. Cuando se perdía la información de base por el motivo que fuera, se ponía en entredicho la labor traductora y supuestamente la cultura y el conocimiento que se pretendía transmitir. A eso se debe el que los críticos de la traducción expresaran explícitamente su aversión frente a esas primeras traducciones deficientes. En este contexto, cabe recordar el famoso debate, narrado por Abū Ḥiyān al-Tawḥīdī (m. 1023), que se produjo entre Abū Sa‘īd al-Sīrafī (m. 979), gramático, jurista, musulmán de origen persa, y Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus (m. 940), nestoriano asirio, filósofo y traductor de Aristóteles:

- Abū Sa‘īd dijo: “¡Entonces no nos invitas a aprender la lógica, sino a cursar griego y tú no sabes griego! ¿Cómo se te ha ocurrido invitarnos a una lengua en la cual ya no confiábamos? Hacía mucho tiempo que desapareció y se extinguieron sus hablantes [...] y tú traduciendo del siríaco, ¿qué opinas

sobre unos significados transmitidos del griego al siríaco y de este al árabe?”.

- Mattā contestó: “Aunque los griegos desaparecieron con su lengua, la traducción ha cumplido con los objetivos marcados, transmitiendo los significados y siendo fiel a la verdad”.
- Abū Sa‘īd replicó: “Eso siempre que aceptásemos que la traducción ha sido fiel y no ha traicionado al original. [...]. Con todo eso, parecía que nos estuvieras diciendo que no existía otro argumento que no fuera la razón griega” (al-Tawhīdī 1929: 71-72).

- قال أبو سعيد: فأنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية! وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا نفي بها، وقد عفت منذ زمان طويل وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها [...] على أنك تنقل عن السريانية، فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية؟ ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية؟

- قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها فإن الترجمة قد حفظت الأغراض، وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق.

- قال أبو سعيد: إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت [...] فكأنك تقول بعد هذا: لا حجة إلا عقول اليونان [...]

En este texto, cargado de opiniones de al-Tawhīdī sobre los intelectuales de su tiempo, se aprecia la existencia de una moral dialogante entre dos personajes representativos de la cultura cristiana nestoriana y de la persa-islámica, haciendo de la lengua árabe el vínculo de comunicación para debatir sobre temas lingüísticos, traductológicos y filosóficos. Asimismo, conviene subrayar el uso del estilo directo plagado de expresiones satíricas y argumentativas. Todo ello tenía como objetivo atestiguar la relación conflictiva que había entre la élite de los lingüistas y gramáticos persas de la lengua árabe, por un lado y, por otro, la élite de los traductores nestorianos que se encargaron de la traducción al árabe de la filosofía griega. La raíz de la polémica en cuestión consistía en la divergencia que había entre la lógica griega y la retórica árabe. Es por esta razón por la que al-Sīrafī expresó sus opiniones subrayando la vanidad de la traducción, que no era capaz de ser fiel a las reglas de la elocuencia árabe. Además, la operación traductológica se hacía del griego al árabe a través del siríaco, sin

olvidar que se estaba traduciendo del griego arcaico, en el cual no confiaba el alfaquí persa. En realidad, no es que al-Sīrāfī no confiara en el griego de tiempos remotos, sino que su incertidumbre iba dirigida hacia la labor de los traductores, que no siempre acertaron en el proceso de transmisión hacia el árabe. Se fiaba menos todavía de la traducción cuando se hacía entre tres lenguas. Así pues, el *Órganon* nunca fue transmitido al árabe tal como se redactó en su fuente original. Con esas afirmaciones, pues, podemos averiguar la verdadera intención de al-Sīrāfī, su convicción de la imposibilidad de la traducción de la lógica griega. En cambio, Mattā sostenía que la traducción cumplía con sus deberes y no importaba el declive de la lengua de la Antigua Grecia. Para él, si el esplendor científico y filosófico griego había desaparecido de donde se originó, seguía aún vivo en los “archivos de traducción”, tanto siríacos como árabes. Asistimos entonces a un verdadero choque entre la lengua de los antiguos traductores y la lengua desarrollada durante el periodo de la “registrografía” cultural.

Como resultado de la polémica, llegamos a la idea de que al-Sīrāfī, desde su posición de alfaquí y gramático, pretendía valorar negativamente los resultados del movimiento de traducción considerando que la lógica, sobre todo la aristotélica, era una disciplina ajena a la cultura árabe-islámica. Pero detrás de este juicio, fácil de detectar a simple vista en la cita que estamos analizando, había una intención implícita de al-Sīrāfī. Como nos encontramos entre finales del siglo X y principios del XI, es preciso señalar que se trata de una época trascendental en la trayectoria del pensamiento árabe-islámico que se desarrollaba entre las fuerzas de los *salaf*, los partidarios de los “predecesores” conservadores, y de los *jalaf* “sucesores”, que eran innovadores. Los primeros llamaron a imitar la tradición recopilada durante el periodo de la “registrografía” cultural elaborada junto con el movimiento de traducción. En cambio, los segundos abogaban por trascender la imitación del patrimonio cultural de aquellos para pasar a la autoría sin tener asimilado que —según al-Sīrāfī— pudiera existir “otro argumento que no fuera la razón griega”.

### 2.4.2. Mediación del persa

La lengua persa desempeñó también un papel intermediario en la transmisión al árabe de la filosofía griega. Dicho papel, según la valoración de Ibn al-Nadīm, se limitó a algunas obras de lógica y medicina. En este contexto sostenía (s. f: 22) que “antiguamente, fueron traducidos al persa algunos libros de lógica y medicina que ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa’ y otros traductores transmitieron al árabe” (*wa qad kānat al-furs naqalat fī al-qadīm šay’an min kutubi al-manṭiq wa al-ṭibb ilā al-luġa al-fārisiyya fanaqala ḍālika ilā al-‘arabī ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa’ wa gayruh*). No obstante, la mediación del persa no alcanzó el nivel de la del siríaco, que hemos tratado en el apartado anterior porque según al-Dubyān:

Los persas no eran especialistas en ciencias como los indios y los griegos, sino en literatura, en historia y en política [...]. La actividad científica que habían desarrollado en Gundeshapur fue gracias a los médicos siríacos cristianos que ya habían asimilado el patrimonio griego e indio (al-Dubyān 1993: 50).

وذلك أن الفرس كانوا أهل آداب وتاريخ وسياسة... ولم يكونوا بارعين في العلوم كالهنود واليونان. أما النشاط العلمي الفارسي الذي قام في جونديسابور فقد كان اعتماده على الأطباء النصاري السريان، ومادته التراثان اليوناني والهندي.

Ese contacto entre el siríaco y el persa generó una mediación lingüística que llegó a convertirse en una cadena de transmisión. En esta línea, T. ‘Abd al-Raḥmān (1995: 93) postula que la mediación entre los originales escritos en griego y las traducciones al árabe se convirtió en una mediación diversa o, mejor dicho, compleja. Como el siríaco hacía de intermediario entre el griego y la traducción persa, fue evidente que la traducción al árabe se hiciera también desde el persa, precedida de una traducción desde el siríaco al cual se había transmitido inicialmente el original griego. Así pues, la traducción al árabe de la filosofía griega se sometió en varias ocasiones a esa doble intermediación siríaco-persa. Si decimos doble intermediación, hemos de tener en cuenta los dos imaginarios lingüísticos propios de cada una de las dos culturas. Justo así la cultura del islam se ponía en contacto con la cultura

de los traductores siríacos y persas, por un lado, y con la del legado que procedía de la sabiduría griega a través de estos mismos traductores, por otro.

En efecto, el movimiento traductor de la época desempeñó un papel fundamental en el tejido de la cultura árabe bajo el califato abasí. Dicha cultura incluía en su fase de construcción el combinado de cuatro elementos principales: el griego, el siríaco, el persa y el árabe, de acuerdo con Carl Brockelmann:

Según Brockelmann, la civilización griega influyó en la península arábiga e Irak desde los tiempos de Alejandría. Había en los monasterios siríacos varios libros traducidos no solo sobre el cristianismo [...], sino también traducciones de Aristóteles, de Galeno y de Hipócrates [...], y los siríacos eran los transmisores de la cultura griega al Imperio persa de los sasánidas [...]. Así empezó esa semilla griega a crecer hasta la llegada de los abasíes (en A. Amīn 2011b [1933]: 424).

يقول بروكلمن: إن الجزيرة والعراق كانا منذ أيام الإسكندرية متأثرين بالحضارة اليونانية، وكان في الأديار السريانية كثير من الكتب المترجمة، لا في الأدب النصرانية وحدها، [...] في ذلك أيضا تراجم لمؤلفات أرسطو وجالينوس وبقراط؛ [...] وكان السريان نقلة الثقافة اليونانية إلى الإمبراطورية الفارسية أيام الساسانيين [...] وأخذت هذه البذرة اليونانية في الازدهار حتى أيام العباسيين.

Por lo tanto, el sustrato persa era también un elemento intermediario básico en la construcción de la cultura árabe bajo la bandera del islam. Esta operación se basó en dos dinámicas estrechamente correlacionadas: la traducción y la autoría; la traducción del griego al persa y de este al árabe y la autoría en árabe ejercida por varios eruditos de origen persa. Muchos de ellos destacaron en ciencias del lenguaje, en jurisprudencia, en historia y en literatura. A eso se refería Ibn Jaldún (s. f: 600) cuando afirmó que “la mayoría de los eruditos en el islam eran ‘*ayām*’<sup>27</sup>, tanto en las ciencias religiosas como en las ciencias racionalistas excepto

---

<sup>27</sup> Gente afectada de ‘*uŷma*, una manera de hablar oscura y confusa en la pronunciación y en el lenguaje. Los ‘*ayām* son los no árabes, bárbaros, caracterizados sobre todo por una manera de hablar incomprensible. Tanto

algunos casos muy limitados” (*mina al-garībi al-wāqi‘i anna ḥamalata al-‘ilmi fī al-millati al-islāmiyya akṭaruhum al-‘aḡam, lā mina al-‘ulūm al-šar‘iyya wa lā mina al-‘ulūm al-‘aqliyya illā fī al-qalīli al-nnādiri*). Y lo justificaba afirmando que las ciencias formaban parte de los oficios de áreas urbanas, mientras que los árabes eran beduinos. En consecuencia, los ‘aḡam eran los productores de las ciencias. Asimismo, el autor de la *Muqaddima* respaldaba su opinión con el siguiente hadiz: “Si la ciencia se colgara sobre las alas del cielo, sería alcanzada por los persas” (Ibn Jaldún, s. f: 601-602) (*Law ta‘allaqa al-‘ilm bi‘aknāfi al-samā‘i lanālahu qawmun min ahli fāris*).

A pesar de lo preciso y justificado de la observación jalduniana, es desproporcionada porque encierra un juicio de valor difícil de aceptar en medio de una sociedad árabe-islámica de aspecto híbrido. Por consiguiente, la hipótesis de considerar a los árabes como beduinos y por ello incapaces de elaborar ciencias parece inoportuna, sobre todo a partir de la llegada del islam y de las conquistas de territorios fuera de la península arábiga. Los musulmanes persas, árabes o procedentes de otras culturas tenían el compromiso de cumplir con las instrucciones de su religión. Entre estas, figura el hecho de buscar la ciencia por todos los caminos lícitos del saber y establecidos por la sharía, ya que el islam es un mensaje que pretende ser universal. Además, es un mensaje que insta a los fieles a buscar conocimiento en general, como se refleja en las siguientes aleyas del Corán:

- Y di: “¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!” (20:114).

(وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا).

- Dios también eleve la categoría de aquéllos de vosotros que crean y reciban la Ciencia (11:20).

(يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ).

---

para los griegos como para los árabes, los bárbaros fueron, por excelencia, sus vecinos persas. Para más información, véase F. Gabrieli 1960: 212.

- Pero nadie sino Dios conoce la interpretación de ello. Los arraigados en la ciencia dicen: “Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor” (3:7)<sup>28</sup>.

(وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا).

Aun así, los *‘ayam* o extranjeros en general y sobre todo los persas, desempeñaron un papel primordial en el proyecto de la “registrografía” cultural por el motivo que hemos presentado antes con Ibn Jaldún. Los persas eran autores y herederos de una civilización ancestral y cuando se convirtieron al islam aprendieron árabe y continuaron su labor de autoría y creación en esa lengua siguiendo los métodos persas. En general, su papel de transmisión junto con la operación de autoría y de creación tuvo, según Gutas, una importante repercusión:

Translations from Greek in to Pahlavi, i.e., the Middle Persian of the Sasanians and from Pahlavi into Arabic constitute a very significant and often underrated factor in the development not only of the ‘Abbāsid Graeco-Arabic translation movement but also of Arabic literature and culture in general (Gutas 1998: 25).

Al principio de esta labor traductora persa, que se remonta incluso a la época preislámica, cabe señalar los factores ideológicos que había detrás de muchas figuras de la ilustración persa. Dichos factores los resume el propio Gutas:

There are first the pre-Islamic translations into Pahlavi of Greek scientific and possibly philosophical works. The Sasanian interest in Greek learning was partly also motivated by a Zoroastrian imperial ideology that would see all learning ultimately derived from the *Avesta*<sup>29</sup>, the *Zoroastrian canonical scripture* [...] (Gutas 1998: 25).

---

<sup>28</sup> Hemos citado únicamente la segunda parte de la aleya.

<sup>29</sup> Según al-Mas‘ūdī (m. 957) (2005: 175), este libro del zoroastrismo, que encierra todas las ciencias del universo, está escrito en una lengua inédita y difícil de interpretar. El propio profeta Zoroastro se encargó de

Aparte de ese factor ideológico interno, los persas junto con las demás figuras ilustres procedentes de otras culturas, como los siríacos y, en pocas ocasiones, los indios, compaginaban la tarea de traducción con la de autoría y de creación en árabe en prácticamente todas las tierras del islam. La redacción en árabe era una realidad lingüística a la cual se habían enfrentado los *‘aḡam* para expresarse y para defender sus ideales aspirando a encontrar el lugar que les correspondía en medio de la diversidad cultural del islam. Redactar directamente en árabe era seguir un nuevo método para traducir las propias ideas sin que fuera necesario tener en cuenta la lengua de partida, tanto la original como la intermediaria, por ejemplo, el griego, el siríaco, el sánscrito o el persa. Pero a pesar de esa autonomía lograda en la redacción, la cultura que conllevaban estas lenguas siempre estaría presente en la producción intelectual árabe. Además, la redacción directamente en árabe era para los traductores un compromiso impuesto, sobre todo, desde el punto de vista político e ideológico, ya que, según A. Amīn:

El Estado político era árabe con sus califas, su lengua y su religión. Asimismo, el Estado de la literatura era árabe y solo cabía en él lo que era árabe. Por eso, todas las figuras literarias, científicas y lingüísticas debían aprender la lengua árabe para tejer en ella sus ideas, su literatura y su saber. El que dominaba la ciencia griega debía expresar su saber en árabe y el que tenía amplios conocimientos de literatura persa estaría desprovisto de méritos si no expresaba su literatura en árabe. Un matemático o médico indio debería arabizar su saber si quería gozar de suficiente reconocimiento, etc. (A. Amīn 2011b [1933]: 336).

الدولة السياسية عربية بخلفائها ولغتها ودينها، ودولة الأدب عربية، فلا يحيا فيها إلا ما كان عربيًا، فاضطر كل ذي أدب وكل ذي علم، وكل ذي لغة أن يتعلم اللغة العربية، يصوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه، فمن تبحر في العلوم اليونانية وجب أن يخرج ما علم إلى اللغة

---

elaborar una primera interpretación y más tarde una segunda. Añade al-Mas‘ūdī que el *Avesta* estaba compuesto de doce mil volúmenes. En general, su temática giraba en torno a las normas canónicas y espirituales que los reyes persas aplicaron hasta la caída de Persia frente a Alejandro Magno, circunstancia que provocó la quema de gran parte del libro.

العربية، ومن تأدب بالأدب الفارسي فلا قيمة له إلا أن يخرج أدبه باللغة العربية. وإذا كان رياضياً هندياً، أو طبيبياً هندياً فليس له حظوة إلا أن يعرب ما علم، وهكذا.

Por consiguiente, escribir directamente en árabe, sobre todo para los persas, en distintas disciplinas constituiría un acontecimiento de gran impacto en la historia de la ciencia árabe. La autoría en árabe protagonizada por los *‘ayām*, por una parte, reconsideraba el papel cultural de estos en la sociedad según la afirmación de Amīn, y, por otra, alteraría el sendero del pensamiento árabe-islámico marcando un antes y un después, respecto a las ciencias jurídicas (*al-‘ulūm al-šar‘iyya*) y al pensamiento traductológico. En primer lugar, la sharía como ciencia religiosa dejaría paulatinamente de ser propiedad del sunismo y en ella se iban a abrir canales interpretativos de orientación chií. En segundo lugar, estas convergencias y divergencias entre los propios suníes, por una parte, y entre estos y los chiíes, por otra, darían lugar a la aparición de cuatro escuelas jurídicas<sup>30</sup> para asumir la interpretación del islam: la *hanafí*, la *šāfi‘i*, la *mālikí* y la *ḥanbalí*. A estas se añadiría la doctrina *ya‘farí* cuya orientación es estrictamente chií. Y, por último, la autoría directa en árabe empezaría a restar protagonismo al movimiento traductor que retrocedería progresivamente hasta su desaparición casi total en los albores del siglo XI. Fue un factor debido a la nueva realidad que se vivía desde el punto de vista intelectual, ideológico y político. La cultura árabe-islámica de entonces parecía haber conseguido su autonomía para continuar construyéndose a sí misma sin necesidad de cualquier papel intermediario que pudieran desempeñar otras lenguas dentro del proceso de la traducción. Así pues, los intermediarios aquí, según Guillén (1985: 72), “son como puentes que, una vez utilizados, se hubiesen hundido para siempre”. Volveremos sobre este tema con más detalle en el cuarto capítulo de la primera parte, dedicado al ocaso del movimiento intelectual y traductor en el islam.

---

<sup>30</sup> “Desde los tiempos de los abasíes las cuatro [escuelas] se han considerado igualmente ortodoxas: el musulmán puede profesar cualquiera de ellas sin caer por ello en herejía” (Tamim Ansary 2011: 128).

### 3. Exclusión de la traducción de la literatura griega

Durante el periodo de la “registrografía” cultural y la traducción, los eruditos habían excluido de su proyecto traductor la traducción de la literatura griega por varias razones. La necesidad fundamental fue la traducción de las ciencias y de la filosofía, dos disciplinas a las cuales los califas abasíes habían dedicado enormes recursos económicos y humanos para transmitir al árabe el máximo número posible de libros del pensamiento griego. Efectivamente, lograron de manera suficiente conseguir sus objetivos traductores y, por consiguiente, cubrir sus necesidades científicas y filosóficas para consolidar el Estado desde el punto de vista científico e intelectual. Pero ¿por qué esta negligencia sistemática ejercida hacia la traducción de la literatura griega frente a ese gran interés por la filosofía y por la ciencia? Si se había traducido al árabe a Euclides, Aristóteles o Platón ¿por qué no se tradujo a Homero, Hesíodo, Píndaro o Sófocles? Para contestar a estos interrogantes, empezamos por las razones subjetivas y luego procederemos a citar las razones objetivas que llevaron a vivir ese fenómeno durante el pensamiento traductológico árabe elaborado en el periodo clásico.

Para los árabes, y desde dos siglos antes de la aparición del islam, la literatura era sinónimo de poesía, por eso es común afirmar que “la poesía es el diván de los árabes”. Es decir, la poesía reflejaba “los Días de los árabes” (*ayyām al-‘arab*) y evidenciaba la totalidad de sus comportamientos. En definitiva, la poesía árabe llegó a convertirse en una fuente de información de suma importancia hasta antes de la fase final del periodo de la “registrografía” cultural. Todos esos factores nos llevan a afirmar que los eruditos-traductores del Estado abasí se desentendieron de la necesidad de traducir la poesía griega porque tenían su propia poesía elaborada con sus propios criterios exclusivamente formales; sin cumplir con uno de ellos, el poema perdería su autenticidad. La perdería igualmente siempre que se pretendiera traducirlo a otro idioma. En este marco, notamos que las opiniones de al-Ŷāhiz fueron mucho más radicales en comparación con las que elaboró acerca de la traducción religiosa o filosófica. Sobre ambas disciplinas, sus opiniones se manifestaban bajo la forma de

advertencias acerca de la complejidad de la operación traductora. Esta la tenían que realizar traductores ilustres, que dominaran las distintas materias del saber que requería el ámbito traductor en el que trabajaban. Pero ¿qué ocurrió con la traducción de la poesía? Haciendo una valoración de la traducción al árabe durante su época, al-Ŷāhiz afirmó en el [Libro de los animales] en un apartado titulado “*Šu‘ūbat tarġamat al-šī‘r al-‘arabī*” (La dificultad de traducir la poesía árabe) lo siguiente:

Efectivamente se transmitieron al árabe los libros de la India, la sabiduría griega y la literatura persa. Parte de esas traducciones había cumplido con la tarea traductora, otras habían adquirido un aspecto más bello todavía. No obstante, si se pretendiese traducir la sabiduría árabe *la poesía árabe*, se perdería aquel genio que era el metro. Incluso si llegase a ser traducida, no se hallaría en ella algo que los *‘aġam* no hubieran mencionado en sus libros (al-Ŷāhiz 1965: 75 [la cursiva es mía]).

وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً،  
وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حولت حكمة العرب ليطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع  
أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم.

Parece como si este fragmento fuera un argumento para desmentir las advertencias que al-Ŷāhiz hizo a los traductores que se dedicaban a traducir al árabe el pensamiento griego, indio y persa. Por un lado, reconoció la traducción como hecho real y, por otro, consideró que había alcanzado el nivel de belleza requerido y había cumplido con su papel intelectual. Por lo tanto, y como hemos explicado antes, estas afirmaciones darían razón al traductor siríaco Mattā en el debate histórico que tuvo con el alfaquí persa al-Šīrafī sobre la relatividad de la traducción filosófica. Sin embargo, lo que nos ha llamado la atención en esas palabras de al-Ŷāhiz son las dos últimas frases condicionales mencionadas en otro contexto que no correspondía al tema que se estaba tratando: la traducción al árabe de la filosofía griega. Hemos visto que, a renglón seguido, trasladó el debate hacia la traducción inversa, para hacer otra advertencia o, mejor dicho, un juicio de valor que se convertiría en un argumento de

peso para la crítica traductológica de la poesía árabe durante muchos siglos: “la imposibilidad de la traducción de la poesía árabe”. Parece entonces como si estuviéramos tropezando, en tanto que lectores, con la contradicción de las opiniones traductológicas de al-Īāḥiẓ. En un párrafo decía una cosa: “la traducción casi imposible de la filosofía griega”; en otro, no muy lejos, decía otra: “el cumplimiento y la belleza de la traducción” y, por último, “la inutilidad de la traducción de la poesía árabe”. El asunto no terminó aquí, sino que la poesía era “una virtud digna de los árabes”, como recogemos a continuación:

La poesía es una virtud exclusiva de los árabes y de los que saben árabe. No puede ser transmitida, ni debe ser traducida. Si se traduce, se deshará su estructura poética, se perderá la originalidad del metro, la belleza y la admiración poética (al-Īāḥiẓ 1965: 74-75).

وفضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب، والشعر لا يُستطاع أن  
يترجم، ولا يجوز عليه النقل: ومتى حُول تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط  
موضع التعجب.

No obstante, esa virtud poética de la cual hablaba al-Īāḥiẓ no era una característica exclusiva de los árabes, sino de prácticamente todas las culturas. No solo costaba traducir la poesía árabe, sobre todo los aspectos formales y métricos, sino que también la poesía griega fue convertida durante mucho tiempo en un reto insuperable para los traductores que traducían al árabe. En este contexto, nos informa el filósofo persa Abū Sulaymān al-Siḡistānī de que:

Esteban tradujo una parte de su poesía [de Homero] del griego al árabe. Y se sabe que la poesía pierde gran parte de su belleza cuando se traduce. Asimismo, los significados se vuelven defectuosos al cambiar su forma original (al-Siḡistānī 1974: 193).

وقد نقل اصطفن شيئاً من أشعاره [هوميروس] من اللغة اليونانية إلى العربية. ومعلوم أن  
أكثر رونق الشعر ومائه يذهب عنه (في) النقل، وجل معانيه يتداخله الخلل عند تغيير  
ديباجته.

Al-Siḡistānī resaltó en este fragmento un aspecto sobre la traducción en el que ya antes al-Ŷāḡiḡ había hecho hincapié. Ambos insistían en la importancia del metro y de la forma en el texto poético y sobre la influencia negativa que la traducción ejercía sobre estos aspectos formales representativos de la identidad poética de cada cultura lingüística. Sin embargo, creemos que ambas figuras, como fundadores de la retórica árabe, resaltaban el genio de la poesía árabe —el metro y la forma— para criticar su carencia de significados, es decir de contenido retórico. Y como los recursos retóricos eran tan necesarios durante el periodo de la registrografía cultural, esta poesía no aportaría nada que los persas no hubieran reflejado en su literatura.

A pesar de eso, ¿cómo puede ser que un autor como al-Ŷāḡiḡ cayera en contradicciones como estas que acabamos de citar a partir de sus propias palabras? En realidad, no se trataba de contradicciones, aunque lo parecieran. El estilo de al-Ŷāḡiḡ es muy peculiar y se caracteriza por la digresión; es decir, se cambia de tema constantemente dentro de la misma obra. Es imposible hablar de un tema único, y eso lo hemos notado tanto en el [Libro de los animales] como en el [Libro de la demostración].

A nivel de la crítica literaria, podemos decir que la lectura que hizo ‘Abd al-Fattāḡ Kīlīṡū a este mismo fenómeno característico de al-Ŷāḡiḡ fue la más acertada porque se basaba de manera meticulosa en el análisis del mismo texto de al-Ŷāḡiḡ. En su libro titulado *Lan tatakallama lugaṡī* [No hablarás mi lengua] dedicó a este mismo tema un capítulo titulado “*al-Turŷumān*” (El traductor). Kīlīṡū planteó varias cuestiones para intentar resolver el dilema que supuestamente representaban las opiniones de al-Ŷāḡiḡ:

¿Cómo al-Ŷāḡiḡ llegó a esa convicción? ¿Por qué creía que la poesía era oficio exclusivo de los árabes? Es cierto que no excluyó, por completo, a los *‘aŷam* de ella, ya que ellos la podían crear siempre que dominasen la lengua árabe [...]. Por lo tanto, y, desde esta perspectiva, la poesía no fue

vinculada exclusivamente a los árabes como raza o etnia, sino a la lengua árabe (Kīlīṭū 2002:36).

كيف توصل الجاحظ إلى هذا الاعتقاد؟ لماذا يزعم أن الشعر مقصور على العرب؟ صحيح أنه لا يقصي العجم تماما من الشعر، فهم قادرون على قوله، ولكن بشرط أن يتعلموا لسان العرب [...] من هذا المنظور، فإن الشعر ليس مرتبطا بالعرب كجنس، كسلالة، بقدر ما هو مرتبط باللسان العربي.

En efecto, la virtud poética consistía en componer versos en lengua árabe independientemente de la identidad del poeta. Continúa Kīlīṭū sus lecturas y sus relecturas hasta encontrar el hilo que conduce al origen de las supuestas contradicciones de las opiniones de al-Īāḥiẓ que hemos presentado antes. En realidad, no se trataba de contradicciones, sino más bien de varias voces que intervenían en el texto del propio al-Īāḥiẓ. En este contexto, Kīlīṭū postula:

La complejidad de la traducción de la filosofía fue un juicio que no se debía atribuir a al-Īāḥiẓ, sino a otro personaje anónimo. Lo mismo pasa con el párrafo donde leemos que la virtud de la poesía fue exclusiva de los árabes. Estas palabras no expresan necesariamente la opinión de al-Īāḥiẓ porque fueron precedidas del verbo “dijo”. Son palabras [...] que reflejan la opinión de otro personaje (Kīlīṭū 2002: 38).

أن مصدر القول بتعذر ترجمة الفلسفة ليس هو الجاحظ، وإنما شخص آخر غير مسمى، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفقرة التي نقرأ فيها أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب، فهي لا تعبر بالضرورة عن اعتقاد الجاحظ، لأنها مسبوقة بكلمة “قال”. إنه قول يحيل [...] إلى رأي لشخص ما.

Por consiguiente, es muy probable que al-Īāḥiẓ utilizaba ese método de atribuir palabras y dichos a varios interlocutores creados por él mismo para mantener el debate que caracterizaba sus escritos en general. La discusión se había convertido, en ese caso, en una herramienta para dar voz a la otra opinión a fin de conseguir una cierta imparcialidad en el discurso. Efectivamente, como al-Īāḥiẓ era partidario de la doctrina mu‘tazilí, creemos que la inclusión de opiniones confrontadas era el fundamento principal que seguir para desarrollar

y argumentar las ideas. Por esta razón, y de acuerdo con Kīlīṭū, encontramos en el [Libro de los animales] un personaje que opinaba que “la traducción de la filosofía griega era casi imposible”, con lo que negaba el mérito a los traductores. Asimismo, otro personaje opinaba que “la poesía no se podía traducir y era una virtud exclusiva de los árabes”. Pero, en realidad, lo que hacían ambos personajes era criticar, a la vez, la traducción de la filosofía y de la poesía. Por una parte, se prestaba mucha atención a la complejidad de la traducción de la filosofía griega y, por otra, se criticaba la poesía árabe porque, si se despojaba de la forma rítmica perdería su originalidad y, por consiguiente, su traducción resultaría imposible. Dicha poesía sería útil para los árabes e inútil para los *‘aḡam* porque, según dijo al-Ŷāḡiḡ, en una cita anterior “Incluso si llegase a ser traducida, no se hallaría en ella algo que los *‘aḡam* no hubieran mencionado en sus libros”. ¿No se trataría entonces de una crítica implícita a la propia poesía árabe que carecía de contenido y que únicamente se centraba en la forma? ¿No podría ser una estrategia que el propio al-Ŷāḡiḡ empleaba para incitar a los traductores a traducir la poesía griega? Probablemente sí, porque traducir solo la ciencia y la filosofía de otras culturas excluyendo la literatura, haría que el proyecto traductor, que se estaba llevando a cabo bajo la supervisión de los califas abasíes, fuera incompleto y sufriera deficiencias difíciles de resolver. Sin embargo, ¿por qué se había llegado a tal situación concretamente con la traducción de la poesía griega? Según Kīlīṭū, se había excluido del proyecto traductor abasí a dicha poesía por las siguientes razones:

En algunas ocasiones [...] la cultura se niega a revelar sus tesoros: niego que mis libros sean leídos y traducidos. No leerás mi literatura. No serás capaz de descubrir mis joyas [...]. Pero ¿por qué esta postura frente a la traducción? [...]. La mayoría de las veces, estar en contra de la difusión de la propia cultura es, al mismo tiempo, una manera de estar en contra de la difusión de la cultura extranjera. No me leerás y no te leeré; no me traducirás y no te traduciré (Kīlīṭū 2013: 48).

تأبى الثقافة أن تكشف عن ذخائرها: أرفض أن تُقرأ ككتبي، وأن تترجم، لن تطلع على أدبي،  
لن تتمكن من كشف كنوزي [...] لماذا هذا الموقف إزاء الترجمة؟ [...] في معظم الأحيان،  
يكون الوقوف ضد ذبوع الثقافة الخاصة في الوقت نفسه وقوفا ضد ذبوع الثقافة الأجنبية.  
لن تقرأني، ولن أقرأك. لن تترجمني، ولن أترجمك.

En este fragmento hemos visto cómo Kīlīṭū hacía hablar a la cultura como fenómeno humano que, a veces, se plantea como un obstáculo sólido delante del lector. Si consideramos, de acuerdo con Raymond Williams (2001: 17), que “*antaoño cultura* significaba un estado o hábito de la mente, o la masa de actividades intelectuales y morales”, adquiridas y manifestadas, de modo ordinario, por una persona en un tiempo y en un espacio determinados, aquí se dejará de conocer y de saber frente a la cultura hermética y personalizada a la que se refería Kīlīṭū. Por lo tanto, la negación a difundir la propia cultura puede convertirse en la negación a recibir conocimientos de otras culturas. Cuando eso ocurre, las culturas correrán el riesgo de convertirse en comportamientos solitarios que no dejarán de construir obstáculos resistentes a la circulación de las ideas a través de la traducción.

Aun así, ¿por qué ocurren esos movimientos centrípetos entre culturas en épocas de grandes cambios limitando u obstaculizando la operación transmisora? Según Adonis, la poesía árabe preislámica y de los albores del islam constituía el “milagro de los árabes”:

Para la gente, es algo milagroso porque es imposible crear algo parecido a ella [*la poesía árabe*]. Aquí nos damos cuenta [...] de que el Corán cuando desafió la poesía preislámica, estaba desafiando al mayor símbolo árabe; por eso, los árabes no encontraron algo parecido para compararlo con el Corán que no fuera la poesía (Adonis 1979: 45 [la cursiva es mía]).  
فهو أمر يخرق العادة عند البشر، ذلك أنهم عاجزون عن الإتيان بمثله. ندرك من هنا [...] أن القرآن حين تحدى الشعر الجاهلي إنما تحدى أعظم رمز عربي. لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر.

Por lo tanto, la alta retórica del texto coránico y la sacralidad del mismo, junto con el valor simbólico de la poesía árabe preislámica, constituían dos argumentos subjetivos para que la traducción de la palabra de Dios y de la poesía fueran imposibles. Y aquí podemos deducir que el hecho de no dejarse traducir implica poner límites al flujo de la traducción de las demás culturas.

En efecto, esta toma de conciencia acerca de la imposibilidad de la traducción de los propios símbolos culturales podría ser también otro factor indirecto para que los traductores del Estado abasí dejaran de traducir dichos peculiares símbolos culturales de la poesía griega, como, por ejemplo, la *Ilíada* y la *Odisea*. Creemos, sin embargo, que los recursos lingüísticos y métricos no eran los únicos que hacían imposible la traducción, sino también las condiciones sociales que caracterizaban a cada cultura. Si la filosofía y las ciencias pretendían ser universales al basarse sobre la lógica y la razón, la literatura, en ese contexto que estamos analizando, no. Es un discurso vinculado directamente a la sociedad y fiel a sus gustos y a sus inclinaciones identitarias. Eso se manifestaba de modo especial en la poesía árabe clásica ya que el poeta no solo componía versos, sino que también desempeñaba el rol de portavoz de la tribu que representaba. Eso había sucedido antes del islam, pero después el papel de la poesía se extendió al campo religioso y adquirió una nueva orientación que consistía —según Adonis— en lo siguiente:

La poesía llegó a ser una parte del todo respecto a la percepción islámica. Se sometía a sus fundamentos espirituales y morales. Por una parte, estuvo sujeta a la autoridad del Estado y, por otra, a las características de la lengua de la *yāhiliyya* en lo que se refiere a la elocuencia y a la retórica. Así se fundó la teoría del compromiso entre la moral islámica y la retórica de la *yāhiliyya* concordando ambas para construir un nuevo modelo de poesía: un modelo de contenido islámico y de forma *yāhili* (Adonis 1994: 141).

أصبح الشعر جزءاً من كل الرؤيا الإسلامية، وصار تابعا لتوابتها الروحية الخلقية، فخضع من جهة لسلطة الدولة، وارتبط من جهة ثانية، بمزايا اللغة الجاهلية في البيان

والفصاحة. هكذا تأسست نظرية الالتزام بأخلاقية الإسلام، وبيانية الجاهلية، والمزج بينهما بحيث ينشأ مثال جديد للشعر: إسلامي المحتوى، جاهلي الشكل.

Recapitulando, si los árabes no tradujeron la poesía griega fue porque las características de la religión y la moral de la sociedad árabe-islámica no eran armonizables respecto a las de la griega. Por esta razón, se tradujo más al árabe desde la literatura persa, considerada la más cercana a los gustos árabes. Lo mismo ocurrió con los romanos, que fundamentaron los inicios de su literatura sobre la transmisión de la literatura griega, teniendo en cuenta los principios de la moral cristiana de la época. Eso quiere decir, entonces, que cuando hay más integración entre dos culturas religiosas la traducción literaria no solo se hace posible, sino que procede a reducir distancias hasta incluso lograr fusionar el texto fuente con el texto meta, como veremos, a continuación, con Ibn al-Muqaffa'.

**CAPÍTULO III:**  
**DOS CASOS PRÁCTICOS:**  
**IBN AL-MUQAFFA‘ Y HUNYAN IBN ISHĀQ**

## 1. Los pactos traductores de Ibn al-Muqaffa‘

Ibn al-Muqaffa‘ (m. hacia 757) es una de las figuras más controvertidas de la historia de la literatura, de la traducción y del pensamiento árabe tanto en su fase clásica como en la moderna. Ha sido también objeto de varios estudios y traducciones elaboradas en lenguas tan diversas como el latín, el español, el francés, el alemán, el italiano, el inglés o el persa. Los debates que se produjeron acerca de su personalidad, en tanto que traductor intelectual, secretario de Estado o autor retórico trascendieron Persia, su tierra de origen, así como el *Šām* e Irak, tierras de acogida donde elaboró su actividad traductora e intelectual. Si decimos Persia, nos referimos a las tierras conquistadas por el califa ‘Umar tras la caída del Reino de los Sasánidas; y, si decimos el *Šām* e Irak, aludimos a las regiones denominadas así bajo el mandato abasí tras la caída de la dinastía omeya. Asimismo, es menester recordar el papel decisivo de los persas en ese cambio político que acabamos de mencionar, ya que lucharon al lado de Abū al-‘Abbās al-Saffāh y de al-Manšūr, fundadores del Estado abasí. Por lo tanto, en medio de esos cambios políticos, Ibn al-Muqaffa‘ actuaba y reaccionaba entre tres bandos. Según ‘Umar al-Ṭabbā‘ (1997:10), prologuista y crítico textual de la edición de su obra completa, Ibn al-Muqaffa‘ vivió en medio de esos grandes acontecimientos entre finales del periodo omeya y principios del periodo abasí, teniendo en cuenta su implicación como secretario-traductor en ambos regímenes. No se quedó aislado frente a esas circunstancias, sino que las vivió profundamente desde el punto de vista sentimental y racional. Le afectaron y le hicieron reaccionar, y trató de expresar sus impresiones, así como de mostrar los resultados del diagnóstico que realizó de la situación. Por eso, su pensamiento trasciende los límites de influencia en su sociedad para impactar a las generaciones futuras. De este modo, sus obras siguen reflejando el testimonio de un personaje destacado en la reforma ética y social.

Efectivamente, a Ibn al-Muqaffa‘ le tocó vivir en medio de esas turbulencias políticas e ideológicas marcadas por una transición crucial en la historia política del islam. Creció en

Basora donde adquirió una profunda formación, tanto persa como árabe, un factor que le permitió dominar la retórica lingüística de ambas culturas manteniendo al mismo tiempo su identidad familiar. En este mismo contexto, y —según Sāmī al-Jūrī (2009: 5-6)—, prologuista de la edición árabe de *Kalila wa Dimna* de 2009, Ibn al-Muqaffa‘ creció como mazdeista arabizado igual que su padre, en Basora que era entonces la cuna de la ciencia y de la literatura. Al morir su padre, asumió su oficio y ejerció de *kātib*.<sup>31</sup>

Entonces, la presente figura traductológica era un persa que había crecido en una ciudad considerada como punto de atracción para la élite cultural procedente de diferentes culturas de la época. Representaba una amalgama entre la mentalidad persa y la árabe; la lengua persa y la árabe; la cultura persa y la árabe; el mazdeísmo y el islam. Todos esos datos objetivos y subjetivos contribuirían posteriormente en el desarrollo de su carrera literaria y traductológica. En este trabajo, no pretendemos estudiar con detalle dicha carrera, sino que nos limitaremos a sus aportaciones a la teoría de la traducción, pese a la dificultad que eso supone. Por una parte, porque es difícil separar los géneros literarios en un caso como este y, por otra, porque los géneros de escritura estaban aún en su fase de construcción inicial. Dicho de otro modo, los géneros no empezaron a definirse en la historia de la cultura árabe-islámica hasta el comienzo del periodo de la “registrografía” cultural que tuvo lugar —según al-Ŷābirī (2001: 197)— inmediatamente después de la muerte de Ibn al-Muqaffa‘ en 759. Aun así, procuraremos centrarnos en la relación intrínseca que la traducción mantiene con la autoría basándonos en las siguientes tres obras del propio Ibn al-Muqaffa‘: *Kalīla wa Dimna* [*Calila*

---

<sup>31</sup> “Plural *kuttāb*. Secretario [...]. La palabra hacía referencia en la Edad Media, tanto a un secretario particular como al funcionario de los departamentos de la administración en todas sus manifestaciones [...]. La función de *kātib* estaba vinculada a la institución del *dīwān* (diván), la cual es en gran medida deudora de las tradiciones administrativas del imperio sasánida y bizantino. [...] Con el advenimiento de los abasíes, el número de *kuttāb* creció y fueron empleados [...] esencialmente iraníes arabizados [...]. Estos tendieron a perpetuar en su descendencia y en sus parientes sus propias funciones que les aseguraban un bienestar y una preponderancia social considerable. De ahí que formasen una especie de casta (situación esta que no dejaría de repetirse a lo largo y a lo ancho del Islam en el transcurso de la Edad Media)” (Maíllo Salgado, Felipe 1996: 134)

e *Dimna*<sup>32</sup>], *al-Adab al-kabīr* [Libro mayor] y *al-Adab al-ṣagīr* [Libro menor]<sup>33</sup>. Primero, porque en ellas nuestro traductor–autor había establecido sus propios pactos traductores y las estrategias que seguir respecto a la escritura y a la lectura de las mismas. Segundo, por su finalidad y por los vínculos temáticos y estilísticos que mantenían entre sí. Todo eso nos lleva a afirmar que estamos ante la traducción comprometida de una literatura emergente cuya finalidad era la adopción de una ética virtuosa para ejercer bien la política.

Las tres obras de Ibn al-Muqaffa‘ citadas procuraban introducir un nuevo género literario en la literatura árabe de la época, basada exclusivamente en la poesía. Dicha literatura consistía en la prosa cultivada en el seno de otras civilizaciones ancestrales que llegaron, a través del persa y del siríaco, a formar parte de la cultura del islam tras la expansión de este. Por eso, Ibn al-Muqaffa‘ decidió ampliar su labor y pasar de ser un secretario de los gobernantes omeyas y abasíes a un traductor–autor libre. Su objetivo era reivindicar unos valores éticos que faltaban en su tiempo, marcado por la inestabilidad y por las conspiraciones que amenazaban incluso su cargo de alto secretario de la élite política. A saber, su relación con los gobernantes —tanto omeyas como abasíes— era una relación inestable, insegura, circunstancial y condicional. Era según al-Ŷābirī:

Una contradicción [...] que refleja la inestabilidad y el conflicto que caracterizaba la vida de secretario<sup>34</sup>. Unas veces era bien recibido, otras considerado como persona ingrata. Ora vivía en una amplia felicidad, ora sufría una preocupación infernal por su propio destino (al-Ŷābirī 2001: 174).

---

<sup>32</sup> Entre las traducciones al castellano de esta obra, destacan la edición de la traducción alfonsí realizada por Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra (1984). Barcelona: Castalia; y la traducción de Marcelino Villegas (1991). Madrid: Alianza Editorial.

<sup>33</sup> Estas dos obras fueron traducidas al castellano por Margarida Castells Criballés y M.<sup>a</sup> Luz Comendador (2018). Madrid: Editorial Verbum.

<sup>34</sup> Llevar a cabo la vida de *al-kātib* era asumir una serie de responsabilidades políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas. ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, secretario del Estado omeya, citó dichas responsabilidades en su discurso dirigido a los secretarios (*al-kuttāb*). Véase Ibn Jaldún, *al-Muqaddima*, s. f. 274-277.

تناقض [...] يعكس ما يطبع حياة الكاتب من تذبذب وتجاذب. فهو تارة مرضي عنه وتارة مسخوط عليه، تارة يعيش في بحبوحة من الراحة، وتارة يعاني من جحيم القلق على المصير.

Es por esta razón por la que Ibn al-Muqaffa‘ dio un giro importante en la vida para dedicarse a la traducción y a la autoría a fin de construir una nueva literatura que tratara sobre la ética y sobre la buena educación, llamada en árabe *adab*<sup>35</sup>. Por lo tanto, sus traducciones eran muy comprometidas y pretendían difundir un mensaje universal, frente a la poesía árabe considerada “exclusiva para los árabes”, como se ha explicado antes con al-Āhiz. Así, la *qaṣīda* dejaría de ser paulatinamente un recurso para representar y traducir la vida social y costumbrista árabe. En efecto, se abrirían nuevos horizontes de escritura gracias a las traducciones que suelen convertirse, según Claudio Guillén, en:

acontecimientos que atestiguan la vitalidad de una literatura emergente, decidida a absorber energías ajenas para poder seguir firmemente su propio camino, o que prueban que dispone de todos los recursos verbales necesarios, o que prueban que no se encuentra aislada [...], o aún más, que compensan con importantes textos traducidos los silencios y las omisiones de épocas pasadas (Guillén 2007: 333).

Por consiguiente, la importancia de las traducciones consiste en transmitir algo considerado antiguo en su cultura de origen y nuevo en su cultura de acogida. Este algo, por su parte,

---

<sup>35</sup> Aunque este término no tiene el mismo sentido en la actualidad, en la época de Ibn al-Muqaffa‘ significaba “dedicarse a ejercicios espirituales e **intelectuales** para elaborar una ética política, social y costumbrista”; “respeto y buena educación”; en su forma verbal, *'addaba* significa “castigar para **obedecer y enseñar lealtad**” (DLAC, entrada: *'addaba* [La negrita es mía]).

También como aparece mencionado en *Vocabulario de historia árabe e islámica*, entrada: *adab*: “En la época abasí, [el término *adab*] restringió su área semántica, tomando en sentido específico de *cultura general necesaria* para desempeñar ciertos oficios o ciertas funciones superiores (propias de los secretarios, visires, etc.)”. Es decir, tener una cultura que engloba la producción intelectual en general.

Por su parte, Margarida Castells (en Ibn al-Muqaffa 2018: 24) afirma que “El término *adab*, pues, pasó a designar también un género literario concreto, ensayístico en principio y que, sin desatender su cometido didáctico, se aplicó a tratar toda suerte de cuestiones de erudición humanística o de divulgación científica, ya fuera en estudios monográficos o en recopilaciones de temática heterogénea”.

aspira a crecer y a luchar contra el aislamiento, primera amenaza para su desaparición total. Asimismo, pretende resucitar y renacer de nuevo gracias a la traducción, que lo moldea en otro contexto sociolingüístico ajeno a los orígenes, tan cerca a veces y tan lejos en otras ocasiones. Las traducciones han de ser consideradas, usando la terminología de Guillén, como parte emergente de todo un movimiento intelectual arraigado en la dinámica interna de la sociedad árabe-islámica. También han de conseguir dar voz a aquello que el traductor creía omitido o ausente, pero que era necesario mencionar en su época. Por lo tanto, como estamos tratando la función de las traducciones, creemos que conviene plantear las dos siguientes preguntas: ¿Cuáles eran las fuentes originales de las traducciones de Ibn al-Muqaffa‘? y ¿cuáles eran sus pactos traductores establecidos para llevar a cabo la operación traductora? Para contestar a ambas preguntas, nos basaremos en las mismas palabras de Ibn al-Muqaffa‘, reflejadas en las introducciones que él mismo elaboró al principio de sus libros-traducciones<sup>36</sup> *Kalīla wa Dimna*, *al-Adab al-kabīr* y *al-Adab al-ṣagīr*. Empezaremos por los dos últimos para averiguar las fuentes originales en las que se basó para, luego, elaborarlos; asimismo, procuraremos tratar el pacto traductor que se encerraba en ellos.

Hasta la actualidad resulta muy difícil afirmar, a ciencia cierta, que se trata efectivamente de traducciones, y la prueba se manifiesta en las sucesivas ediciones y re-ediciones de dichas obras, tanto en lengua árabe como en otras lenguas. De todas las que hemos consultado<sup>37</sup> hasta el momento, ninguna ha puesto ni en la solapa ni en las introducciones de los editores, de los traductores, de los prologuistas o de los críticos textuales que eran libros traducidos al

---

<sup>36</sup> La traducción al castellano de los textos recogidos de *Kalīla wa Dimna* es de Villegas, mientras que la traducción de los textos recogidos de *al-Adab al-kabīr* y de *al-Adab al-ṣagīr* es mía. La tenía hecha antes de la publicación de la versión castellana de ambas obras realizada por Castells y Comendador.

<sup>37</sup> Como, por ejemplo, la edición de la *Obra completa de Ibn al-Muqaffa‘* (1989). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya; o *al-Adab al-kabīr* [Libro mayor] *wa-l-Adab al-ṣagīr* [Libro menor] (1987). Beirut: Dār al-Ṭibā‘a wa-l-Našr. Y con dudas, Margarida Castells menciona en la introducción de la traducción al castellano de *al-Adab al-kabīr* y de *al-Adab al-ṣagīr* que “Ibn al-Muqaffa, en el *Libro Menor*, actuó como simple compilador y—quizás también como adaptador o traductor— de la selección. *De todas formas*, [...] es difícil distinguir el Ibn al-Muqaffa autor del Ibn al-Muqaffa traductor” (en Ibn al-Muqaffa 2018: 55- 56 [La cursiva es mía]).

árabe. Al contrario, el árabe figuraba como si fuera la lengua original y el nombre de Ibn al-Muqaffa‘ aparecía como autor y no como traductor.

### 1.1. Textos de *al-Adab al-ṣagīr*<sup>38</sup>:

#### Texto 1

Todo *adab* se basa en la lógica y esta se adquiere a través del aprendizaje. Su campo semántico ya fue establecido en tiempos remotos y fue recogido o bien aprendido de un imam anterior, de dichos o de un libro. Y aquello demostraba que la gente no creó su origen y no sabía nada de su contenido si no fuera gracias al sabio supremo (p. 283).

وجل الأدب بالمنطق وجل المنطق بالتعلم. ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائها إلا وهو مروى، متعلم، مأخوذ عن إمام سابق، من كلام أو كتاب. وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم.

#### Texto 2

Si a alguien se le ocurriera tomar unas bellas palabras de otros y modificarlas manteniendo su propio contexto [...], debería hacerlo sin añadir nada, ya que el objetivo expresivo había sido alcanzado (p. 284)

ومن أخذ كلاما حسنا عن غيره فتكلم به في موضعه [...], فلا عليه ألا يزداد، فقد بلغ الغاية.

#### Texto 3

He incluido en este libro algunos dichos preservados de la gente que ayudarán a llenar los corazones, a despertar las mentes, a renacer el pensamiento, a entrar en acción y a establecer buenos valores éticos si Dios quiere (p. 285).

وقد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها، وإحياء للتفكير وإقامة للتدبير، ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق إن شاء الله.

Estos tres textos reflejaban de modo implícito las fuentes originales y el pacto traductor que el traductor–autor utilizó y adoptó en esta obra. En el primero, invita al lector a seguir la lógica de las cosas para conseguir el aprendizaje de *adab*. La ciencia, la única ciencia según

---

<sup>38</sup> Recogidos de Ibn al-Muqaffa‘ (1989). *al-Adab al-ṣagīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Ibn al-Muqaffa‘, habría que buscarla en los sabios antiguos y conseguirla a partir de la sabiduría de un “imam”, o del contenido de los dichos y de los libros. Estas tres fuentes de saber compartían el hilo de otra fuente suprema atribuida al sabio supremo (*al-‘alīm al-ḥakīm*). Esta última expresión parece ser un recurso intertextual religioso posiblemente inspirado en el Corán (al ser dos atributos de Dios, Sabio y Versado) o en otras religiones más antiguas. Eso indica que Ibn al-Muqaffa‘ había tenido en cuenta, en esta ocasión, la ética coránica, solo desde el punto de vista retórico, para ejercer su labor de traductor, de autor y de *kātib*. Las demás fuentes, como estaban bajo forma de sustantivos indeterminados (imam, dichos, libro) resulta imposible adjudicarlas a un autor concreto o a una fuente precisa, al menos en la obra que estamos tratando. Por lo tanto, podemos deducir que los textos 1 y 3 encierran una clara intertextualidad entre el discurso de la sharía y el discurso literario de Ibn al-Muqaffa‘. No obstante, al-Ŷābirī fue más allá de lo que se decía en este texto de *al-Adab al-ṣagīr*. En el cuarto tomo de su libro *Crítica de la razón árabe* dedicado a la *ética árabe*, sostuvo que el “imam”, para Ibn al-Muqaffa‘, no tenía nada que ver con el imam de los chiíes, sino que “el imam, para Ibn al-Muqaffa‘, es Kistrā<sup>39</sup> vestido de Abū Ŷa‘far al-Manṣūr al cual va dirigido el discurso de la *Epístola de al-ṣaḥāba*” (al-Ŷābirī 2001: 196) (*al-imām ‘inda Ibn al-Muqaffa‘ huwa Kistrā fī ṭawbi Abī Ŷa‘far al-Manṣūr al-mujāṭab fī Risālat al-ṣaḥāba*).

Efectivamente, no se trata de un “imam” chií, pero esta hipótesis de al-Ŷābirī nos parece demasiado atrevida como para atribuir el objetivo de la obra de Ibn al-Muqaffa‘ a la transmisión del patrimonio sasánida a la lengua árabe. En el primer capítulo de la segunda parte del libro que hemos citado antes, al-Ŷābirī trataba la influencia de la cultura persa en la cultura árabe a través de Ibn al-Muqaffa‘. La misma postura ha tenido Gutas al sobrevalorar que este influjo, en el movimiento de traducción, había sido destacado y claro a través de las

---

<sup>39</sup> Se refiere al último rey sasánida, Kistrā Anū Širwān (531-79 d. C).

campañas ideológicas, sobre todo durante el reino de al-Manṣūr: “The translation would appear to be related to the incipient ‘Abbāsīd cause (*da‘wā*) and to have played a significant role in the ideological campaigns of those groups aspiring to a return to the Sasanian past. Their influence is most visible during the reign of al-Manṣūr” (Gutas 1998: 27). Como se aprecia, la cita pretende situar la traducción en su contexto histórico de acuerdo con los factores ideológicos y políticos del Estado abasí. Pero lo que no se ha podido demostrar es que dicha influencia persa se ejerciera a través de la traducción y sirviera para identificar las verdaderas intenciones de Ibn al-Muqaffa‘. Además, es preciso tener en cuenta que el traductor–autor nunca había mencionado la fuente de sus escritos ni de sus traducciones, excepto la referencia a “los antepasados”, que, a su vez, no deja de ser una fuente ambigua. Ahora bien, lo que se puede observar tanto en *al-Adab al-ṣagīr* como en *al-Adab al-kabīr*, como veremos en el siguiente apartado, es la condensación del contenido de ambos libros. Se trata de fusionar unos recursos que procedían probablemente de varias fuentes elaboradas por “los antepasados”, seleccionadas y traducidas con la finalidad de expresar la variedad de ideas y de convicciones del propio Ibn al-Muqaffa‘.

En el segundo texto, se percibe que el discurso se dirige directamente al lector y al traductor en el sentido de que ambos no son, al fin y al cabo, más que unos reproductores de palabras. Creemos que se trata de una estrategia que seguía Ibn al-Muqaffa‘ para establecer un cierto pacto traductor cuya finalidad era reproducir las palabras. Es decir, el que las leía y las traducía de una lengua a otra debía hacerlo sin añadir nada a la operación reproductora. En ese caso, la traducción se convertía en un proceso en el cual no se debían permitir cambios de sentido ni añadiduras inútiles durante la reproducción de un libro, de unos dichos o de las palabras de un “imam” como hemos observado en el primer texto de *al-Adab al-sagīr*. Por lo tanto, según Ibn al-Muqaffa‘, cuando uno traducía una fuente, lo debía hacer sin pensar en añadir más texto para mejorar lo que ya había sido bien dicho y bien escrito.

En el tercer texto, el traductor–autor mencionó de manera clara y ambigua, al mismo tiempo, la fuente de su traducción o de su propia obra. La claridad de esa fuente consistía en el uso de la partícula (*qad*), que cuando va seguida del verbo conjugado en pasado, expresa la certidumbre; mientras que la ambigüedad estribaba en “los dichos preservados por la gente”. No se especificó de qué gente se trataba, ni en qué tiempo y lugar fueron anunciados o escritos aquellos dichos que se estaban reproduciendo en *al-Adab al-ṣagīr*. Después de esta dicotomía claridad/ambigüedad, Ibn al-Muqaffa‘ procedió a citar los objetivos de dicho libro, que giraban en torno a la ética. Una ética expresada en un estilo retórico, oratorio y epistolar que logró reducir los límites entre la traducción y la autoría. De este modo, se abrieron nuevos horizontes ante la escritura en prosa en lengua árabe basándose en la traducción funcional. Efectivamente, Ibn al-Muqaffa‘ fue coherente en sus planteamientos. Su lógica consistía en las siguientes expresiones que encontramos desde el principio hasta el final de *al-Adab al-ṣagīr*: *kāna yuqāl*: se decía; *‘alā al-‘āqil*: el sensato debe; *qāla rayūhun liḥakīmin*: un hombre dijo a un sabio; *wa qāla*: y se dijo; *ṣadaqa al-qā’ilu*: acertó el que dijo, etc. No obstante, esta coherencia no se notaba desde el punto de vista temático, sabiendo que el tema general fue la ética. Por lo tanto, y según A. Amīn:

Se aprecia en *al-Adab al-ṣagīr* la falta de correlación entre sus temas. El autor es como alguien que se dedicaba a observar diferentes experiencias en diferentes situaciones. Cada vez que encontraba una experiencia la cogía y la ponía en su libro, fuera económica, religiosa o psicológica. También es alguien que leía en varios libros y cada vez que encontraba una palabra que le gustaba la apuntaba. Por eso, encuentras palabras sobre el examen de conciencia y al lado, palabras sobre el amigo; luego, palabras sobre el trato con diferentes clases de gente... Después de muchas páginas encuentras otra vez palabras sobre el amigo y así hasta el final. Además, seguía un método variante en la escritura. A veces escribía algo sin atribuirlo a nadie y otras veces decía: “dijeron los sabios” (Amīn 2011b [1933]: 191).

نلاحظ في الأدب الصغير أنه ليس — في كثير من مواضعه — ارتباط بين حكمه؛ فهي أشبه برجل أخذ يرصد تجارب مختلفة في حالات مختلفة، فكلما عثر على تجربة وضعها،

وإن كانت إحدى التجارب الاقتصادية، والأخرى دينية، والثالثة نفسية، أو كرجل يقرأ في كتب مختلفة، فكما وجد كلمة أعجبه دونها، لذلك ترى كلمة في محاسبة النفس، وبجانبها كلمة في الصديق، ثم كلمة في معاملة الناس بحسب طبقاتهم، [...] ثم بعد كثير من الصفحات تجد كلمة أخرى في الصديق [...] وهكذا. ثم هو مختلف في طريقة التأليف؛ فأحياناً ينشئ الشيء من غير إسناد، وأحياناً يقول: وقالت الحكماء.

De este modo, se deduce que para la elaboración de *al-Adab al-ṣagīr* Ibn al-Muqaffa‘ no se basó en una fuente única sino en varias fuentes o, mejor dicho, en varias voces, incluida la suya. La variedad de fuentes y recursos, en ese caso, se convirtió en una estrategia para enriquecer y condensar el tema —la ética— que se estaba tratando. Es un método que vino para inaugurar la especialización en un nuevo género de prosa escrita en árabe, es decir, perseguir la unidad temática desde el principio hasta el final del desarrollo de un libro sin caer en la digresión. Así pues, llegamos a la conclusión de que el libro es una colección de textos y dichos traducidos y reproducidos, cuya finalidad es transmitir al árabe la ética de los “antepasados” de la sociedad de Ibn al-Muqaffa‘. Una ética basada en aprender de las civilizaciones anteriores para comprobar la autenticidad religiosa de los creyentes y la obediencia de los fieles dentro de la sociedad árabe-islámica.

Pero la pregunta que se plantea a raíz de conseguir esos objetivos consiste en lo siguiente: ¿por qué Ibn al-Muqaffa‘ no especificó de manera explícita cuáles eran las fuentes originales de su traducción? Asimismo, ¿a qué religión y a qué civilización se refería en concreto? En realidad, los textos de *al-Adab al-ṣagīr* y de la producción traductora y literaria de Ibn al-Muqaffa‘, en su conjunto, están prácticamente desprovistos de referencias islámicas o árabes. Dichos textos no hacían referencia ni al Corán, ni al hadiz ni a los dichos árabes, ni a ningún otro aspecto de la tradición cultural árabe-islámica, tanto en la *yāhiliyya* como en el islam. Por ello, nos parece necesario plantear, una vez más, los siguientes interrogantes: ¿acaso no se puede considerar a la producción literaria y traductológica de Ibn al-Muqaffa‘ como una estrategia general para construir una cultura de aspecto árabe-persa en la nueva sociedad

abasí? ¿No se trataría de una estrategia “laica” que pretendía apoyarse en el patrimonio cultural de los “antepasados”? ¿Hasta qué punto podemos considerar la labor de registrar y redactar la cultura árabe-islámica durante el periodo de la “registrografía” cultural como reacción contra ese tipo de estrategias culturales? ¿O es que Ibn al-Muqaffa‘ pretendía demostrar que la verdadera civilización era aquella que se creó antes del islam como vino insinuado en la introducción de *al-Adab al-ṣagīr*?

Asimismo, y de forma paralela, asistimos al silencio metodológico frente a las referencias persas. El traductor–autor no asociaba las palabras con ninguna cultura. Al decir “un hombre sensato” o un “imam” nunca se sabía a qué se refería, ¿al sensato y al “imam” de los musulmanes o de los persas, remontándonos, incluso, a la Persia preislámica? Creemos que la razón que había detrás del hecho de no explicitar las referencias, tanto islámicas como persas, confundía mucho al lector que deseaba aprender *adab*. Pero ese doble silencio intencionado hizo que sus textos, una vez introducidos en la cultura de su tiempo, gozasen de un aspecto absoluto y humanístico, ya que el *adab* fue su principal concepto teórico concebido para resistir a lo largo de todos los tiempos. De este modo, y según A. Lefevre:

Las reescrituras, sobre todo las traducciones, influyen profundamente en la interpenetración de los sistemas literarios, no solo al proyectar la imagen de un escritor o de una obra en otra literatura [...], sino también introduciendo nuevos recursos en el inventario de una poética y preparando el terreno para los cambios en su componente funcional (Lefevre 1997 [1992]: 55).

En el fondo, es lo que Ibn al-Muqaffa‘ pretendía conseguir en *al-Adab al-ṣagīr*. Reproducir lo mejor que se dijo, sin especificar quién lo dijo, ni dónde y cuándo se dijo para crear una nueva prosa árabe, en virtud de los cambios sociales e ideológicos que se estaban viviendo.

## 1.2. Textos de *al-Adab al-kabīr*<sup>40</sup>:

### Texto 1

Los [antepasados] decidieron compartir con nosotros su saber sobre la ciencia de la vida mundana y de la otra vida. Escribieron libros intemporales y crearon dichos útiles que nos ayudaron a superar el peso de las experiencias y la sobrecarga del esfuerzo intelectual (p. 245).

ووجدناهم لم يرضوا بما فازوا به من الفضل الذي قُسم لأنفسهم حتى أشركونا معهم فيما أدركوا من علم الأولى والآخرة، فكتبوا به الكتب الباقية، وضربوا الأمثال الشافية، وكفَّوْنَا به مؤونة التجارب والفتن.

### Texto 2

Efectivamente los [“antepasados”] no dejaron ningún tema sin tratar; fuera sobre maneras de glorificar a Dios —Loado sea— deseando lo que le es propio; fuera sobre lo efímero y lo ascético de la vida mundana; fuera sobre la redacción de toda clase de ciencia, su clasificación, sus divisiones y subdivisiones, [...]; fuera sobre cualquier aspecto relacionado con la ética y con todo tipo de moral.

No quedó prácticamente nada por decir, de mayor o menor importancia, sobre aquellos temas. Pero existían algunas cosas que trataban sobre cuestiones curiosas derivadas de la sabiduría y de los dichos de los “antepasados”. Parte de todo eso constituyó la materia de mi libro que trataba sobre la buena educación que tal vez fuera necesaria para instruir a la gente (p. 246).

ولم نجدهم [أي الأولين] غادروا شيئا يجد واصف بليغ في صفة له غاية لم يسبقوه إليها؛ لا في تعظيم الله —عزَّ وجلَّ— وترغيب فيما عنده، ولا في تصغير للدنيا وتزهيد فيها، ولا في تحرير صنوف العلم، وتقسيم قسمها، وتجزئة أجزائها [...]. ، ولا في وجه من وجوه الأدب وضروب الأخلاق .

فلم يبقَ في جليل الأمر ولا صغيره لقائل بعدهم مقال. وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لصغار الفطن، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم؛ فمن ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا من أبواب الأدب التي قد يحتاج إليها الناس.

---

<sup>40</sup> Extraídos de Ibn al-Muqaffa' (1989). *Al-Adab al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

En estos dos textos de la introducción de *al-Adab al-kabīr*, Ibn al-Muqaffa‘ seguía siendo fiel a sus estrategias de escritura en tanto que secretario, traductor y autor, igual que en *al-Adab al-ṣagīr*. Sin embargo, aquí el autor–traductor era mucho más ordenado en sus planteamientos. Por una parte, había clasificado los contenidos del libro en tres temas fundamentales interrelacionados y precedidos de una introducción: el primero, trataba sobre ética y educación para gobernantes; el segundo, giraba en torno a la amistad con los gobernantes; el tercero, trataba sobre los amigos. Por otra parte, los pactos establecidos con el lector tenían como objetivo subrayar la importancia del modelo ético de los “antepasados” en todos los tiempos. Dicho modelo, idealizado por Ibn al-Muqaffa‘, abarcaba todas las ramificaciones y las derivaciones científicas, religiosas, místicas, éticas y educativas. En lo que concierne a la traducción, el autor–traductor anotó en el segundo texto que fue él mismo el transmisor al árabe de únicamente una parte de los valores a los que acabamos de aludir. Eso sí, omitiendo la procedencia del resto del contenido del libro. Tenía los objetivos muy claros, factor que le empujó a convertir la traducción en una necesidad para establecer los valores éticos en su sociedad a partir de la sabiduría de sus “antepasados”. Pero ¿a qué se debía esa insistencia sobre la transmisión de la ética de esos “antepasados”? Esta cuestión nos lleva a plantear otras dos preguntas para conseguir una respuesta que nos sacará de ese callejón sin salida. Primero, ¿por qué el discurso ético va dirigido a los gobernantes? Segundo, ¿por qué el mismo discurso va dirigido a los amigos?

El tema ético es una constante en Ibn al-Muqaffa‘, no solo en *al-Adab al-Kabīr* sino también en *al-Adab al-ṣagīr* y en *Kalīla wa Dimna*. Se había convertido en una preocupación durante los diez últimos años de su vida, en los que convivió con los gobernantes abasíes. A. Amīn describió así dicha preocupación:

Durante su vida, sus escritos estuvieron marcados por ese tema que tanto le preocupaba. Fue *kātib* de varios gobernantes con los que mantuvo amistad y enemistad. Asimismo, estuvo implicado en el conflicto, en tanto que

asesor y redactor, que hubo entre al-Mansūr y sus tíos. Estaba acostumbrado a este tipo de hechos gracias a las lecturas de las biografías y la traducción de los relatos históricos de los persas. Por eso, no hemos de extrañarnos si escribió mucho sobre eso y si sobresalió en ello (Amīn 2011b [1933]: 191-192).

وقد كان هذا الموضوع يشغل نفسه كثيرا، يتجلى ذلك في أكثر ما كتب، لأن حياته كانت متصلة به، فقد كتب للولادة واتصل بهم، وصادقهم وعادهم. وقد اتصل بالخلاف بين المنصور وأعمامه، وكان ركنا من أركان هذا الخلاف، ومحررا لوقائعه، ومستشارا في أمره، ومنغمسا فيه، وقارنا لمثل هذه الأحداث في سير الفرس، و مترجما لها، فلا عجب إذا أكثر الكتابة فيه، ولا عجب إذا أجاد.

En efecto, la inquietud de Ibn al-Muqaffa‘ no podría deberse a otro factor que no fuera su relación insegura e inestable con los gobernantes. Tenía que reaccionar contra ellos y enfrentarse a aquellos momentos de debilidad por los cuales pasaba de vez en cuando tanto sus relaciones de amistad como su vida laboral-traductora. Su posición cambiaba constantemente para mantenerse en una postura intermedia. Hemos de recordar que fue un caso excepcional que vivió en una época tensa, marcada según el propio Amīn por:

la caída de un Estado y la fundación de otro en el cual debía participar para sentar sus bases. Asimismo, tenía que explicar los defectos de la tradición y de la modernidad presentando su proyecto reformista. Vivía en una continua situación ambivalente entre su propia religión y el deseo de abrazar otra nueva cuyos rituales eran diferentes a los que estaba acostumbrado. Se trataba de una situación de conflicto entre la razón y el corazón; una situación de choque entre las emociones. Le costaba decidir entre la ciencia lógica que había traducido y las tradiciones que había experimentado. Es por eso que necesitaba el apoyo de un verdadero “amigo” (Amīn 2011b [1933]: 192).

دولة تنهار ودولة تقام، وأسس توضع لا بد أن يشترك في وضعها، ويبين عيب القديم والحديث، وما يطمح إليه من إصلاح، وإليه يُفزع في عوامل تضطرم في نفسه بين دين نشأ عليه [...] ، ثم هو يريد أن يتخلى عنه إلى دين جديد له شعائر تخالف شعائر دينه القديم، وله تعاليم تتعارض مع ما ألف. هناك يتنازع العقل والشعور، وهناك تتحارب

العواطف، وهناك يحار بين علم المنطق الذي ترجمه، والتقاليد التي رُبي في أحضانها، فما  
أحوجه في كل ذلك إلى ”الصديق“!

Por lo tanto, la labor traductora de Ibn al-Muqaffa‘ no se quedaría aislada frente a todas estas condiciones objetivas y subjetivas que marcaban la transición política e ideológica del Estado del islam bajo el mandato abasí. El traductor–autor veía la degradación de sus rasgos identitarios, tanto los adquiridos del patrimonio persa como los recibidos de la cultura del islam bajo el reino de los omeyas y de los abasíes. Para redimir esa identidad y darle una forma, Ibn al-Muqaffa‘ hizo uso de la traducción a lo largo de su producción cultural. Para él, la traducción era una herramienta apropiada para reivindicar y transmitir los valores persas<sup>41</sup>, sus propios valores de origen, en tanto que traductor, y moldearlos, en tanto que autor, para darles un color árabe-islámico. Es una estrategia bastante compleja que requiere un amplio conocimiento de ambas culturas, de ambas lenguas, de ambas historias y, en definitiva, de ambas religiones, el mazdeísmo y el islam. Asimismo, dicho método ha de tener en cuenta el legado indio y griego transmitido al persa en su tiempo. Las fuentes que hemos consultado, sobre todo *al-Fihrist* de Ibn al-Nadīm, indican que Ibn al-Muqaffa‘ traducía desde el persa lo que le interesaba de esa cultura, incluida la presencia del sustrato indio y griego. Estamos, entonces, ante traducción sobre traducción o ante lo que podemos llamar la traducción intermediaria, como hemos mencionado antes en el apartado “Mediación de otras lenguas” (pt. I, cap. II, apdo. 2.4.). Por consiguiente, cuando un traductor —como Ibn al-Muqaffa‘— traducía desde una lengua que no fuera la original, seguro que su tarea se estaba ejerciendo en un lejano marco de distancia respecto al texto fuente. Asimismo, el traductor se sometía inevitablemente a las normas y a los gustos de la lengua de partida y a

---

<sup>41</sup> En este marco, cabe señalar también sus traducciones del persa al árabe: *Tārīj mulūk al-furs* [Historia de los reyes de Persia] y *Kitāb ābīn nāma* [Las tradiciones y las leyes de los persas]. Véase A. Amīn, 2011b [1933]: 171.

los de la lengua meta. Superada esta fase, vendría la de influir en el texto de la traducción, y eso era lo que interesaba más al propio traductor. Luego, habría que pasar a una tercera fase que es la del autor, con la finalidad de ampliar su papel de traductor. De ese modo, podría expresarse clara y libremente intentando establecer un método concordante entre la autoría y la traducción. Ese fue el método traductor de Ibn al-Muqaffa', que no era nada fácil seguir con coherencia, pero, a pesar de ello, y —según T. Ḥusayn (2014: 33)— “hace un enorme esfuerzo; acierta en la mayoría de las ocasiones, pero a veces se equivoca” (*yabḍulu yūhdan 'azīman fa-yuwaffaq kaṭīran wa yujṭi'u aḥyānan*). Este acierto consistía en la capacidad retórica que tenía para influir en la vida intelectual de su tiempo, mientras que la equivocación se reflejaba en la falta de compaginar entre la vida política y la vida literaria en una época marcada por el choque entre lo político y lo ideológico.

### 1.3. Textos de *Kalīla wa Dimna*<sup>42</sup>

#### Texto 1

Este es el libro de *Kalīla y Dimna*, obra de ejemplos y relatos compuesta por los sabios de la India con la intención de reunir en ella las expresiones más elocuentes siguiendo la tendencia que ellos mismos sustentaban. Porque los sabios de todas las religiones y lenguas siempre han reflexionado, sirviéndose en ello de toda clase de artificios y con el propósito de liberarse de sus defectos apoyándose en los defectos mismos (p. 84).

هذا كتاب كليلة ودمنة وهو مما وضعته علماء الهند من الأمثال والأحاديث التي ألهموا أن يُدخلوا فيها أبلغ ما وجدوا من القول في النحو الذي أرادوا، ولم تزل العلماء من كل أمة ولسان يلتمسون أن يُعقل عنهم ويحتالون لذلك بصنوف الحيل ويبتغون إخراج ما عندهم من العلل (ص. 68).

#### Texto 2

---

<sup>42</sup> Textos extraídos de *Kalīla wa Dimna*, Dār al-Īl, Tercera edición, Beirut, 2009.

La correspondiente traducción al castellano de los mismos textos es de Marcelino de Villegas (en Benalmocaffa 1991).

Lo primero que conviene a quien leyere este libro es reconocer los procedimientos con que fue compuesto y la finalidad que perseguía su autor al atribuirlo a las bestias... Porque si no lo hiciera no comprenderá el lector lo que [se propone] con esos conceptos y ningún fruto recogerá de ellos ni ningún resultado obtendrá de los artificios incorporados al libro (p. 85).

فأول ما ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجه التي وُضعت له والرموز التي رُمزت فيه وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه عندما نسبه إلى البهائم [...] فإن قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أريد بتلك المعاني ولا أي ثمرة يجتني منها ولا أي نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب (ص. 69).

### Texto 3

Pues igual quien lee este libro sin comprender el contenido, ni conocer cuál es su propósito superficial y cuál el profundo ni aprovechar lo que su escritura y su traza le ofrecen. Igual que aquel hombre a quien regalaron una nuez sana de la que no obtuvo provecho por no cascarla (p. 85).

وكذلك من قرأ هذا الكتاب ولم يفهم ما فيه ولم يعلم غرضه ظاهراً وباطناً لم ينتفع به إلا أن يكسره ويستخرج ما فيه (ص. 70).

### Texto 4

El prudente se cerciora de si va de acuerdo con la suerte y el destino y luego se decide (p. 90).

ويجب على العاقل أن يصدق بالقضاء والقدر ويعلم أن ما كتب سوف يكون (ص. 76).

### Texto 5

Conque la persona prudente que comprende este libro y llega al fondo de la ciencia que contiene debe actuar desde lo que haya aprendido en él para obtener provecho y convertirlo en ejemplo inagotable (p. 86).

ثم إن العاقل إذا فهم هذا الكتاب وبلغ نهاية علمه فيه ينبغي له أن يعمل بما علم منه لينتفع به ويجعله مثالا لا يحيدُ عنه (ص. 71).

### Texto 6

El sabio tiene que empezar ejerciendo su ciencia para corregirse el ánimo; su fin no debe ser adquirir ciencia para ayudar a otros, como el manantial, de cuya agua beben los demás y de la que él mismo no se beneficia. O como el gusano de seda, que es maestro en su industria, pero no obtiene provecho de ella (p. 87).

وعلى العالم أن يبدأ بنفسه ويؤديها بعمله ولا تكون غايته اقتناؤه العلم لمعاونة غيره ونفعه به وحرمان نفسه منه، ويكون كالعين التي يشرب الناس ماءها وليس لها منفعة، وكنودة القز التي تحكم صنعته ولا تنتفع به (ص. 73).

### Texto 7

Conviene que quien consulta nuestro libro tenga como fin no la ponderación de sus bellezas, sino la imitación de los ejemplos que contiene, deteniéndose en todos y en cada uno, y considerando los conceptos para extraer la prudencia que hay en ellos (p. 92).

وقد ينبغي للناظر في كتابنا هذا أن لا تكون غايته التصفح لتزاوريقه، بل يشرف على ما يتضمن من الأمثال حتى يأتي عليه إلى آخره، ويقف عند كل مثل وكلمة، ويُعمل فيها رويته (ص. 79).

### Texto 8

Asimismo, el lector de este libro debe prolongar la reflexión sin hastiarse (p. 93).

وكذلك يجب على قارئ هذا الكتاب أن يُديم النظر فيه من غير ضجر (ص. 80).

### Texto 9

Así, los ignorantes que omiten reflexionar descuidan el contenido de este libro y renuncian a demorarse en los arcanos de sus conceptos, tomando solo la apariencia (p. 93).

وكذلك الجهال على إغفال أمر التفكير في هذا الكتاب والاعتزاز به وترك الوقوف على أسرار معانيه والأخذ بظاهره دون الأخذ بباطنه (ص. 81).

### Texto 10

Conviene saber a quien considera este libro que está organizado de acuerdo con cuatro propósitos. El primero es el que se pretende al ponerlo en boca de animales irracionales, por lo cual se apresuraran a leerlo los jóvenes que gustan de la diversión y lo tendrán en mucho. Tal es la finalidad de las donosas industrias de los animales. El segundo es mostrar las quimeras de los animales con variedad de tintes y colores para hacerlo solaz del corazón de los reyes y para que, por el placer de esas imágenes, lo frecuenten. El tercero es que por la cualidad anterior lo codicien los reyes y jefes, multiplicándose así sus ejemplares para que no desaparezca ni se pierda con el paso de los días. Pintor y copista han de trabajar siempre con provecho en él. El cuarto propósito es el más extremado y se reserva al filósofo (p. 93).

ينبغي للناظر في هذا الكتاب أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض: أحدها ما قصد فيه إلى وضعه على السنة البهائم غير الناطقة من مسارعة أهل الهزل من الشبان إلى قراءته، فتستمال به قلوبهم. لأن هذا هو الغرض بالنوادر من حيل الحيوانات. والثاني إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك، ويكون حرصهم عليه أشد للنزهة في تلك الصور. والثالث أن يكون على هذه الصفة فيتخذها الملوك والسوقة، فيكثر

بذلك انتساخه، ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام، ولينتفع بذلك المصور والناسخ أبداً.  
والغرض الرابع وهو الأقصى وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصةً (صص. 81-82).

Estos textos forman parte de la larga introducción, que incluyó Ibn al-Muqaffa‘ en *Kalīla wa Dimna*, precedida por otro apartado en forma de otra introducción, titulado “Misión de Barzawayhi a la India” añadido a la versión persa (del pahlavi medio) en la cual se basó Ibn al-Muqaffa‘ para elaborar la versión árabe de *Kalīla wa Dimna*. Dicho apartado ponía de relieve el papel decisivo que desempeñó el rey persa Kisrā Anū Širwār, uno de los más importantes reyes de Persia, al enterarse de la existencia de “un libro tesoro” en las tierras de la India. Asimismo, incidía en la decisión de dicho rey de asumir la transmisión de este “tesoro” al pahlavi medio encargando su traducción al mejor sabio de Persia, el médico Barzawayhi. Este apartado sintetiza la historia de la transmisión de *Kalīla wa Dimna* informando de que no se trataba de una tarea fácil. Fue una cuestión bastante compleja que requería muchos esfuerzos por parte del reino de Persia para reconquistar y transmitir la sabiduría india acumulada en este libro.

Después de este breve comentario sobre las circunstancias históricas que marcaron la transmisión del *Kalīla wa Dimna*, volvemos a los textos sacados de la introducción de Ibn al-Muqaffa‘. Nuestro objetivo consiste en analizar las palabras del traductor–autor para alcanzar los límites del método traductor que encierran. Asimismo, trataremos los pactos de lectura que acompañan al proceso de la traducción. Como veremos, los pactos aquí tanto de traducción como de lectura son distintos en comparación con los que hemos visto en *al-Adab al-ṣagīr* y en *al-Adab al-Kabīr*. Son más exhaustivos, muy consistentes y mucho más insistentes. Todos desembocan en una finalidad única: preparar a todo tipo de lector para entender *Kalīla wa Dimna* tal y como se debería entender.

Si nos fijamos en estos textos, todos empiezan por expresiones explícitas de insistencia y obligación: “Lo primero que conviene”; “quien lee este libro sin comprender el contenido”; “El prudente se cerciora”; “Con que la persona prudente”; “El sabio tiene que empezar”;

“Conviene que quien consulta nuestro libro”; “el lector de este libro debe prolongar”; “los ignorantes que omiten”; y, por último, “Conviene saber a quien considera este libro”. Con todo eso, el traductor–autor procuraba establecer un compromiso de lectura, ya que la traducción misma del libro fue un gran compromiso histórico y político. El lector entonces tiene que ser activo y tomar seriamente las palabras del libro para sacar de ellas el máximo provecho a fin de desarrollar su personalidad desde el punto de vista ético y racional. Se ha de entender cuál era “su propósito superficial y cuál era el profundo” hasta convertirlo en un modelo que seguir para adquirir los secretos de la sabiduría oriental.

En el último fragmento, el traductor–autor citó cuatro objetivos que había detrás de la traducción de *Kalīla wa Dimna*: primero, llamar la atención del lector joven poniendo el discurso en boca de los animales; segundo, captar la atención de los reyes poniendo ante ellos la variedad de imágenes simbólicas de los animales; tercero, multiplicar sus ejemplares para mantener su existencia durante todos los tiempos; cuarto, es un propósito reservado al filósofo sin que Ibn al-Muqaffa‘ procediese a comentar en qué consistía este objetivo igual que lo había hecho en los tres primeros. Creemos que el silencio del traductor–autor en ese cuarto punto tal vez fuera el verdadero objetivo de la traducción al árabe de *Kalīla wa Dimna*. Si en los demás fragmentos el discurso había sido dirigido al lector en general, al sabio y al prudente, aquí alcanzó a su punto culminante y llegó al filósofo. Este es el que determina el valor de las palabras sometiéndolas todas a la razón, en la que el conocimiento debía basarse. Esa es la moraleja de *Kalīla wa Dimna* que Ibn al-Muqaffa‘ procuraba transmitir traduciendo; una parábola que nunca expresó de manera explícita en los pactos de lectura que estableció en su propia introducción del libro. Medía meticulosamente las palabras y las asociaba a las experiencias de varios personajes protagonistas de los proverbios, dichos e historias que narraba. Eso demuestra lo difícil que era el uso de un lenguaje directo para transmitir nuevas ideas durante la época de al-Manṣūr, donde tuvo lugar la madurez intelectual del Ibn al-Muqaffa‘ y la traducción del *Kalīla wa Dimna*. Por lo tanto, el traductor–autor pretendía

transmitir este libro incluyendo en él sus propias huellas para que tuviera, en el seno del Estado abasí, el mismo impacto que tuvo antes en la India y en Persia.

#### **1.4. Recepción e impacto de *Kalīla wa Dimna***

Según Muḥammad Ḥasan Nā'il al-Marṣafī (1927: 31), crítico textual de *Kalīla wa Dimna*, no cabe duda de que este libro llegó al lector en diferentes partes del mundo a través de la traducción desde la versión árabe de Ibn al-Muqaffa' elaborada hacia el año 750. Dicha versión constituyó la reproducción de dos versiones anteriores: la original, escrita en sánscrito antiguo, y la persa, escrita en pahlavi medio alrededor del año 570. Como ambas versiones se perdieron, la versión árabe se apropió de la originalidad del libro y, desde luego, de la materia cultural india y persa que había en él. Luego, la versión árabe del libro fue traducida a ambas lenguas —que eran sus lenguas originales— y así la obra se devolvió a sus fuentes originales tras haberse mantenido viva en la lengua árabe. Así la traducción se convirtió en una virtud intelectual y en un archivo cultural cuando se perdían los originales por el motivo que fuera. Esta operación es muy similar a la de las cifras indias también transmitidas por los árabes, por lo que se las conoce habitualmente como cifras arábigas. Según Karl Vossler citado por Villegas (en Benalmocaffa 1991: 15): “Todavía hoy llamamos a nuestros números cifras árabes, a pesar de haber sido en realidad inventados por los indios y corresponder solo a los árabes el mérito de haberlos transmitido”. De ahí que las obras, no solo se asocien a sus propios autores, sino también a los traductores que las transmiten. Esta persistencia de la versión árabe se ha convertido en una fuente referencial para el desarrollo posterior de la prosa árabe durante siglos. Asimismo, se ha convertido en un libro de texto para las instituciones educativas de varios países de habla árabe, tal como explica al-Ŷābirī:

El libro era y sigue siendo un manual escolar. Hasta hace poco, era muy raro encontrar un alumno de escuelas —modernas y tradicionales—, de

universidades —modernas y religiosas— que no hubiera aprendido en él o que no hubiera usado algunos de sus textos para la lectura o para elaborar textos de gramática. Incluso Muḥammad ‘Alī ordenó imprimirlo y utilizarlo como libro de texto en las escuelas modernas de Egipto (al-Ŷābirī 2001: 173).

كان الكتاب وما زال كتابا مدرسيا، وإلى وقت قريب كان نادرا ما تجد متعلما في المدارس الحديثة والتقليدية والجامعات العصرية والدينية لم يتعلم فيه، أو على قطع مقتبسة منه مدرجة في كتب المطالعة والتطبيقات النحوية. وكان محمد علي قد أمر بطبعه وتقريره في المدارس المصرية الحديثة.

En la misma línea, al-Marṣafī comentaba en la introducción de su edición de 1927 que el libro ayudaba a los alumnos a redactar bien en árabe. Por eso, había incluido en el texto una serie de notas explicativas que facilitaban, al lector joven, su lectura y comprensión.

Es cierto que el libro ha desempeñado un papel decisivo tanto en la elaboración de la gramática como en la literatura árabe clásica y moderna. No solo ha transmitido modelos de escritura para aprender a redactar correctamente en árabe, sino que también ha trasladado unos valores educativos y éticos arraigados en la adaptación del patrimonio persa transmitido al árabe por Ibn al-Muqaffa‘. Por otra parte, en la época de al-Ma‘mūn, *Kalīla wa Dimna* ya era un libro de suma importancia que llegó a ocupar el mismo rango que el Corán y a gozar de la misma importancia que el *Pacto de Ardašīr*, como explicó al-Mubarrad (m. 899) (1995: 4): “Al-Ma‘mūn ordenó al maestro de al-Wāṭiq bi-l-Allāh<sup>43</sup> enseñarle a este el Libro de Dios —Altísimo sea—; la lectura del *Pacto de Ardašīr*; y, por último, aprender de memoria el libro de *Kalīla wa Dimna*” (*anna al-Ma‘mūn amara mu‘allima al-Wāṭiq bi-llāh an yu‘allimahu kitāba Allāh ḡalla ismuhu wa an yuqri ‘ahu ‘ahda Ardašīr wa yuḥaffīzahu Kitāba kalīla wa Dimna*). Asimismo, y —según Ibn al-Nadīm (s. f: 424)— el libro fue convertido

---

<sup>43</sup> Noveno califa abasí (g. 842-847).

en poesía por Abān Ibn ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Lāḥiq Ibn ‘Ufayr al-Raqqāṣī, por ‘Alī Ibn Dāwud y por Bišr Ibn al-Mu‘tamid.

En la Edición del *Kalīla wa Dimna* de 1941, Ṭ. Ḥusayn, como editor del libro junto con ‘Abd Allāh ‘Azzām, aludió en la introducción a que:

Este libro contiene la sabiduría de la India, el esfuerzo de los persas y la lengua de los árabes. Por eso, es un verdadero símbolo [...] de unión de la razón oriental, fruto de cooperación, solidaridad y ayuda entre varias generaciones pertenecientes a las naciones de Oriente, pese a sus diferencias.

Los esfuerzos que invirtió Ibn al-Muqaffa‘ en la transmisión del *Kalīla wa Dimna* al árabe no fueron en vano. Asimismo, los esfuerzos de los musulmanes después, por estudiar el libro, corregirlo y revisarlo tuvieron continuidad entre varias generaciones. Cada generación añadía al libro lo que las demás generaciones no pudieron añadir y, así hasta llegar a nosotros. Es por esta razón por la que hemos procedido a agregarle lo que tenemos, igual que lo hicieron nuestros antepasados (Ṭ. Ḥusayn, en Ibn al-Muqaffa‘ 2014 [1941]: 8-9).

ففي هذا الكتاب حكمة الهند، وجهد الفرس، ولغة العرب، وهو من هذه الناحية رمزٌ صادقٌ [...] لهذه الوحدة العقلية الشرقية التي تنشأ عن التعاون والتضامن وتظاهر الأجيال [...] أمم الشرق على اختلافها.

هذا الجهد الذي أنفقه ابن المقفع في نقل "كليلا دمنة" إلى العربية، وهذه الجهود التي أنفقتها المسلمون بعده في درس الكتاب وتصحيحه وتنقيحه والاستفادة منه والانتفاع به لم تذهب سدى، بل لم تنقطع ولم تقف عند حد محتوم، ولكنها اتصلت بين الأجيال، يضيف إليها كل جيل ما قصرت عنه الأجيال الأخرى؛ حتى وصلت إلينا [...] وأخذنا نضيف إليها ما عندنا كما أضاف إليها الذين سبقونا ما كان عندهم.

Lo que indica que el libro de *Kalīla wa Dimna* es una obra desarrollada efectivamente entre la aportación de tres culturas, con independencia de cuál de ellas pese más sobre las otras respecto a sus versiones. El esfuerzo de su traductor–autor consistía no solo en la realización de una mera traducción de las fábulas, sino en elegir y en coleccionar su diversa materia para luego traducirla y convertirla en una obra independiente. Eso quiere decir —según A. Amīn

(1911 [1933]: 205)— que Ibn al-Muqaffa‘ traducía “añadiendo, suprimiendo o cambiando palabras o párrafos enteros” sin dejar huecos estructurales o semánticos. De esta manera, podemos calificar a *Kalīla wa Dimna* de obra maestra y también de traducción maestra de Ibn al-Muqaffa‘. Por lo tanto, por mucho que los investigadores y los estudiosos de *Kalīla wa Dimna* intenten establecer los límites entre la traducción y la autoría del libro, no lograrán establecer claros márgenes entre ambas operaciones. Al contrario, hoy por hoy y de acuerdo con la anterior afirmación de Ṭ. Ḥusayn, se trata de un libro que seguirá su curso natural bajo la sombra de la falta de fuentes científicas que puedan revelar su verdadero rastro. Por consiguiente, el hecho de omitir tácitamente las fuentes referenciales del *Kalīla wa Dimna*, el libro que ha pasado por dos versiones para poder subsistir y persistir en la tercera, se ha convertido en un tema de todos. Cada generación lo recibe, lo reproduce y lo interpreta de acuerdo con sus gustos. Además, no deja de generar polémicas intelectuales, traductológicas y de crítica textual entre los investigadores. Es una obra traductora que ha abierto muchos horizontes y ha acercado varias culturas para consolidar esfuerzos científicos a fin de descifrar el enigma de la sabiduría oriental encerrada en ella. A eso se refirió Ṭ. Ḥusayn, a renglón seguido:

En esta edición, hay otro verdadero símbolo [...] que consiste en la cooperación fructífera entre nuestros sabios orientales que preservan su personalidad y los brillantes sabios de Occidente por sus esfuerzos en la investigación científica [...]. De este modo, el esfuerzo científico se ha convertido en una ventaja, entre todas las naciones civilizadas, fundamentada sobre una verdadera cooperación entre los intelectuales, independientemente de las diferencias que hay entre sus países, sus razas y sus entornos (Ṭ. Ḥusayn 2014 [1941]: 9-10).

وفي هذه الطبعة رمز آخر صادق [...] وهو التعاون المنتج بين علمائنا الشرقيين المحتفظين بشخصيتهم، وبين علماء الغرب الذين برزوا فيما حاولوا من البحث العلمي؛ [...] وأصبح الجهد العلمي حظًا شائعًا بين الأمم المتحضرة جميعًا، قوامه التعاون الصادق بين العلماء مهما تختلف أوطانهم وأجناسهم وبيئاتهم.

Recapitulando, la obra literaria de Ibn al-Muqaffa‘ inauguró un nuevo proyecto de escritura basado en la traducción como herramienta útil para dirigirse indirectamente a la élite política de su tiempo. Hemos procurado determinar, en una época previa a las teorías traductológicas de al-Īāhiz, los límites entre el proceso traductor y autorial en dicha obra apoyándonos en las introducciones paratextuales del propio autor. Luego, hemos detectado que los pactos traductores que Ibn al-Muqaffa‘ pretendió establecer con el lector tenían el objetivo de ayudar a este a asimilar un nuevo género literario narrativo llamado *adab*. Esta nueva experiencia literaria disfrazada de traducción logró influir en la sociedad de su tiempo transmitiendo al árabe el patrimonio de otras culturas ancestrales marcadas por el esplendor persa, griego e indio. Si ha sido difícil establecer los orígenes de *al-Adab al-ṣagīr* y *de al-Adab al-kabīr*, si es que se trata de traducciones, está claro que estas obras representaban un verdadero refugio para la voz narrativa que no ha cesado de defender la libertad personal, política y religiosa. En este caso, Ibn al-Muqaffa‘ logró convertir la traducción en un espacio abierto para reconsiderar la cultura de sus “antepasados” persas dentro de la cultura árabe-islámica; y, también en una escuela de la prosa artística y en un arquetipo que influiría en el futuro de la prosa árabe en general.

## **2. Ḥunayn Ibn Ishāq**

### **2.1. Las aportaciones de Ḥunayn Ibn Ishāq<sup>44</sup>**

Ḥunayn Ibn Ishāq (m. 873) fue considerado uno de los más importantes traductores al árabe de la ciencia medicinal de la Antigua Grecia. Gracias a la claridad y a la seguridad de sus traducciones, sobre todo de Hipócrates y de Galeno, los médicos musulmanes de la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente, pudieron convertirse, en épocas posteriores, en verdaderos sucesores de los griegos. Nació en al-Ḥīra y era descendiente de los árabes que

---

<sup>44</sup> Para elaborar este apartado, nos hemos basado en *EI* y en *EAU*, entrada “Ḥunayn Ibn Ishāq”.

habían abrazado el cristianismo y que durante la expansión del islam pertenecían a la iglesia nestoriana siria. Desde su juventud mostró interés por cuatro lenguas: el siríaco, el árabe, el griego y el persa. Cuando se instaló en Bagdad, traducía más al siríaco que al árabe porque al principio tenía dificultades para traducir al árabe, lengua que no disponía todavía de suficiente terminología como para que se llevara a cabo la compleja operación traductológica que requerían la medicina y la filosofía griega. Según Salustio Alvarado Socastro:

Solía [Hunayn] traducir las obras griegas al siríaco, y luego del siríaco al árabe, a menos que encargara esto a alguno de sus colaboradores o discípulos. Hunayn prefería al siríaco para la traducción inicial, a causa de la riqueza de esta lengua en términos científicos y eruditos, en comparación con el árabe de esta época (Alvarado Socastro 1986: 8).

Efectivamente, estamos en la primera fase del proyecto traductor que el futuro traductor pretendía llevar a cabo con herramientas lingüísticas en proceso de construcción. Por eso, era obvio que Hunayn elegía primero traducir del griego al siríaco, su lengua materna. En esta misma línea, y, relacionando la lengua con la cultura, al-Ŷamīlī destaca que:

Hunayn y su equipo de traductores seguían ese método en sus traducciones por varios motivos; entre ellos, estaba el deseo de difundir a gran escala la lengua siríaca y de enriquecer el patrimonio siríaco con conocimientos científicos del legado griego, de modo que su lengua adquiriera un valor superior al de la lengua original (al-Ŷamīlī 1986: 42).

كان وراء اتباع حنين وجماعته هذه الطريقة في ترجماتهم عدة دوافع منها: رغبة حنين وجماعته في نشر لغتهم السريانية على نطاق واسع، كذلك العمل على اغناء التراث السرياني بعلوم ومعارف التراث اليوناني الأمر الذي يكسبها أهمية فوق الأهمية الأصلية.

Este valor trascendental del siríaco no solo consistía en que este fuese superior al griego, sino además en que el árabe dependiese de él como idioma intermediario en la operación traductora. En este sentido, la cultura siríaca procuraba apropiarse de la cultura griega a través

de la traducción buscando para sí misma una posición de equilibrio y de estabilidad en el mundo árabe-islámico de entonces.

El historiador Lucien Leclerc —citado por Edward Granville Browne (1986: 29) en la versión árabe de su libro dedicado a la medicina árabe— añadió otra razón relacionada estrictamente con la demanda del entorno cultural religioso siríaco o árabe. Así pues, se traducía al siríaco si la traducción estaba destinada al lector cristiano, y al árabe cuando lo estaba para el lector musulmán.

Junto con su equipo, se podía considerar a Ḥunayn como fundador de las primeras líneas teóricas y metodológicas en el ámbito de la traducción al árabe en su fase clásica. Había estudiado medicina y fue médico de varios califas abasíes entre los que destacó al-Mutawakkil (g. 847-861). Hemos de recordar también que había mantenido vínculos, como médico y como traductor, con otros ocho califas abasíes: al-Ma'mūn (g. 813-833), al-Mu'taṣim (g. 833-842), al-Wāṭiq (g. 842-847), al-Muntaṣir (g. 861-862), al-Musta'īn (g. 862-866), al-Mu'tazz (g. 866-869), al-Muhtadī (g. 869-870) y al-Mu'tamid (g. 870-872).

A Ḥunayn se le atribuyó, junto con su círculo de traductores, un considerable número de obras que abarcaban diversas disciplinas como la medicina<sup>45</sup>, la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la magia o la fisionomía. Entre las más destacadas, citamos la siguiente selección elaborada por J. Delisle y J. Woodsworth:

Hunayn et ses nombreux collaborateurs auraient traduit, ou retraduit à partir de versions arabes ou syriaques plus anciennes, un grand nombre d'œuvres importantes: de Platon, *Les dialogues* et *La République*; d'Aristote, *La Logique*, aussi connue sous le nom de *L'Organon* et dont le corpus comprend, entre autres, *Les Catégories*, *Les Topiques*, *Les Analytiques* et *La Métaphysique*; de Porphyre (234-305), un des principaux fondateurs du

---

<sup>45</sup> Para más información sobre sus libros traducidos en el campo de medicina, véase el largo texto epistolar que Ḥunayn mandó a 'Alī Ibn Yaḥyā informándole de la obra de Galeno, tanto la traducida al siríaco o al árabe como la no traducida: Badawī 1981: 149-179.

néoplatonisme, *L'Isagoge*, une introduction aux *Catégories* d'Aristote; et, enfin, *Le Livre des causes* (*Liber de causis*), qu'on attribuait a Aristote au Moyen Âge, mais que s'inspire en fait des *Éléments de théologie* du dernier grand philosophe néoplatonicien grec, Proclus (412-485) (Delisle y Woodsworth 1995: 121).

Siguiendo los pasos de los demás traductores nestorianos, Ḥunayn procuró eliminar de sus traducciones cualquier huella del paganismo, sustituyendo este por la creencia monoteísta. Por eso, no podemos hablar de traducciones propiamente dichas, sino más bien de adaptaciones que solían tener en cuenta, como hemos visto antes con Lucien Leclerc, la cultura cristiana o islámica de los respectivos destinatarios de la traducción.

Muchos de sus libros, sobre todo de medicina, estaban formulados como pregunta y respuesta. Se trata de una característica explicativa e interpretativa original de la iglesia nestoriana de la época. Sus principales obras en esa área eran *al-Masā'il fī al-ṭib* [Cuestiones de la medicina] y *Kitāb al-madjal fī al-ṭib* [Libro de introducción a la medicina], dos obras que trataban sobre la medicina genérica, sobre todo desde el punto de vista didáctico; y el *Kitāb al-'aṣr maqālāt fī al-'ayn* [El Libro de los diez tratados sobre el ojo]. Por lo tanto, la producción traductora de Ḥunayn fue variada y abundante. A este respecto, Max Meyerhof manifestó en su libro *The Book of Ten Treatises on the Eye ascribed to Hunayn Ibn Ishaq* que:

A partir de una lista establecida por el propio Ḥunayn y completada por uno de sus discípulos, se puede colegir que tradujo 95 escritos de Galeno al siríaco y 39 al árabe, además de la revisión y corrección de los que sus discípulos tradujeron al siríaco, que suben a 6, y al árabe que suben a 70. Además, corrigió más de 50 libros que fueron traducidos al siríaco por Sergio de Ra's al-'Ayn, Ayyūb al-Rahāwī y otros que le precedieron (Meyerhof, en Alvarado de Socastro 1986: 9).

Teniendo en cuenta estos datos biográficos e historiográficos, analizaremos, a continuación, la figura traductológica de Hunayn Ibn Ishāq desde una perspectiva crítica. Pero antes, haremos hincapié en las duras pruebas a las que se sometió esta figura en la corte abasí antes de convertirse en su médico y en su traductor de referencia.

## 2.2. El califa al-Mutawakkil y la *miḥna*<sup>46</sup> de los intelectuales

La traducción científica empezó a sentar sus verdaderas bases en el seno del Estado abasí gracias a la labor sistemática de Hunayn Ibn Ishāq junto con su equipo de traductores. Dicha labor no podría haber llegado hasta donde llegó si no hubiera contado con la estabilidad política que marcó el periodo de su elaboración, en comparación con los inicios turbulentos del Estado abasí. Durante el reinado de los nueve califas, citados en el apartado anterior, la actividad traductora de Hunayn pudo convivir con las corrientes ideológicas que circulaban en la época, pese a los giros drásticos que se habían dado en el tejido del pensamiento árabe-islámico. Antes del reinado de al-Ma'mūn, predominaba la cultura de los *salaf*, en fase de construcción y basada en el hadiz y en la interpretación del Corán. Sin embargo, durante el mandato de dicho califa y de sus sucesores —al-Mu'taṣim y al-Wāṭiq— prevalecía el pensamiento religioso mu'tazilí basado en la razón griega, cuya gran parte ya había sido transmitida a la cultura árabe-islámica. Varias fuentes escritas en árabe o en otras lenguas consideraron, por unanimidad, a los tres califas como primeros innovadores del pensamiento

---

<sup>46</sup> Como aparece mencionado en *Lisān al-'arab* de Ibn Manẓūr: Prueba de sufrimiento a la cual se someten los intelectuales a causa de sus opiniones, perseguidos por algunos gobernadores del islam.

En la *EI*, la *miḥna* se ha definido como procedimiento adoptado por el califa al-Ma'mūn y oficialmente aplicado por sus dos sucesores inmediatos, con la finalidad de imponer la tesis de la creación del Corán y perseguir a los opositores tradicionalistas ortodoxos a los principios del mu'tazilismo. Para más información, véase M. Hinds 1990: 2-6).

Por su parte, al-Ābirī (2000: 65-66) considera la *miḥna*, en su libro *La situación de los intelectuales en la civilización árabe* dedicado especialmente a la “*miḥna* de Aḥmad Ibn Ḥanbal y a la *nakba* de Averroes”, como un género literario llamado *adab al-miḥan* que forma parte de la tradición árabe-islámica. En general, dicho género procura narrar la *miḥna* en sí, sus causas y sus consecuencias históricas. Su finalidad principal consiste en exhortar exponiendo la autoridad legal y religiosa del intelectual apoyado por las masas (*al-'amma*), frente a la autoridad del sultán que procura mantener orden acabando con cualquier intento de rebelión.

religioso y, por consiguiente, como primeros mandatarios revolucionarios frente a la cultura de los *salaf*. No obstante, durante el reinado de al-Mutawakkil, en el que Ḥunayn alcanzó su madurez traductológica, asistimos a una vuelta radical hacia la misma cultura de los *salaf*. Según apuntaban varios historiógrafos, se trataba de un cambio que perfiló el inicio del final del pensamiento religioso mu‘tazilí. A eso se refirió al-Ṭabarī en el siguiente texto:

Cuando murió al-Wāṭiq, su sucesor al-Mutawakkil ordenó a la gente dejar de lado las polémicas ideológicas que caracterizaban al reinado de los tres califas anteriores: al-Ma‘mūn, al-Mu‘taṣim y al-Wāṭiq. Asimismo, ordenó a los eruditos religiosos difundir el hadiz y la sunna (al-Ṭabarī, en al-Saḡyānī 1427 de la hégira: 623).

قضى الواثق نحبه وقام مقامه المتوكل وأمر الناس بترك النظر والبحث والجدال وترك ما كانوا عليه في أيام الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتمد والواثق، وأمر شيخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة.

Este fue el primer impacto que recibió el movimiento intelectual mu‘tazilí por parte del califa al-Mutawakkil, quien cerró prácticamente los canales de debate entre los ulemas de la sunna y los intelectuales mu‘tazilíes, que solían ganar las polémicas existenciales basándose en la razón griega. En realidad, el reinado de al-Mutawakkil se solía asociar con el periodo de la *miḥna*, prueba dura a la cual se sometieron los intelectuales del movimiento mu‘tazilí por defender la idea de la creación del Corán. A pesar de ello, y según A. Amīn, los intelectuales mu‘tazilíes ayudaron a convencer a los pueblos de otras culturas y religiones de la credibilidad del islam como religión monoteísta. En este marco, afirmó que:

Los abasíes abrieron las puertas a los judíos y a los cristianos y les permitieron trabajar en medicina y en otras ciencias, así como en la traducción al árabe [...]. Se admitió igualmente debatir sobre cuestiones más precisas y muy profundas. Ante esa situación, los eruditos del hadiz y los alfaquíes se vieron incapaces de enfrentarse a sus adversarios. La habilidad en los textos no era suficiente para convencer a los que no reconocían el islam con solo citar una aleya o un hadiz, sino que estos

necesitaban pruebas racionales sobre la existencia de Dios o sobre la profecía de Muḥammad [...]. Todos estos maniqueístas, judíos y cristianos se apoyaron en la filosofía y en la razón griega para justificar la veracidad de sus doctrinas [...]. Y para responderles, fue necesario usar sus propias herramientas y conocer profundamente sus doctrinas. Así pues, se tenía que responder a una prueba racional mediante otra prueba racional para proteger a los musulmanes frente a sus ataques ideológicos. En aquella época, nadie fue capaz de asumir el peso de esa misión excepto la mu‘tazila (Amīn 2011b [1933]: 844-845).

قَرَّبَ العباسيون اليهود والنصارى واستخدموهم في الطب وغير الطب، وكفروهم الترجمة إلى العربية [...] وأبيح الجدل والمناظرة في أدق المسائل وأعمقها، ولم يكن المحدثون والفقهاء يستطيعون أن يقفوا أمامهم، لأن المحدثين وأمثالهم مهرة في النصوص، والذي ينكر الإسلام لا يقتنع بمجرد ذكر آية أو رواية حديث، إنما يريدون دلائل عقلية على وجود الله وعلى نبوة محمد [...] وكان هؤلاء جميعًا من ثنوية ويهود ونصارى قد تسلحوا بالفلسفة اليونانية، واستخدموا منطقها فكوّنوا منه براهين على مذاهبهم، [...] فكان لا بد لمن يقتنعهم ويرد عليهم أن يتسلح بسلاحهم، وأن يكون على معرفة تامة بأساليبهم وأسرار مذاهبهم، فيقرع حجة عقلية بحجة عقلية، ويحمي المسلمين من هجومهم [...] فلم يقم بهذه المهمة، ويحمل هذا العبء في ذلك العصر إلا المعتزلة.

Ciertamente, la mu‘tazila eligió el camino de la razón para convencer y generó infinitas polémicas entre los propios musulmanes, por una parte y, por otra, entre estos y los demás pueblos que profesaban otras religiones. Según Amīn, la batalla intelectual entre las distintas culturas se hacía apoyándose cada una en la razón griega interpretada desde diferentes ángulos para defender una manera de ver el mundo y diseminar las ciencias, en medio de la diversidad cultural de la sociedad abasí de la segunda mitad del siglo IX.

En ese nuevo horizonte intelectual marcado por la hegemonía de la cultura de los *salaf*, y por las persecuciones ejercidas sobre los eruditos partidarios del pensamiento racional, de igual modo que lo fueron los eruditos de la sunna durante el reinado de al-Ma‘mūn, el movimiento traductor dirigido por Ḥunayn Ibn Ishāq debía adaptarse estrictamente a las instrucciones políticas de la corte de al-Mutawakkil. Por eso, el ejercicio de la *miḥna* alcanzó al “jeque de los traductores”, que tenía que vivir su propia *miḥna*. En la época, los cambios políticos e

ideológicos afectaban de manera directa a los traductores y a los secretarios, tanto de la corte omeya como de la abasí. En este contexto, cabe recordar la *miḥna* de ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib y de Ibn al-Muqaffa’, que acabaron en un destino fatal. El primero acudió al patrimonio persa para salvar al Estado omeya; y el segundo acudió al mismo patrimonio para apoyar al Estado abasí, reivindicando al mismo tiempo sus señas de identidad persa.

La propia *miḥna* de Ḥunayn fue distinta en comparación con la de las figuras que acabamos de citar. Ḥunayn, como adalid de los traductores, mantenía fuertes vínculos con al-Ma’mūn, al-Mu‘taṣim y con al-Wāṭiq, califas de ideología mu‘tazilí. Los campos principales de su trabajo traductor consistían en la transmisión al árabe de la filosofía y de la medicina desarrolladas en la Antigua Grecia.

Asimismo, en tanto que médico y traductor, estableció relaciones amistosas y profesionales con varias personalidades políticas, intelectuales y religiosas de Bizancio. Por lo tanto, sus relaciones internas y externas constituían un factor de desconfianza y de amenaza indirecta para el propio califa al-Mutawakkil. Para comprobar su confianza, y según varias crónicas, este le mandó preparar un veneno para acabar con la vida de un enemigo a cambio de una gran recompensa económica, pero Ḥunayn se negó cumplir con la orden del califa en varias ocasiones y así acabó en la cárcel. Después de un año de retención, el califa le volvió a preguntar el porqué de resistir todo ese tiempo sin obedecer a sus órdenes. Ḥunayn —según contó Ibn Abī Uṣaybi‘a en su *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* [Clasificación de las generaciones de médicos]— le contestó:

Eran dos cosas ¡oh príncipe de los creyentes!: la religión y el oficio [...]. La primera nos ordena profesar el bien y ser bondadosos con nuestros compañeros y nuestros amigos, hasta incluso con nuestros enemigos [...], sin embargo, la segunda nos prohíbe dañar a las personas y nos incita a ayudarlas. Aun así, la misión de los médicos ante Dios consiste en no suministrar nunca un medicamento mortal a las personas, ni tampoco hacerles sufrir. Por eso, no pienso nunca en desobedecer a ambas cuestiones

mencionadas en las dos religiones. Nunca mataré a alguien (Ibn Abī Uṣaybi‘a 1882: 188).

شيان يا أمير المؤمنين، الدين والصناعة [...] . الدين يأمرنا بفعل الخير والجميل مع أعدائنا فكيف أصحابنا وأصدقائنا [...] ، والصناعة تمنعنا من الإضرار بأبناء الجنس لأنها موضوعة لنفعهم ومقصورة على مصالحهم ومع هذا فقد جعل الله في رقاب الأطباء عهدا [...] أن لا يعطوا دواء قتالا ولا ما يؤذي. فلم أر أن أخالف هذين الأمرين من الشريعتين ووطنت نفسي على القتل.

La respuesta inteligente y ética de Ḥunayn basada en las enseñanzas de *al-šarī‘atayn* (ambas religiones) fue exactamente lo que buscaba el califa al-Mutawakkil. Por una parte, el médico–traductor fue sometido a dicha *miḥna* para ganar la confianza de la corte abasí y, por otra, para continuar ejerciendo sus actividades profesionales, requeridas necesariamente, contando con suficiente apoyo político y económico de la misma corte.

Por otra parte, si Ḥunayn se salvó de su *miḥna* de la manera que acabamos de explicar, otros intelectuales y mecenas de la traducción perdieron la vida, como era el caso del poeta visir Ibn ‘Abd al-Malik al-Zayyat. Ibn al-Nadīm (s. f: 177) señaló que este personaje fue visir en el reino de tres califas abasíes: al-Mu‘taṣim, al-Wāṭiq y al-Mutawakkil, quien mandó matarlo a los cuarenta días de haberlo nombrado visir.

### 2.3. Ḥunayn y la cúspide de la traducción científica

Ḥunayn Ibn Ishāq es una figura multidisciplinaria porque era médico, lingüista y traductor. En este apartado nos interesa en tanto que traductor y médico que supo cómo poner su experiencia médica al servicio de la traducción y su experiencia de traductor al servicio de la medicina. Asimismo, mantenía vínculos con otros traductores de su especialidad y de otras disciplinas, como las matemáticas, la astronomía o la lógica. Ḥunayn logró hacer de la traducción un trabajo de grupo dentro y fuera de *Bayt al-ḥikma*. Según —explicó Ibn al-Nadīm (s. f: 348-352)—, Ḥunayn traducía del griego al siríaco, mientras que Ḥubayš, Yaḥyā Ibn ‘Addī y otros lo hacían del siríaco al árabe. El primero se encargaba de la revisión y a

veces traducía directamente del griego al árabe. En este contexto, Salama-Carr afirmó en su estudio *La traduction à l'époque abbasside* que:

Ḥunayn et son élève Ḥubayš, de même d'ailleurs que son fils Ishāq, sont tous médecins et nous avons vu que Ḥunayn est souvent classé comme tel par les historiographes et qu'il exerça d'ailleurs la médecine, notamment comme praticien du calife al-Mutawakkil, et rédigea des manuels à l'intention des étudiants en médecine. Tābit Ibn Qurra était mathématicien et astronome et Ibn Juljul rapporte qu'il écrivit plusieurs ouvrages dans le domaine de la logique, de l'astronomie et des mathématiques (Salama-Carr 1990: 37).

De acuerdo con esa dinámica, y antes de dedicarse a la traducción, el traductor debe ser especialista al menos en una disciplina científica. La traducción se ejerce en medio de una relación de interdependencia entre la operación traductora y la especialidad en la disciplina científica, objeto de dicha operación transmisora. Además, el traductor debe tener en cuenta la interdependencia que suele haber entre algunas disciplinas científicas, como los lazos que pueden vincular la medicina a la filosofía. A eso se refirió Salama-Carr en otra ocasión, cuando planteó esta pregunta retórica: “Galien n'avait-il pas formulé la dépendance de la médecine par rapport à la philosophie et les liens étroits entre ces domaines? Son traité *Le bon médecin doit être philosophe* fut d'ailleurs traduit en syriaque et en arabe par Ḥunayn” (1990: 41). La traducción científica entonces requiere, aparte de dominar dos lenguas para realizar la operación transmisora, un amplio conocimiento de la materia científica. Normas que responden a las condiciones establecidas por al-Ŷāḥiẓ y tratadas en el apartado<sup>47</sup> dedicado a la definición de la traducción según las fuentes árabes. En este contexto, recordamos que al-Ŷāḥiẓ y Ḥunayn formaban parte de la misma generación fundadora de las

---

<sup>47</sup> Véase (I pt., I cap., apdo. 3).

primeras teorías de la traducción a partir de la segunda mitad del siglo IX, sin olvidar, por supuesto, las aportaciones de Ibn al-Muqaffa' en el ámbito de la traducción literaria.

#### **2.4. Metodología traductológica de Ḥunayn**

Ḥunayn es un traductor que pertenecía al círculo de traductores de Bagdad, vinculado a la Casa de la Sabiduría. Ejercía su actividad de traductor y de intelectual junto con las demás figuras de la época. En la biblioteca de dicha Casa, se seleccionaban libros de varias disciplinas y se traducían al árabe bajo la supervisión directa de la institución califal abasí. Los responsables de esta selección procuraban seguir un método pragmático en las traducciones y dejaban a Ḥunayn la responsabilidad de traducir y de elegir a los traductores que colaborarían con él. Para formar parte del equipo de traductores, se debía contar con el dominio de las lenguas y disponer de un buen conocimiento científico. En la bibliografía que hemos consultado, prácticamente ninguna referencia trata sobre la formación traductológica de los traductores, sino sobre el aprendizaje del griego. Según Meyerhof, citado por Badawī (1940: 58), ese aprendizaje se hacía generalmente en los monasterios. Por consiguiente, si hemos mencionado al principio de este párrafo el círculo de traductores de Bagdad es para evitar hablar de la escuela de Bagdad, igual que hicieron varias fuentes bibliográficas, escritas tanto en árabe como en otras lenguas, en especial las de al-Dubyān y de Salama-Carr citadas en esta investigación. Se trata más bien de un centro de producción de traducciones y no de una escuela cuya especialización era pedagógica. Por eso, podemos decir que la traducción en la época abasí era un oficio que se conseguía de manera autodidacta y que se heredaba de generación en generación, o de una empresa familiar, como fue el caso de Ḥunayn con su hijo Ishāq y con su sobrino Ḥubayš. Por consiguiente, la traducción en la época de Ḥunayn era un acto más práctico que teórico o pedagógico, pese al desarrollo de la organización de la actividad traductora que gozaba de méritos sociales y políticos. Entonces, podemos afirmar, según postula Gutas que la *Bayt al-ḥikma*:

It was a library, most likely established as a “bureau” under al-Manṣūr, part of the ‘Abbāsīd administration modeled on that of the Sasanians. Its primary function was to house both the activity and the results of translations from Persian into Arabic of Sasanian history and culture [...]. Under al-Ma’mūn it appears to have gained an additional function related to astronomical and mathematical activities (Gutas 1998:58).

Por otra parte, al-Qifṭī (m. 1248) expuso en su libro *Ijbār al-‘ulamā’ bi’ajbār al-ḥukamā’* [Información para los sabios de la sabiduría de los filósofos] que Ḥunayn, tras haber superado con éxito la prueba de traducción y haber ganado la confianza de la corte abasí:

Fue elegido [Ḥunayn] por al-Mutawakkil ‘alā Allāh para ser su médico y para supervisar la tarea traductora de grandes expertos en traducción como Esteban Ibn Basīl, Mūsā Ibn Jālid al-Turḡumānī y Yaḥyā Ibn Hārūn [...]. Fue brillante en traducción y se encargó de descifrar los significados de los libros de Hipócrates y de Galeno; los resumió de la mejor forma aclarando sus contenidos. Asimismo, fue autor de varios libros cultos. Estudió y clasificó los libros de Galeno siguiendo el método de la escuela de Alejandría basado en pregunta-respuesta (al-Qifṭī 2005: 132).

كان المتخير له المتوكل على الله وجعل له كتابا نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا كاصطفن بن بسيل وموسى بن خالد الترجماني ويحيى بن هارون وخدم بالطب المتوكل [...] وكان جليلا في ترجمته، وهو الذي أوضح معاني كتب أبقراط وجالينوس ولخصها أحسن تلخيص وكشف ما استنطق منها. وله تأليف بارعة منقفة وعمد إلى كتب جالينوس فاحتذى حذو الإسكندرانيين وصنفها على سبيل المسألة والجواب.

Por lo tanto, gracias a su formación multidisciplinaria, Ḥunayn se convirtió en una incontestable autoridad científica y en supervisor de cualquier traducción que saliera de su equipo. De acuerdo con al-Qifṭī, que calificó su obra traductora de solemne, Ḥunayn transgredió los métodos traductológicos tradicionales que se basaban a menudo en la literalidad o en la oralidad. Sus aportaciones consistían en esclarecer los contenidos de los textos y resumirlos para responder a los objetivos pragmáticos de la ciencia y convertir la misma operación traductológica en un objetivo en segundo plano. Esta transgresión liderada

por Ḥunayn constituía, a nuestro parecer, un giro innovador en la trayectoria de la operación traductora elaborada tanto en Damasco como en Bagdad en tiempos anteriores. Asistimos a la introducción del método científico en la traducción basado en los avances logrados por la escuela de Alejandría en el campo de la traducción científica. Esta innovación ocurrida en el rumbo de la operación traductora tuvo sus antecedentes en el cambio ideológico que marcó el pensamiento árabe-islámico tras la hegemonía de la cultura de los *salaf* que volvió a controlar de nuevo los entornos intelectuales bajo el califato de al-Mutawakkil. No obstante, eso no implicaba que hubiera una ruptura total aparecida de repente para restringir la libertad intelectual que enriqueció los horizontes de la traducción. Por mucho que el pragmatismo científico intentara controlar la apertura intelectual del pensamiento árabe-islámico a través de la traducción, resultaría imposible establecer fronteras entre la medicina y la filosofía en cualquier proyecto de traducción durante el s. IX. A continuación, trataremos las estrategias seguidas por Ḥunayn para elaborar dicho método. Y para conseguir este objetivo, nos centraremos en las mismas palabras del traductor recogidas en varias obras suyas que trataremos en el siguiente apartado dedicado al método que seguía Ḥunayn en la traducción.

## **2.5. El método científico aplicado a la traducción**

### **2.5.1. Crítica textual**

Ḥunayn Ibn Ishāq destacó por su método traductor innovador basado en tres fases: la crítica textual y el establecimiento del texto, la operación traductológica y la revisión del texto meta. Antes de empezar la crítica textual, se ocupaba personalmente de buscar los manuscritos objeto de traducción, una tarea que no resultaba fácil porque requería efectuar desplazamientos de una región a otra. Por ejemplo, cuando necesitaba traducir un libro de Galeno sobre la localización de las enfermedades, tenía que buscarlo por diferentes lugares. Él mismo afirmó en su *Risāla* [Epístola] enviada a ‘Alī Ibn Yaḥyā sobre sus traducciones de los libros de Galeno editada por Badawī que:

En nuestra época, ninguno ha podido conseguir una copia completa en griego de *Kitāb al-burhān* [Libro de la demostración]. Tanto Gabriel como yo hemos insistido mucho en tenerlo. Lo he buscado en la península arábiga, en prácticamente toda la región de *al-Šām*, en Palestina, en Egipto hasta llegar a Alejandría. Solo he podido encontrar la mitad del *Libro* en Damasco. Pero eran tratados incoherentes e incompletos [...]. Al principio no quería empezar la traducción hasta no acabar primero la lectura del *Libro*. Más tarde, traduje al siríaco lo que había encontrado; una parte del segundo tratado; una gran parte del tercero; la primera mitad del cuarto; y el noveno, excepto el inicio que se había perdido. En cuanto a los demás tratados, los he encontrado todos, excepto la parte final del decimoquinto. Así pues, ‘Īsā Ibn Yaḥyā tradujo al árabe desde el segundo tratado hasta el undécimo e Ishāq Ibn Ḥunayn se encargó de traducir desde el tratado duodécimo hasta el decimoquinto (Ibn Ishāq, en Badawī 1981:176).

ولم يقع إلى هذه الغاية إلى أحد من أهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامة باليونانية على أن جبريل كان قد عني بطلبه عناية شديدة وطلبته أنا غاية الطلب وجلت في طلبه بلاد الجزيرة والشام كلها وفلسطين ومصر إلى أن بلغت الإسكندرية فلم أجد منه شيئا إلا بدمشق نحو من نصفه، إلا أنها مقالات غير متوالية ولا تامة [...] فلم تطب نفسي بترجمة شيء منها إلا باستكمال قراءتها لما هي عليه من النقصان والاختلال. وللطمع وتشوق النفس إلى وجود تمام هذا الكتاب، ثم إنني ترجمت ما وجدت إلى السريانية وهو جزء يسير من المقالة الثانية وأكثر المقالة الثالثة، ونحو نصف المقالة الرابعة من أولها والمقالة التاسعة خلا شيئا من أولها فإنه سقط وأما سائر المقالات الأخر فوجدت إلى آخر الكتاب خلا المقالة الخامسة عشرة فإن في آخرها نقصانا. ترجم عيسى بن يحيى ما وجد من المقالة الثانية إلى المقالة الحادية عشرة وترجم إسحاق بن حنين من المقالة الثانية عشرة إلى المقالة الخامسة عشرة إلى العربية.

Ese recorrido hecho por Ḥunayn por varias tierras del islam, muestra el gran interés que había en el seno de la civilización árabe-islámica por la medicina griega durante el reinado abasí. Indica, asimismo, que el papel desempeñado por los traductores fue decisivo en la transmisión de los éxitos de la medicina helenística. Los califas financiaban suficientemente los proyectos de traducción propuestos por los traductores, que se esforzaban para conseguir el manuscrito fiel al original, antes de emprender la operación traductora, cada uno por su cuenta. Después, se reunían para repartir el trabajo y, por último, compartían las inquietudes

antes de salir con una versión final. Ḥunayn, desde el ángulo de traductor, corrector y supervisor de la traducción apuntaba el proceso por el cual pasaba la operación traductora, desde el principio hasta el final, y era consciente de los posibles errores que se podían cometer. De tratado a tratado, los traductores —con el propio Ḥunayn incluido— procuraban traducir unidades independientes porque así evitarían incurrir en graves errores, ya que varios tratados fueron encontrados o incompletos o deteriorados. Y como la mayoría de los miembros del equipo tenían amplios conocimientos teóricos y prácticos de medicina, lo que hacían era elaborar resúmenes en lengua árabe, en caso de necesidad, e incorporarlos a los tratados incompletos o defectuosos. Y, si no podían incorporar dichos resúmenes, procedían a simplificar los mismos tratados transmitiendo de manera clara, y en la medida de lo posible, la información científica encerrada en ellos. Todo eso no quería decir que la misión de la crítica textual y de la traducción terminara tras ese proceso, sino que dejaba las puertas abiertas a los futuros avances traductológicos para posibles revisiones y supuestamente para oportunas retraducciones. En su *Risāla*, Ḥunayn Ibn Ishāq mencionó en varias ocasiones esos resúmenes que le reprochaba la crítica, tanto de su tiempo como de épocas posteriores. Las trató de forma autocrítica antes de que apareciera cualquier otra crítica. Por ejemplo, traduciendo un libro de Galeno sobre la anatomía según Hipócrates, dijo:

Este libro contenía cinco tratados [...]. Su objetivo [el de Galeno] era demostrar, con pruebas sacadas de todos sus libros, que Hipócrates dominaba la anatomía. El *Libro* fue traducido al siríaco por Ayyūb. Luego lo traduje yo junto con los libros que mencioné antes que él. Lo resumí de manera exagerada, y lo tradujo Ḥubayš para Muḥammad Ibn Mūsā (Ibn Ishāq, en Badawī 1981: 160).

هذا الكتاب جعله في خمس مقالات [...] وغرضه فيه أن يبين أن أبقراط كان حاذقا بعلم التشريح ويأتي على ذلك بشواهد من جميع كتبه. وقد كان ترجم هذا الكتاب إلى السريانية أيوب ثم ترجمته أنا مع الكتب التي ذكرتها قبله وبالغت في تلخيصه وترجمه إلى العربية حبيش لمحمد بن موسى.

Por lo tanto, el proceso traductor incluía una información externa que aportaba el traductor respecto al libro objeto de traducción. Primero, nos informa de la estructura del libro (cinco tratados); segundo, de la intención del autor (Galeno) justificada con pruebas científicas; tercero, de las siguientes etapas de la traducción propiamente dicha: traducción del griego al siríaco hecha por Ayyūb; retraducción de Ḥunayn del griego al siríaco y, por último, traducción del siríaco al árabe realizada por Ḥubayš. El motivo de la operación retraductora, en este caso, no fue mencionado explícitamente por Ḥunayn, pero no cabe duda de que se debía a la posible aparición de nuevos manuscritos o de nuevas traducciones posteriores a la primera versión de Ayyūb.

### **2.5.2. La operación traductora**

La operación traductora se efectuaba inmediatamente después de haber sometido los textos a la crítica textual. En esta fase pretraductora, participaban los califas, los eruditos de su alrededor y los propios traductores. Cada traducción se convertía en un proyecto intelectual que aunaba la participación de todos, ya que el movimiento de traducción de la época había sido integrado en el resurgimiento cultural que había en aquel entonces.

Una vez resuelta y superada esa fase, los traductores se ponían a trabajar en el proyecto de traducción elegido por unanimidad. En general, Ḥunayn fue el que solía tomar la iniciativa porque —según Salama-Carr (1990: 42)— “connaissait bien le grec, traduisait en syriaque et laissait à ses collaborateurs le soin de produire le texte arabe, à partir de sa traduction syriaque. Il révisait ensuite la version finale et la corrigeait au niveau de la langue arabe”. Se trata, entonces, de un trabajo de equipo que dependía firmemente de la especialidad de cada miembro. La operación traductológica, en general, tenía que pasar por tres fases fundamentales. Primero, traducción del griego al siríaco elaborada por Ḥunayn; segundo, traducción del siríaco al árabe elaborada por uno de sus colaboradores traductores; tercero, revisión de la versión final escrita en árabe y efectuada por Ḥunayn. Y como se aprecia, este

actuaba sobre tres textos en el proceso traductor: el griego como lengua fuente, el siríaco como lengua meta y como original respecto a la traducción árabe. El trabajo, por lo tanto, se hacía de forma circular. Empezaba por Ḥunayn y terminaba por él mismo tras haber cumplido con las fases del proceso que acabamos de mencionar. Algunos libros —traducidos o supervisados por Ḥunayn o bien traducidos por otros traductores— serían objeto de retraducción por varios motivos que el propio Ḥunayn Ibn Ishāq explicaba en este fragmento:

Antes que yo, lo había traducido [el Libro de las sectas] al siríaco un tal Ibn Sahnā de al-Karj<sup>48</sup>, que era un traductor deficiente. Después, cuando yo tenía veinte años aproximadamente, lo traduje para un médico de Gundeshapur llamado Sīrīshu‘ Ibn Quṭrub a partir de un manuscrito griego defectuoso. Y cuando tenía cuarenta años, mi discípulo Ḥubayš me pidió que lo corrigiera ya que disponía yo de varios manuscritos en griego [...]. Este es el método que sigo en todas mis traducciones. Años más tarde, lo traduje al árabe para Abū Ŷa‘far Muḥammad Ibn Mūsā (Ibn Ishāq, en Badawī 1981: 151).

وقد كان ترجمه (كتابه في الفرق) قبلي إلى السرياني رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ وكان ضعيفا في الترجمة، ثم إنني ترجمته وأنا حَدَثُ من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلا لمتطبب من أهل جندي سابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط، ثم سألتني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذي إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندي عدة نسخ يونانية [...] وكذلك من عادتني أن أفعل في جميع ما أترجمه. ثم ترجمته من بعد سنين إلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى.

Es una prueba que nos reafirma, una vez más, que Ḥunayn no solo se dedicaba a tareas de traducción, corrección o crítica textual, sino que también indagaba en la historia de la traducción. Investigaba sobre lo que se había traducido y sobre el estado en que se encontraban las traducciones elaboradas por otros traductores fuera del espacio y del tiempo de su propio círculo de traductores. Criticaba negativa y explícitamente dichas traducciones

---

<sup>48</sup> Parte de la ciudad de Bagdad que se sitúa a la orilla occidental del Tigris.

asumiendo la responsabilidad de volver a traducir los textos, incluso dos veces, como hizo con el [Libro de las categorías] de Galeno que tradujo primero a la edad de veinte años y que volvió a traducir a la edad de cuarenta. Y eso, independientemente de las circunstancias textuales y contextuales en las que se desarrollaban las traducciones, nos lleva a una conclusión de suma importancia. Cada generación de traductores del/al siríaco tenía su propia lectura de los textos y, por lo tanto, cada una debía tener su propia traducción. Ampliando dicha lectura generacional, la actividad traductológica se hacía de manera sucesiva en el seno de tres culturas, fuese directamente del griego al árabe; fuese a través del siríaco, importante idioma intermediario entre la cultura griega y la árabe, ya que —según Salama-Carr (1993: 16)— “c’est sous les abbassides que furent traduites les œuvres les plus importantes d’Aristote, accompagnées de leurs commentaires néoplatoniciens, certains écrits de Platon et la plus grande partie du corpus galénique, souvent à partir de version syriaques des originaux grecs”.

Esta intermediación del siríaco influiría decisivamente en las lecturas que hicieron los árabes del patrimonio griego y, por consiguiente, en el desarrollo posterior de su propio pensamiento científico y filosófico. Asimismo, esa labor traductológica sería más tarde una de las fuentes y antecedentes principales que ayudaron a que el Renacimiento europeo emprendiera su camino desde Toledo hasta Roma, y, de ahí, hacia el resto de Europa occidental<sup>49</sup>. ¡Qué papel desempeñó el movimiento de traducción durante su trayectoria medieval abasí para transmitir una cultura milenaria basada en el paganismo, en la lógica y en la razón, una cultura que sintetizaba las ideas desarrolladas en el conjunto del Antiguo Oriente y que carecía de una espiritualidad monoteísta, a la cultura siríaco-árabe y de esta a la cultura europea!

---

<sup>49</sup> Para profundizar más en este tema, véase, entre otros, J. Vernet, *Lo que Europa debe al islam de España* (1999); y Aḥmad ‘Itmān, *al-Munýaz al-‘arabī al-islāmī fī al-tarýama wa ḥiwār al-ṭaqāfāt min Bagdād ilā Ṭulayṭila* (2013) [Los alcances árabe-islámicos en la traducción y en el diálogo intercultural de Bagdad a Toledo].

En otro fragmento no muy lejos del que acabamos de citar, Ḥunayn continuaba con sus opiniones críticas y autocríticas de las traducciones para poner de relieve una de las características de su estilo traductor. Se trataba de la claridad exigida por los destinatarios de la traducción de un determinado libro. El mismo [Libro sobre los huesos] de Galeno lo tuvo que volver a traducir para Yuḥannā Masāwīh sabiendo que ya lo había traducido antes al árabe Muḥammad Ibn Mūsā para Abū Ŷa‘far. En este contexto citamos esas razones que hubo detrás de la retraducción de Ḥunayn Ibn Ishāq:

Lo tradujo [el Libro sobre los huesos] Siryis al siríaco, pero su traducción era mala. Luego, pasados unos cuantos años lo traduje yo para Yuḥannā Māsawīh. Se trataba más bien de una traducción resumida para lograr aclarar sus detalles, ya que a ese hombre le gustaba un lenguaje claro. No ha parado nunca de insistir sobre la claridad de las palabras. Después, lo traduje al árabe para Abū Ŷa‘far Muḥammad Ibn Mūsā (Ibn Ishāq, en Badawī 1981: 153).

وقد كان ترجمه (كتاب في العظام) إلى السريانية سرجس ترجمة رديئة ثم ترجمته أنا منذ سنوات ليوحنا ماسويه وقصدتُ في ترجمته لاستقصاء معانيه على غاية الشرح والإيضاح، وذلك أن هذا الرجل يحب الكلام الواضح، ولا يزال يحث عليه. وترجمته قبل إلى العربية لأبي جعفر محمد بن موسى.

Efectivamente se perseguía la claridad, aunque fuera en detrimento de una parte de las ideas del texto fuente para satisfacer los objetivos del destinatario de la traducción, que solía ser o bien un mecenas, o bien uno de los coordinadores de la traducción nombrado por el califa. Ese recurso retórico difícil de cumplir obligaba a los traductores a desarrollar sus traducciones bajo forma de textos sintetizados. La insistencia sobre la claridad en la traducción, o en la retraducción en ese caso, fue un procedimiento que llevaba a una nueva traducción; y, desde luego, a un nuevo texto cuya versión original fue sometida a la operación retraductora resumida y a la intermediación del siríaco entre el griego y el árabe. Este método de resumir los textos durante el proceso de retraducción para conseguir la claridad de los

significados se seguía también en la traducción directa. En ese contexto, nos contaba Ḥunayn en otro pasaje de la misma *Risāla* (Badawī 1981: 162) que tradujo resumiendo el [Libro sobre la voz] de Galeno a Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik, visir de al-Mutawakkil. Reconoció que el destinatario de la traducción era un hombre elocuente; por eso, el propio visir procedió a cambiar las palabras de Ḥunayn para encontrarles el significado que buscaba.

Por otra parte, insistir sobre la claridad en la traducción científica podría ser una actitud intencionada del propio Ḥunayn, puesta entre las exigencias de Yuḥannā Māsawīh o de Ibn ‘Abd al-Malik para que la traducción en ese ámbito dejase de ser un discurso destinado exclusivamente a la élite culta del Estado abasí. Asimismo, podría ser que la retraducción tuviera otros objetivos. Cada generación de traductores aspiraba a tener su propia lectura y su propia interpretación del patrimonio griego, en plena época de construcción de la cultura retórica liderada por Ibn al-Muqaffa‘ y al-Ŷāḥiẓ, y que venía para marcar las primeras décadas del periodo de la “registrografía” cultural árabe.

### **2.5.3. La traducción y el texto de llegada**

Teniendo en cuenta el texto meta, que en este caso es el árabe, los traductores seguían estrictamente dos métodos. El primero consistía en realizar la traducción literal y el segundo, en realizar la traducción semántica. Según al-Şafadī (m. 1363):

Los traductores seguían dos métodos en sus traducciones. El primero es de Yuḥannā Ibn al-Baṭrīq, Ibn al-Nā‘ima al-Himṣī y otros. Miraban cada palabra en griego y lo que significaba. Buscaban un término equivalente al sentido en árabe y lo anotaban. Luego pasaban a la palabra siguiente, y procedían así sucesivamente hasta terminar lo que querían traducir. Sin embargo, este método no consiguió buenos resultados por dos motivos: primero, el árabe no tenía equivalente para todas las palabras griegas. Por eso, la traducción procedía a mantener los vocablos griegos tras su transliteración. Segundo, porque las particularidades estructurales y

atributivas no siempre se correspondían entre idiomas. Se añadía a eso el uso abundante de metáforas en prácticamente todas las lenguas.

El segundo método era el seguido por Ḥunayn Ibn Ishāq, por al-Ŷawharī y por otros. Consistía en buscar el significado de las frases de una lengua a otra independientemente de la equivalencia de las palabras. Este método era el mejor. Por eso los libros de Ḥunayn Ibn Ishāq no tenían que ser corregidos excepto los que trataban de matemáticas, ya que su especialidad en ese campo no alcanzaba la brillantez que tenía en los libros de medicina, de lógica, de biología y de teología (al-Ṣafadī 1887: 46).

للتراجمة في النقل طريقان، أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظه مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها الثاني. إن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائما، وأيضا يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات.

الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما. وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذه الطريق أجود. ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيما بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والالهي فإن الذي عربه منها لم يحتج إلى إصلاح.

Por lo tanto, se trata de un método deseable e innovador que vino para romper con el método tradicional basado en traducir palabra por palabra. Propuso soluciones para traducir textos defectuosos, difíciles de resolver, pese a los esfuerzos de la crítica textual. Demostró con pruebas científicas que el método tradicional no era fiable porque traducir palabra por palabra llevaba a conclusiones confusas y a discrepancias desde el punto de vista de la equivalencia. Además, las lenguas se diferenciaban respecto a sus estructuras, a sus metáforas y a sus símbolos. Se añadía a eso la imposibilidad de traducir directamente del griego, ya que durante largo tiempo solo se podía hacer a través del siríaco, una mediación que no dejó de generar

varias confusiones para los intelectuales árabes, tanto de la época abasí como de los periodos posteriores. Es por eso por lo que Ḥunayn y su círculo de traductores se distanciaban de los manuscritos originales para poder elaborar un significado coherente y apropiado. Aferrarse a dichos manuscritos no podía ser una vía factible para conseguir una unidad traductora, vertida en lengua árabe a fin de poder usarla en campos científicos o filosóficos. Sin embargo, como la mayoría de los traductores eran especialistas en materia científica, muchos de ellos se esforzaban por no dejar lagunas generadas por manuscritos defectuosos o difíciles de leer. En varias ocasiones, su papel trascendía el del traductor y pasaba a la autoría cuando faltaba el texto original, o cuando este resultaba imposible de entender.

En efecto, la operación de traducción y de autoría iban en la misma línea, y predominaban una sobre otra de acuerdo con el grado de dificultad que presentaban los manuscritos. Asimismo, se debían tener en cuenta los resultados de la crítica textual para emprender el trabajo interpretativo que ayudaría a actuar sobre cada texto.

A parte de estas dificultades, se planteó también la cuestión de la terminología árabe, que no siempre se encontraba para llevar a cabo tanto la tarea traductora como la autorial. El propio Ḥunayn, consciente de estas carencias, procedía —según M. Šāhīn— a:

pisar un terreno que, muy probablemente, nadie había pisado antes. Encontramos el término griego entre las oraciones siendo en varias ocasiones el núcleo principal de dichas oraciones [...]. Sus obras eran una mezcla de traducción y autoría como por ejemplo el [Libro de los diez tratados sobre el ojo] (en al-Dīdāwī 2009: 70).

كان يضع قدمه في أرض أغلب الظن أن أحدا لم يطأها قبله، بحيث نجد المصطلح اليوناني منتشرا بين الجمل، بل هو نواتها ومركزها... فقد كانت تأليفه مزيجا من الترجمة أولا، والتأليف بين المعلومات المترجمة ثانيا، مثلما فعل في كتاب العشر مقالات في العين.

Este terreno consistía en el uso de la terminología<sup>50</sup> griega dentro del texto árabe de manera muy atrevida. A cada término se le reservaba una breve explicación o un término provisional de acuerdo con los criterios de arabización, que tampoco se fijaron de manera sistemática. A falta de un léxico científico, los traductores transliteraban en árabe términos griegos de acuerdo con la fonética y la fonología del árabe. En este mismo contexto, Šāhīn postuló que:

Sin duda alguna, Ḥunayn estaba convencido de que el uso del término griego era inevitablemente provisional. Se mantenía hasta encontrar el término árabe apropiado sabiendo que él había acertado en crear varios términos que se utilizan hasta la actualidad, siguiendo un sistema basado en las cincuenta formas originales del árabe (Šāhīn, en al-Dīdāwī 2009: 71).

لا ريب أنه كان يؤمن بأن استعمال المصطلح اليوناني مؤقتا حتما إلى حين إيجاد العربي الذي يلائمه، علما أنه قد وفق في مصطلحات عربية ظلت تستعمل حتى الآن، نسجها على خمسين وزنا عربيا.

Por lo tanto, y siguiendo este método, Ḥunayn y sus colaboradores llegaron por primera vez a la necesidad de establecer términos científicos en lengua árabe. Se trata de una fase enriquecedora que ayudaría a organizar el trabajo de los traductores, por una parte, y por otra, a facilitar la transmisión científica y preparar el terreno receptivo en el seno de la cultura científica árabe. Esa toma de conciencia estaría detrás de las posteriores revisiones, sobre todo las relacionadas con el tema de la arabización, tarea de las futuras generaciones de traductores, de acuerdo con la siguiente afirmación de Salama-Carr:

Lorsque les premières traductions furent reprises par les traducteurs de la génération suivante, les termes grecs transcrits dans la version arabe, de manière cependant à obéir aux règles phonologiques de la langue arabe, furent remplacés par des termes arabes, par exemple le terme grec

---

<sup>50</sup> Max Meyerhof, en su traducción inglesa del libro de Ḥunayn Ibn Ishāq *The Book of the ten treatises on the eye*, (Government Press, El Cairo, 1928: 171-227) recopiló de manera detallada el corpus terminológico de medicina y de fármacos que usó Ḥunayn por primera vez en la lengua árabe.

*Kategoriae* apparaissait sous la forme arabisée *qātīgūrīās* avant d'être rendu dans les versions arabes plus tardive par l'équivalent *maqūlāt* (Salama-Carr, 1990: 56).

Se trata entonces de cuestiones lingüísticas que se habían planteado a medida que la operación traductora abarcaba campos nuevos, o bastante complejos desde el punto de vista filosófico y científico. En este marco, los traductores tenían que resolver uno de los grandes problemas que siempre se ha planteado ante cualquier operación transmisora que se pretendiera realizar entre lenguas: la cuestión del lenguaje y de la terminología. Recapitulando, Ḥunayn Ibn Ishāq y su círculo de traductores consiguieron avanzar en la organización de la labor traductológica del griego y del siríaco al árabe. En esta línea siguieron varias estrategias para responder a la demanda de los mecenas y de los coordinadores de los proyectos de traducción. Primero, hicieron de la traducción un trabajo de equipo para conseguir un grado alto de calidad. Segundo, introdujeron en la operación transmisora un nuevo rasgo centrado en la traducción semántica para remediar los tropiezos de la traducción literal y para responder a las exigencias retóricas de los patrones de la traducción. Tercero, los traductores adquirieron conciencia de la importancia de conocer las disciplinas científicas para poder reconstruir los manuscritos defectuosos, objetos de traducción. Cuarto, explicaron claramente su metodología traductológica haciendo hincapié en los siguientes puntos: resumir el texto fuente cuando presentaba dificultades de lectura, someter la traducción a la corrección, y retraducir cuando la traducción fuera confusa y no cumpliera con los objetivos establecidos. Por último, en la *Risāla* de Ḥunayn que hemos citado antes asistimos, por primera vez, a la aparición de la crítica de la traducción en el ámbito traductor árabe. Todo este procedimiento innovador en la traducción, seguido por este grupo de traductores dirigido por Ḥunayn, tal vez hubiera tenido en cuenta las primeras teorías de la traducción elaboradas por al-Ŷāḥiẓ, ya que eran contemporáneos suyos. O, al

contrario, el acervo traductor de estos había influido en aquel para elaborar sus advertencias teóricas.

**CAPÍTULO IV:**  
**EL OCASO DE LA TRADUCCIÓN**  
**EN LA CIVILIZACIÓN ÁRABE-ISLÁMICA**

## 1. Factores generales

Varias fuentes escritas en árabe o en otras lenguas apuntan a que el movimiento de traducción en el seno de la civilización árabe-islámica llegó a su punto final hacia principios del siglo XI. Por ejemplo, Ṭarābīšī (2006: 57) creía que ningún libro nuevo fue transmitido al árabe entre el siglo XI y el XVIII. En particular, especificó en una nota al pie de la página, que hemos citado anteriormente, que solo se habían traducido dos libros, del persa al árabe. El primero era el libro de al-Gazālī *Naṣīḥat al-mulūk* [Consejo a los reyes], cuya traducción había sido realizada por uno de los alumnos de este. El segundo libro traducido era *Šāhnāma*, un compendio de poesía épica escrito por al-Firdawsī y traducido en el siglo XII, sin que esa obra llegase a los copistas de su tiempo. Pese a la mención de estos dos títulos, la afirmación de Ṭarābīšī no deja de ser tan tajante, ya que se limita única y exclusivamente a esas dos traducciones. En este contexto, cabe señalar algunas figuras traducidas al árabe durante el mandato del Imperio otomano. Estas fueron citadas en una entrevista ofrecida a la revista *al-‘Arabiyya wa-l-tarġama* [La lengua árabe y la traducción] por Mehmet Hakki Suçin, destacado traductor turco de la poesía árabe contemporánea, quien afirmó que el Sultán Mehmet II (m. 1481) mandó “traducir al árabe, que era en aquel entonces la lengua de las ciencias, varias obras de Ptolomeo, Galeno, Avicena y *Las epístolas* del astrónomo y matemático turco Ali Kuşçu” (2012: 152) (*tarġamat al-‘adīd min al-a‘māl ilā al-‘arabiyya allatī kānat lugat al-‘ulūm, ḥaytu tammat tarġamat kutub li-Baṭlīmūs wa Ŷālīnūs wa Ibn Sīnā wa rasā’il al-falakī wa ‘ālim al-riyyādiyyāt al-turkī ‘Alī Quşġī*).

Por otra parte, este mismo largo periodo de retroceso del movimiento de traducción fue considerado por al-Ŷābirī (2009: 44) como un “círculo cultural perdido” para la civilización árabe-islámica. En el mismo contexto, Al-‘Arwī (1995: 13), sostenía que la traducción no tuvo continuidad alguna, sino que “se paró justo cuando empezó”. En este contexto, valoró el proyecto traductor del al-Ma’mūn como una iniciativa que carecía de resultados concretos: “Estamos muy orgullosos del proyecto del califa al-Ma’mūn cuando decidió arabizar el

patrimonio filosófico griego. Pero apenas estudiamos a fondo esta cuestión para buscar qué resultado final tuvo” (al-‘Arwī 1995: 11) (*naftajiru kaṭīran bimašrū‘i al-jalīfa al-Ma’mūn ‘indamā qarrara ta’rīb al-turāṭ al-falsafī al-yūnānī, lākinna qallamā nata’ammaqu fī al-mas’ala wa nabḥaṭu ‘an al-natīya al-nihā’iyya*).

Igualmente, Gutas coincidió con estas opiniones respecto al inicio del final del movimiento de traducción. En este sentido, afirmó que “all our information indicates that after a vigorous course for over two centuries, the translation movement in Baghdad slowed down and eventually came to an end around the turn of the millennium” (Gutas 1998: 151).

Sin embargo, hemos de subrayar en esta cita la lentitud del ritmo del movimiento de traducción antes de que llegase a su fase final. Es decir, que la traducción continuó hasta el siglo XI y declinó supuestamente a causa de la decadencia de la vida política y cultural en el Bagdad de aquel entonces.

A continuación, trataremos dos factores principales de ese retroceso. Por un lado, cabe señalar el papel de los factores pragmáticos y, por otro, el de las circunstancias de carácter político-confesional que marcaron necesariamente la lentitud del movimiento de traducción. Estaba claro que la vida política del califato de Bagdad no ayudaba a mantener la estabilidad política, espiritual y cultural. Por eso, a principios del siglo XI la vida intelectual, cuyo tejido había surgido gracias al proceso de la “registrografía” cultural junto con el movimiento de traducción, se encontraba inmersa en una crisis identitaria. Era una situación que obligaba a revisar el tipo de relación que habría que mantener con la diversidad cultural del Estado abasí y las culturas de los pueblos antiguos. Nos encontramos entonces ante una etapa postraductológica, de la cual nos ocuparemos a continuación. Trataremos de definir sus principales características, así como las tendencias que marcaron el devenir del pensamiento árabe-islámico en su fase clásica.

## 2. Razones pragmáticas

En general, los proyectos de traducción entre diversas culturas siempre han sido elaborados por razones pragmáticas a nivel científico, filosófico, económico, social y confesional. Creemos que los puntos comunes de dichos proyectos suelen pasar por cuatro fases principales: la inicial; la desarrolladora; el intervalo de altibajos; y, por último, la decadencia total o parcial. En este contexto, nos interesa tratar este aspecto de decadencia total o parcial del movimiento de traducción en el seno de la civilización árabe-islámica. ¿Cuáles son entonces las razones pragmáticas que había detrás del ocaso del movimiento de traducción en el ámbito cultural árabe-islámico? Según Gutas:

In most fields, the crucial main texts had long before been translated, studied, and commented upon, and as a result, each discipline had advanced beyond the stage represented by the translated works. The Greek works thus lost their scholarly currentness and the demand was now for up-to-date research. Patrons commissioned increasingly not the translation of Greek works but original Arabic composition (Gutas 1998: 152).

Estas afirmaciones pretendían dejar claro que el acervo traductor del griego al árabe había llegado a una situación saturada que precisaba de una actuación acuciante para poner al día sus mecanismos funcionales. Frente a la pérdida de su actualización, las obras griegas parecían abandonadas en un estado obsoleto. Además, los mecenas de la ciencia y del conocimiento en general exigían cada vez más la producción de obras originales escritas en árabe, como si hubiera llegado inexorablemente el momento de transición cultural que marcaría el paso de la traducción a la autoría. Así pues, en medio de esa operación, la traducción dejaría de ser el objetivo de los mecenas que promovían una cierta autonomía respecto a la producción científica e intelectual.

En efecto, algunos sabios —de acuerdo con Gutas— (1998:152-153) llegaron a escribir unas primeras obras que “habían revolucionado la ciencia”, incluso antes de la decadencia total del movimiento de traducción, es decir, entre la segunda mitad del siglo X y la primera del siglo XI. En este contexto, destacaban en medicina ‘Alī Ibn ‘Abbās al-Maʿyūsī (m. hacia finales del siglo X) y Avicena (m. 1037); en astronomía, al-Battānī (m. 929) y al-Bīrūnī (m. 1048); en matemáticas, al-Jawārizmī (m. hacia 850); en física, Ibn al-Hayṭam (m. 1040); en filosofía, al-Fārābī (m. 950). Todas las obras escritas por esas figuras respondían a la demanda de los mecenas. Por eso, el patrimonio traductor fue apropiado, utilizado y elaborado convirtiendo la transmisión de textos en una verdadera transformación del conocimiento científico. No obstante, eso no significa que ya no quedaran obras griegas por traducir, sino que se habían dado los primeros pasos hacia la autoría. Y esa autonomía cultural dependía del poder central de Bagdad pese al carácter descentralizado del Estado abasí de entonces.

Así pues, la autonomía de la vida política, de la que dependía la vida cultural e intelectual, se supeditaba, por su parte, al poder central. Por lo tanto, y según Gutas:

“Decentralization of power also meant decentralization of cultural patronage, but just as the model of political power remained Baghdad and the caliphate, the model of culture, to be emulated by all aspiring provincial rulers, remained the scientific and philosophical tradition and the translation culture of the Baghdadi elites” (Gutas 1998: 154).

Ese paralelismo entre la vida intelectual y la autonomía política se convirtió rápidamente en una bifurcación que, por larga que fuera, acabaría regresando a los márgenes políticos y culturales de los *salaf*. Además, el patrocinio del movimiento intelectual y traductor servía para legitimar a la dinastía abasí vinculada continuamente con las civilizaciones antiguas. Valía, asimismo, para mantener la consistencia de la diversidad étnico-cultural de la nueva sociedad tanto en Bagdad como en otras regiones del islam.

### 3. Razones ideológicas y confesionales

Como se ha visto, la traducción en el periodo árabe clásico fue motivada por objetivos generalmente pragmáticos. Así fueron traducidos al árabe durante la época del Califato omeya los divanes escritos en persa por el gobernador al-Ḥaŷŷāy Ibn Yūsuf al-Ṭaqafī (m. 714) y en griego por el califa Hišām Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Marwān (m. 743). Durante el periodo abasí, gran parte de las ciencias griegas fueron transmitidas al árabe a través del siríaco o directamente del griego, sobre todo por Ḥunayn Ibn Isḥāq y su círculo de traductores. Asimismo, las literaturas persa e india fueron traducidas al árabe, tarea en la que destacaba la labor traductológica de Ibn al-Muqaffa’. También, al-Ma’mūn introdujo en su reino el factor ideológico confesional. Convirtió el mu‘tazilismo en la doctrina oficial del Estado abasí. De hecho, Ibn al-Nadīm (s. f: 168) lo tilda, en *al-Fihrist* de “*a lam al-julafā’ bi-l-fiqh wa-l-kalām*” (el califa más versado en jurisprudencia y en teología dogmática y escolástica). Por lo tanto, el encuentro entre el racionalismo griego y la razón en la cultura árabe-islámica, que había sido posible gracias a la traducción, marcó durante los siglos IX y X el triunfo del debate entre ambas culturas, por una parte, y, por otra, perfiló el avance del propio movimiento de traducción que influyó a su vez en la evolución de la vida intelectual árabe-islámica. No obstante, las consecuencias de este movimiento de traducción se convirtieron en una gran paradoja. Por un lado, contribuyó a la plasmación de la razón árabe, y, por consiguiente, a moldear los cinco principios teóricos del pensamiento mu‘tazilí. Por otro, este mismo mu‘tazilismo, que sobrevivió durante varios periodos históricos comprendidos entre los inicios del siglo VIII y finales del siglo X, sería una de las principales causas del fin del movimiento de traducción. En contrapartida, esta constituiría uno de los factores principales del fin del mu‘tazilismo y obligatoriamente de la “dimisión de la razón árabe”, haciendo uso de la terminología de al-Ŷābirī, o de la “destitución de la razón árabe”, usando la terminología de Ṭarābīšī, quien considera que:

El mismo mu‘tazilismo de al-Ma‘mūn que abrió, por completo, la puerta al movimiento de traducción se iba a traducir en un pretexto para los adversarios del propio mu‘tazilismo y de la filosofía para así volver a cerrar aquella puerta. Así pues, el contexto mu‘tazilí en medio del cual se desarrolló el movimiento de traducción desde su nacimiento se iba a convertir en un elemento conminatorio permanente, como si de una maldición se tratara, que llevó a ese movimiento a su fin (Ṭarābīšī 2006: 45).

فاعتزالية المأمون التي فتحت الباب على مصراعيه أمام حركة الترجمة هي عينها التي قدمت الذريعة للخصوم — خصوم الاعتزال والفلسفة معا — ليعيدوا إغلاق ذلك الباب. فالسياق الاعتزالي الذي تطورت فيه حركة الترجمة ساعة المخاض سيظل يطاردها كاللعنة حتى ساعة الممات.

Este destino irreversible tanto del movimiento de traducción como de la corriente racionalista mu‘tazilí marcaría el devenir del pensamiento árabe oriental posterior. En vez de que este continuase su curso natural y recreara lo que se tenía entre las manos de acuerdo con el espíritu de la época, se fugó hacia el pasado cultural salafí creado durante el proyecto de la “registrografía” cultural. De este modo, asistimos al triunfo histórico de la tradición religiosa (*al-naql*) sobre la razón (*al-‘aql*). Además, apareció en el escenario cultural de entonces el supuesto fenómeno de la quema de los libros traducidos que trataban sobre las ciencias de los antiguos, lo que implica para Ṭarābīšī el inapelable final de la actividad traductora en el islam:

El movimiento de traducción fue enterrado vivo y se preparó de modo sistemático la quema de los libros indeseables de ciencia y de libros traducidos. No obstante, ese fenómeno no fue considerado una práctica exclusiva de los gobernantes, sino se extendió también a las masas instigadas por los alfaquíes extremistas. Durante el grave conflicto, que duró dos siglos, entre los suníes y chiíes de Bagdad fueron calcinadas muchas bibliotecas y varios depósitos de libros<sup>51</sup> [...]. Ese fenómeno de la

---

<sup>51</sup> Para más información sobre esa discordia entre suníes y chiíes, véase: Ibn al-Aṭīr (s. f: 335).

quema de los libros se extendió fuera del Mashreq y alcanzó el Magreb<sup>52</sup> donde el pensamiento mu‘tazilí se había desarrollado poco. A pesar de ello, los alfaquíes *malikíes* declararon la guerra contra los libros de las “ciencias de los antiguos”, del mismo modo que lo hicieron los alfaquíes *hanbalíes* en el Mashreq<sup>53</sup> (Ṭarābīšī 2006: 47-49).

تمت عملية وأد الترجمة وتنظيم محرقة حقيقية، عملية ونظرية معا، للعلوم والكتب المترجمة الموصومة [...] .

ولكن ظاهرة حرق الكتب لم تبق موقوفة على أهل السلطان بل امتدت إلى العامة بتحريض من المتعصبين من الفقهاء. ففي الفتنة المزمنة التي دامت قرنين بتمامهما بين سنة بغداد وشيعتها أحرقت مكتبات ودور كثيرة للكتب، [...] .

ولم تقتصر ظاهرة محارق الكتب —وتحديدا منها كتب “علوم الأوائل” المترجمة— على المشرق [...], بل امتدت أيضا إلى المغرب حيث لم يصب الفكر المعتزلي تطورا يذكر. ومع ذلك فإن فقهاء المالكية أداروا ضد كتب علوم الأوائل الحرب عينها التي أدارها المتعصبون فقهاء الحنبلية في المشرق.

Con el giro significativo que se dio en la trayectoria del pensamiento árabe-islámico, la idiosincrasia salafí se convirtió en una cultura estática que persistió hasta los años treinta del siglo XIX, cuando se inició el segundo gran proyecto de traducción en Egipto bajo la supremacía política otomana.

Volviendo a la cita de Ṭarābīšī, se aprecia que el texto está plagado de expresiones extremas desde el punto de vista crítico. Si queremos utilizar una traducción literal de los vocablos de dichas expresiones tendremos, por ejemplo: *wa’d al-tarýama*: enterrar viva a la traducción; *miḥraqa ḥaqīqiyya*: un verdadero holocausto; *al-muta’aṣṣibīn min al-fuqahā*: los alfaquíes

---

<sup>52</sup> En este mismo contexto, Julio Samsó (2011: 71) afirma que este hecho “se relaciona con la quema de la biblioteca del al-Ḥakam II ordenada por Almanzor (g. 981-1002) con el fin de congraciarse la simpatía de los alfaquíes conservadores. De acuerdo con el testimonio de Ṣā’id de Toledo se procedió a un previo expurgo de la misma que muestra que las iras del sector tradicional iban dirigidas en contra de las ciencias de los antiguos” (*‘ulūm al-awā’il*)”.

<sup>53</sup> Véase Ṣā’id al-Andalusī (1912: 66-67). Además, cabe mencionar que al-Ándalus no vivió ningún movimiento sistemático de traducción hacia el árabe, sino un movimiento de traducción directa del árabe al latín y a las lenguas romances o del árabe a estas a través del hebreo, hecho histórico que contribuyó en la posterior construcción del Renacimiento europeo. Véase también Aḥmad ‘Itmān 2013: 430-465.

Sin embargo, hubo demandas que se hacían desde el poder central para explicar a la gente la filosofía griega, como la de Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn ‘Abd al-Mu‘min que solicitaba a Averroes resumir y aclarar a los lectores las traducciones de Aristóteles (véase la cita de al-Murrākuṣī, p. 180).

extremistas; *al-fitna al-muzmina*: la inveterada discordia; *adāra fuqahā' al-mālikiyya wa al-ḥanbaliyya al-ḥarba dīdā 'ulūm al-'awā'il*: Los alfaquíes *malikíes* y *ḥanbalíes* lideraron la contienda contra las ciencias de los antiguos. Todos estos recursos lingüísticos usados por el intelectual sirio mantienen una relación intrínseca y metodológica con el título de un capítulo titulado “*man qatala al-tarýama fī al-islām?*” (¿Quién acabó con la traducción en el islam?) en este libro, *Harṭaqāt* [Herejías]. En concreto, el fragmento que acabamos de citar responde a esta pregunta haciendo hincapié en los principales factores que obstaculizaron el movimiento de traducción en el seno del pensamiento árabe-islámico. ¿No se trataría entonces de una campaña histórica y sistemática contra la ciencia racional de los antiguos bajo el lema proverbial “*man tamanṭaqa, tazandaqa*” (quien a la lógica se dedica, herético ha de ser)? Evidentemente, sus protagonistas eran gobernantes y alfaquíes *ḥanbalíes* y *malikíes* que adoctrinaban a las masas, añadiendo a eso el conflicto perdurable confesional suní-chií. De modo que fueron los factores políticos y confesionales los que frenaron la continuidad del movimiento de traducción y, en consecuencia, el desarrollo de la ciencia racionalista transmitida a la cultura árabe-islámica tanto en oriente como en occidente islámicos. No obstante, este paralelismo que hizo Ṭarābīšī entre la traducción y la razón en el Magreb y el Mashreq deja mucho que desear, sobre todo en lo que concierne el tema del desarrollo posterior de la razón y la lógica. En el Mashreq asistimos, hacia la mitad del siglo XI, a una derrota total de la razón debida a la supuesta quema de las traducciones de la ciencia racionalista de los antiguos. A este fenómeno le siguió el cierre de “la puerta del esfuerzo interpretativo” (*bāb al-iṭihād*) del texto religioso. En cambio, en el Magreb se inició, en la misma época histórica, una relectura de las traducciones y de las interpretaciones de los textos filosóficos de Aristóteles. El objetivo era reconsiderar la razón y la lógica trascendiendo las aportaciones anteriores de la mu‘tazila en dicho tema. Por ejemplo, Avempace (m. 1139), según al-Ŷābirī, pretendía:

restablecer las ciencias naturales basándose en las fuentes originales de los propios textos de Aristóteles. Es decir, quería leer de manera directa al filósofo griego respondiendo así a Ibn Ḥazm quien había llamado a dejar de lado “la imitación” y volver a “las fuentes” en todos los ámbitos intelectuales y culturales (al-Ībīrī 2000: 507).

أن يعيد تأسيس العلم الطبيعي اعتماداً على الأصل، بل على النص: نص أرسطو ذاته. إنه يريد أن يقرأ أرسطو بواسطة أرسطو نفسه وكأنه يستجيب لنداء ابن حزم بترك “التقليد”، والعودة إلى “الأصول” في كل ميادين الفكر والثقافة.

En efecto, la vuelta a las fuentes originales de los *salaf* fue la gran preocupación del pensamiento árabe-islámico de la época. Los intelectuales buscaban soluciones al estado de división y discordia, a nivel político y confesional, en el que se encontraba la “umma” del islam. En el Mashreq, se las buscaba en el legado salafí acumulado y recuperado durante el proceso de la “registrografía” cultural, un legado que dependía prácticamente de la tradición, lo que descartaba así cualquier papel que pudiera desempeñar la razón para entender el mundo y, desde luego, para comprender el estado de crisis que se estaba viviendo en aquel entonces. En el Magreb, se las buscaba también en las fuentes religiosas, pero teniendo en cuenta la razón derivada de las fuentes originales de la filosofía aristotélica como única vía para adquirir un conocimiento original lejos de la imitación, según el llamamiento de Ibn Ḥazm (m. 1064). Estamos entonces ante dos modelos de pensamiento similares desde el punto de vista metodológico y dispares desde el punto de vista de sus objetivos. La metodología consistía concretamente en remontarse a la cultura religiosa de los *salaf* por una parte, y a la del “*salaf* filosófico”, por otra, entendido este como suma de conocimientos filosóficos adquiridos a través de la traducción desde sus inicios en el estado omeya hasta el periodo abasí post-ma'muní. Eso quiere decir que los intelectuales orientales defendían el modelo tradicional, mientras que los occidentales buscaban la innovación del pensamiento árabe-islámico con el regreso a las fuentes originales que abarcaban todos los campos del saber, incluida la filosofía griega. Por consiguiente, si “la destitución de la razón o la dimisión

de la misma” ya había sido consumada en el Mashreq, en el Magreb se estaba llevando a cabo la reconstrucción innovadora del pensamiento árabe-islámico reconsiderando la razón y la lógica como fundamentos esenciales para entender la religión.

Tras Avempace, Averroes (m. 1196) continuó la labor de exégesis aristotélica, sobre todo la parte relacionada con la lógica y la razón porque eran las más complicadas de entender debido —según al-Ībīrī (2000: 508)— a “la *confusión de la lengua de los traductores*, o a la ambigüedad de algunas expresiones del propio Aristóteles” (“*qalaq ‘ibārāt al-mutarġimīn*”, *aw gumūd ba ‘d ‘ibārāt Aristūṭālīs*).

Es por esta razón por la que habría que volver a pulir y analizar las traducciones al árabe de Aristóteles, elaboradas anteriormente para preparar el terreno a nuevas lecturas e interpretaciones de sus textos, por un lado, y para buscar canales de encuentro entre la religión y la filosofía, por otro. En este contexto, cabe recordar el testimonio del alfaquí Abū Bakr Bundūd Ibn Yaḥyā al-Qurṭubī, alumno de Averroes, quien afirmó en un diálogo mantenido con Ibn Ṭufayl y recogido por Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid Ibn ‘Alī al-Murrākuṣī:

Un día Abū Bakr Ibn Ṭufayl me dijo:

Hoy el príncipe de los creyentes<sup>54</sup> ha expresado su descontento —respecto a la confusión y a la ambigüedad de los textos de Aristóteles o de las traducciones de este al árabe— diciendo: “Si hubiera alguien que fuera capaz de resumir y transmitir estos libros tras haberlos entendido bien facilitaría su entendimiento a la gente [...]”.

Dijo Abū al-Walīd<sup>55</sup>: “Este era el motivo por el cual decidí sintetizar lo que había resumido ya de los libros del filósofo Aristóteles” (‘Abd al-Wāḥid al-Murrākuṣī 1949: 243).

استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه

---

<sup>54</sup> Se refiere a Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn ‘Abd al-Mu‘min (m. 1184), segundo sultán de los Almohades.

<sup>55</sup> Se refiere a Averroes.

الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس [...] قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس.

Esta doble tarea a la cual se dedicaba el filósofo andalusí tenía como objetivo principal elaborar una réplica crítica a la obra de al-Gazālī (m. 1111) *Tahāfut al-falāsifa* [Incoherencia de los filósofos], que apareció para consolidar la ideología salafí; asimismo, para calificar la filosofía de los antiguos de “errónea y contradictoria sobre todo la parte que trataba la ciencia divina”. Es por eso por lo que Averroes escribió *Tahāfut al-tahāfut* [Incoherencia de la incoherencia] para demostrar que “ese hombre [al-Gazālī] se equivocó, tanto en la sharía como en la filosofía” (1987: 578) (*hādā al-raʿyul ajṭa’a ‘alā al-šarī’a kamā ajṭa’a ‘alā al-ḥikma*). Además, escribió otro libro titulado *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-šarī’a wa-l-ḥikma min al-itṭisāl* [Tratado sobre la armonía entre religión y filosofía] para demostrar, como indicaba su título, que la práctica de la filosofía era compatible<sup>56</sup> con los dogmas de la sharía islámica. Asimismo, aspiraba a separar ambas disciplinas en contextos explícitamente filosóficos y teológicos. Eso sí, entendiendo siempre la filosofía como una materia interdisciplinaria que trascendía la lógica y la metafísica, a diferencia de al-Gazālī, que sostenía que lo único que se podía utilizar de la filosofía de los antiguos para entender los propósitos de la sharía consistía en la práctica de la lógica. No obstante, ambas figuras —que habían hecho llegar la polémica a su punto culminante entre oriente y occidente islámicos, tomando decisiones antagónicas respecto a la utilidad de la filosofía de los antiguos— habían tenido varias intersecciones. Estas se podían considerar como factores imprescindibles para que la filosofía siguiera desempeñando su papel en el desarrollo del pensamiento árabe-

---

<sup>56</sup> En este contexto, Dominique Urvoy (2005: 10) afirma que Averroes procuraba “justifié légalement la philosophie, exposé sa conception de la théologie et récusé les attaques contre l’aristotélisme faites par le principal docteur sunnite, Ghazālī”.

islámico, aunque fuera por vías distintas. Estos puntos de divergencia y convergencia entre al-Gazālī y Averroes se debían, a nuestro parecer, a las lecturas que ambos hicieron de Aristóteles a través de la traducción. Tanto el primero como el segundo expresaron explícitamente su recelo hacia la labor traductológica realizada durante el periodo de la “registrografía” cultural, razón por la cual propusieron la revisión y el análisis de esas traducciones. De acuerdo con la cita anterior de al-Ībīrī, Averroes se dio cuenta de la ambigüedad y de la imprecisión de la traducción de los textos de Aristóteles. Por eso, decidió corregir los errores cometidos por los traductores anteriores, sobre todo Avicena. Por su parte, al-Gazālī ya había advertido de los errores de la traducción de Aristóteles sosteniendo que:

Los traductores de Aristóteles no dejaron de tergiversar y cambiar las palabras [...]. Entre los más confiables de la transmisión y de la crítica textual destacan los filósofos del islam, al-Fārābī Abū Naṣr y Avicena. Limitémonos, entonces, a refutar lo que estos han seleccionado y han considerado verdadero de acuerdo con la doctrina de sus maestros [...]. Que se sepa que me limito a contestar a sus doctrinas de acuerdo con la transmisión de estos dos hombres para que la discusión no se extienda en función de la difusión de las doctrinas (al-Gazālī 1966: 77-78).

ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل،... وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا. فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم... فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب.

Conviene subrayar en esta cita la crítica que al-Gazālī dirigió a los filósofos-traductores, en particular al-Fārābī y Avicena, que, según él, tergiversaban expresamente los textos originales en el marco de las doctrinas establecidas. Para frenar ese fenómeno, decidió desmentir esas doctrinas que consideraba erróneas, para lo que apoyó sus argumentos con las transmisiones de ambos filósofos. Eso quiere decir que el autor de *Tahāfut al-falāsifa* no refutaba del todo la filosofía de los antiguos y, desde luego, las transmisiones de al-Fārābī y de Avicena, sino que hacía una excepción, una vez más, con la razón y la lógica siempre que

ambas disciplinas no trataran cuestiones metafísicas. Este planteamiento nos recuerda a las teorías de al-Īāḥiẓ<sup>57</sup> que insistían, entre otros aspectos, en el dominio del tema objeto de la traducción, que es, en este caso, la filosofía religiosa. También nos recuerda a la crítica que hizo Ṭ. ‘Abd al-Raḥmān<sup>58</sup> sobre el lenguaje de la producción traductológica de los siríacos que fueron, durante aproximadamente tres siglos, los primeros traductores al árabe de las ciencias de los antiguos.

Así pues, la crítica que hizo al-Gazālī al legado traductor de las ciencias de los antiguos no tenía como objetivo la retraducción o la revisión de lo que ya se había traducido, sino más bien criticar ininterrumpidamente a los filósofos utilizando la lógica para resaltar las contradicciones de sus teorías. De este modo, el filósofo persa sistematizó su método y excluyó de él cualquier papel que pudiera desempeñar la filosofía de los antiguos fuera de la lógica.

De la misma forma, Ibn Jaldún dedicó en su *Muqaddima* un capítulo entero titulado “*Fī Ibṭālī al-falsafa wa fasādi muntaḥilihā*” (La filosofía es una ciencia vana y perjudicial en su aplicación, pp. 568-574) para valorar negativamente la iniciativa de al-Ma’mūn. Al mismo tiempo, su posición acerca de la filosofía de los antiguos no distaba tanto de la de al-Gazālī, pese al marco temporal de más de tres siglos que separaba a ambas figuras. Si este arremetió contra la filosofía, a excepción de la lógica, poniendo hincapié en que los encargados de la traducción debían ser musulmanes, Ibn Jaldún advirtió, igual que al-Īāḥiẓ, de la enorme dificultad de la traducción y de su influencia sobre todo en el ámbito confesional de la *milla*,<sup>59</sup> o del nivel intelectual de los traductores. En este contexto aseveró que:

---

<sup>57</sup> Véase el apartado “Definición de la traducción según las fuentes árabes clásicas” (I pt., I cap.).

<sup>58</sup> Véase el apartado “Mediación de otras lenguas: el siríaco y el persa” (I pt., II cap.).

<sup>59</sup> En árabe moderno [pronunciando la “l” como si fuera geminada] significa “religión, confesión, comunidad religiosa”. Es un término que encontramos también en persa y en turco. En el persa moderno, significa “pueblo, nación [...]”. En el turco-otomano *milla* se había convertido en un término técnico y se utilizaba para denominar a los grupos religiosos interiormente autónomos en el seno del Imperio otomano (judíos, armenios, griegos ortodoxos, etc.). Sin embargo, en la Turquía del siglo XX significa más bien, igual que en persa, “nación, pueblo”. Para más información, véase F. Buhl -[C.E.Bosworth] 1990: 61.

Los libros de los antiguos cuando fueron traducidos del griego al árabe por los califas abasíes habían sido leídos por muchos creyentes de otras *millas* [...]. Estos discreparon y no se pusieron de acuerdo acerca de su contenido. Entre ellos los más conocidos eran a Abū Naṣr al-Fārābī [...] y Avicena [...]. Has de saber que las opiniones de ambos filósofos eran erróneas en todos los aspectos. Además, el hecho de atribuir exclusivamente la existencia de las cosas a la primera inteligencia era insuficiente en comparación con lo que había más allá de la clasificación de los seres humanos (Ibn Jaldún, s. f: 570).

كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة [...] وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها. وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي [...] وابن سينا [...] واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترتي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله.

Por consiguiente, la posición de Ibn Jaldún frente a las ciencias de los antiguos, sobre todo la filosofía, coincidía claramente con la herencia salafí anterior al periodo de la decadencia<sup>60</sup>. Según él, la filosofía era una “ciencia falsa”, excepto por su parte vinculada a la lógica. Pero esta tampoco debía ser exclusiva para el saber, sino que debía estar acompañada de conocimientos teológicos y metafísicos previos para opinar y reflexionar sobre el más allá. Era evidente que el autor de la *Muqaddima* hacía esta excepción a las ciencias racionalistas porque estas formaban parte de las necesidades del proyecto global de su obra, que consistía en indagar sobre las causas del auge y del declive de las civilizaciones (*al-‘umrān*) y en investigar sus procesos de construcción y reconstrucción a lo largo de la historia. Por esta razón, Ibn Jaldún no fue partidario de que la ciencia y la filosofía griegas fueran el modelo

---

<sup>60</sup> Resulta difícil indicar, por unanimidad, una fecha exacta para el inicio del periodo de la decadencia debido a consideraciones ideológicas. Según al-Ābirī, el salafí tradicional creía que la decadencia había empezado con la *fitna*. Es decir, en los últimos años del califato de ‘Utmān Ibn ‘Affān, tercer califa del islam. En cambio, el salafí moderno cree que dicho periodo de decadencia habría empezado con las campañas de los tártaros sobre Bagdad, con la caída del Reino nazarí de Granada en 1492 y, por último, con la creación del Imperio otomano. Para más información sobre el tema véase al-Ābirī 2001: 75-83.

que seguir en el ámbito de las ciencias de los antiguos. Según él, el estudio de los avatares que ocurrían en la trayectoria de las civilizaciones humanas tenía que remontarse a periodos iniciales y remotos de la historia para descubrir que:

Las ciencias y los sabios de las distintas naciones son numerosos. No obstante, el volumen de la producción científica que nos llegó es inferior al de lo que se ha perdido. ¿Dónde están las ciencias de Persia que fueron destruidas por orden del califa ‘Umar durante la conquista? ¿Dónde están las ciencias de los caldeos, de los siríacos y de los babilonios [...]? ¿Dónde están las ciencias de los coptos y de los pueblos que les precedieron? Solo nos llegó una sola ciencia desde Grecia, gracias al esfuerzo de al-Ma’mūn (Ibn Jaldún, s. f: 42).

العلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون. وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل [...] وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها.

En este fragmento, Ibn Jaldún se lamentaba de la penuria del movimiento de traducción durante el cual no se logró transmitir a la cultura árabe gran parte del patrimonio cultural de los antiguos, independientemente de lo que se tradujera del griego al árabe. Por lo tanto, las preguntas retóricas que planteaba no dejaron de ser un mero llamamiento a la reflexión sobre el valor de la historia de los pueblos antiguos. Estos desempeñaron un papel de gran envergadura para desarrollar el conocimiento humano en Oriente y, desde luego, influir en el tejido cultural árabe-islámico. Asimismo, aquellos mismos interrogantes no buscaban la lógica de las cosas como método viable para entender el pasado y el presente decadentes del propio Ibn Jaldún. Aun así, la lógica volvió a recuperar su papel condicional y pragmático, tanto en la época de al-Gazālī como en la de Ibn Jaldún.

Como hemos visto antes, Averroes defendía una posición contraria respecto a al-Gazālī. Es decir, pretendía volver a revisar las traducciones y los estudios de Aristóteles basados en esas traducciones efectuadas en tiempos anteriores para liberar así la filosofía de los antiguos de

la intransigencia salafí ejercida en el oriente islámico. Era necesario entonces crear un nuevo método que convirtiera la producción traductológica, en especial la aristotélica, en una transformación del conocimiento científico para responder a las necesidades pragmáticas de la ciencia del *kalām*. La puesta en práctica de eso tuvo lugar en el periodo del reinado de al-Ḥakam II (g. 961-976), segundo califa omeya de Córdoba. Se trataba de un marco histórico determinante para la evolución de la vida intelectual en el occidente islámico y en el que destacarían posteriormente importantes figuras intelectuales, como Ibn Ḥazm, el propio Averroes, Avempace y otros muchos. Según Ṣāʿid al-Andalusī, al-Ḥakam II preparó bien el terreno para el futuro de la vida intelectual en al-Ándalus ya que:

Trajo de Bagdad, de Egipto y de otros lugares del Mashreq importantes libros y obras curiosas que trataban sobre las ciencias antiguas y modernas. Llegó a coleccionar [...] la misma cantidad de ejemplares que los reyes abasíes pudieron reunir durante largo tiempo [...]. En su época, era mucha la gente que leía los libros de los antiguos y aprendía sus doctrinas (Ṣāʿid al-Andalusī 1912: 66).

استجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغربية في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها [...] ما كاد يضاهاى ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة [...] فكثير تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبيهم.

Esta *nahḍa* científica que caracterizaba el reino de al-Ḥakam II constituyó un importante antecedente para que luego comenzara el movimiento de la traducción al latín<sup>61</sup> de las ciencias de los antiguos que se hacía a través del árabe o del hebreo tanto en Toledo como en Sicilia. Este esplendor cultural de al-Ándalus continuaría hasta el Renacimiento europeo, que

---

<sup>61</sup> Para más información sobre las traduccions árabe-latinas, véase V. García Yebra (1985: 56-102) o J. Vernet (1999: 167-196).

supo cómo poner el acervo científico y filosófico acumulado al servicio de la nueva era que marcó un antes y un después en la vida de los pueblos europeos.

Así empezó la gran paradoja histórica: el movimiento de traducción volvió a desempeñar un papel de gran envergadura, esta vez en el tejido del pensamiento europeo posmedieval. Por consiguiente, si el movimiento de traducción llegó a su punto final en el ámbito cultural árabe por motivos ideológicos y confesionales, en Europa cobró una actividad incomparable. Así pues, la traducción llegó a marcar la circulación de las ideas y la transferencia del conocimiento entre las principales culturas del periodo clásico.

Todo eso nos lleva entonces a afirmar que, desde finales del siglo XI, el movimiento de traducción hacia el árabe empezó a vivir una época decadente, igual que la vida política marcada por las divisiones y la lucha por el poder califal. Si las cosas no hubieran sido así, tal vez el movimiento cultural del renacimiento árabe llamado *nahḍa* y vinculado a la traducción no habría tardado en aparecer hasta la segunda mitad del siglo XIX. Habría sido posible llevar a cabo un proyecto renacentista árabe-otomano si se hubiera prestado atención a ese cambio de rumbo. Habría sido posible llevar a cabo un segundo proyecto de traducción del latín al árabe o al turco-otomano, de la misma forma que habían hecho los omeyas y los abasíes entre el siglo VIII y el X cuando tradujeron del siríaco, del griego y del persa. ¿O es que los otomanos no tenían ningún interés en mantenerse al día respecto a la traducción de la cultura grecorromana? Efectivamente, su interés estaba enfocado más hacia la traducción de la cultura árabe y persa que hacia la traducción de otras culturas del periodo clásico. Además, la nueva dinastía califal necesitaba asimilar en turco-otomano las fuentes de la cultura árabe-islámica para continuar sus campañas expansionistas.

**SEGUNDA PARTE:**  
**LA TRADUCCIÓN HACIA EL ÁRABE**  
**(1830-1940)**



**CAPÍTULO I:**  
**ENGRANAJES DEL PROYECTO DE LA NAHDA**

## 1. Definición de la *nahḍa*

Según el diccionario de Buṭruṣ al-Bustānī (m. 1883), *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, el término *nahḍa* reúne en su significado tres vocablos de suma importancia: “energía” (*tāqa*), “fuerza” (*quwwa*) y “movimiento” (*ḥaraka*). Este diccionario se publicó por primera vez en 1870, una fecha en la cual los intelectuales árabes, especialmente los egipcios y los *šamīes*, empezaron seriamente a buscar su propio valor en el concierto de los pueblos al entrar en contacto progresivo con Occidente. Como formaba parte de esa generación de intelectuales árabes, B. al-Bustānī había centrado su obra lexicográfica en la revisión y en la innovación del diccionario de al-Fayrūz Abādī (m. 1415). Era consciente de los cambios y de los nuevos vientos que soplaban en su época. Para enfrentarse a estos, hacía falta armarse de “energía”, “fuerza” y “movimiento”, tres pilares fundamentales y definatorios de la *nahḍa* árabe.

Siempre con la definición del mismo término, se aprecia que en el periodo contemporáneo el vocablo *nahḍa* evolucionó bastante. Desde el punto de vista semántico adquirió nuevas acepciones sin perder los que hemos recogido antes con al-Bustānī. Según el *DLAC*, el verbo “*nahḍa*” significa ser activo, asumir una responsabilidad, despertarse, moverse, resucitar, etc. En cuanto al sustantivo “*nahḍa*”, se ha definido de la siguiente manera: “movimiento, energía y fuerza”, igual que en la propuesta de al-Bustānī. Continuando con la definición del *DLAC*, esta vez desde el punto de vista conceptual, “*nahḍa* significa el salto que se efectúa a favor del desarrollo social, intelectual, etc. *nahḍa* artística y literaria, período de la *nahḍa*”. Otra acepción: “Período de la *nahḍa* europea, período de innovación literaria, artística y científica. Empezó en Italia y se extendió a toda Europa en los siglos XV y XVI”. Al final, esta entrada termina con la siguiente definición: “El movimiento *nahḍa* es un movimiento que tuvo lugar en el siglo XIX con el objetivo de conseguir lo mejor respecto al desarrollo científico, artístico y literario utilizando, para ello, mejores métodos”.

La definición que nos propone el *DLAC* es obviamente completa. Ha enriquecido los significados antiguos y ha añadido matices fundamentales para entender qué significa la

*nahḍa*. No obstante, hemos de saber que en la lengua árabe llamamos *nahḍa* europea al período del Renacimiento; lo que en español, en francés y en inglés se designa respectivamente *renacimiento árabe*, *renaissance arabe* o *arab renaissance*, en árabe es “*al-nahḍa al-‘arabiya*”. Por lo tanto, pretendemos con eso explorar el significado del término *nahḍa* en árabe insistiendo en su parte conceptual, por un lado, y por otro, intentamos evitar su confusión con el Renacimiento europeo. Son dos términos parecidos desde el punto de vista del significante, pero muy diferentes desde la óptica del significado. Aun así, esta diferencia queda hasta la actualidad limitada, y solo se considera en los círculos académicos tanto árabes como españoles, franceses, anglosajones, etc. Somos conscientes de que debe haber una solución lingüística y académica para aclarar esta confusión y, desde luego, transmitir correctamente la información científica cuando se trabaja sobre este gran proyecto árabe llamado *nahḍa*. Desde el punto de vista de la traducción, no hemos encontrado en castellano otro término más expresivo que no fuera la *nahḍa* misma. Es por esta razón por la que este vocablo clave figura así en las páginas de esta investigación. No obstante, si la confusión persiste entre el árabe, el francés, el castellano y el inglés desde una perspectiva significativa del término, creemos que el término *Renaixença*<sup>62</sup> en catalán es el más cercano al término *nahḍa*. La definición que hemos consultado en la *Enciclopèdia catalana*, nos ha indicado que nos encontramos, a nivel cultural, ante los mismos procedimientos y ante los mismos objetivos lingüísticos, literarios y científicos en dos contextos socioculturales supuestamente distintos.

En efecto, la *nahḍa* cultural árabe apareció en el siglo XIX con la finalidad de alcanzar, a través de la transmisión del conocimiento, el nivel de civilización científica conseguido entonces en Europa. En este contexto, la *nahḍa* siempre se ha asociado a la traducción y

---

<sup>62</sup> “Procés de recuperació de la llengua i literatura catalanes dut a terme a partir de la segona meitat del segle XIX”. *Enciclopèdia catalana*. Recuperado de [<https://www.enciclopedia.cat>] el [20/09/2017].

viceversa como si ambos movimientos fueran las dos caras de una misma moneda. Según Tarabichi (1997: 269), “La *nahḍa* debe su existencia e incluso su denominación, a la traducción o a la aculturación a través de la traducción, ya sea esta directa o mediante la arabización (en Egipto sobre todo), la adaptación o la reproducción”. Sin embargo, lograr el objetivo principal del proyecto de la *nahḍa* se tropezaría, pese al apoyo simétrico de la traducción, con el desequilibrio que marcaba, primero, las relaciones del Oriente árabe-islámico consigo mismo y, segundo, de este con Occidente en diferentes ámbitos. La resolución de esta ecuación suponía realizar un cambio a medida hacia la modernidad. Es decir, un cambio cauteloso y prudente que tuviera en cuenta la autenticidad identitaria árabe-islámica basada en el pasado salafí. Por lo tanto, el concepto de la *nahḍa*, según Adonis:

Es un concepto que está ligado de manera significativa al concepto del cambio. Si mencionamos *nahḍa* nos referimos necesariamente a la transición de una situación anterior, o pasada a una situación presente distinta. Con eso queremos decir que en general la nueva situación está desarrollada si la comparamos con el pasado (Adonis 1978: 56).

مفهوم النهضة يرتبط، إذن ارتباطاً جذرياً، بمفهوم التغيير. فحين نقول النهضة نعني، بالضرورة، انتقالاً من وضع سابق أو ماضٍ إلى وضع حاضر، مغاير، ونعني، بالضرورة، أن الوضع الجديد متقدم، نوعياً، في حركته العامة، على الوضع الماضي.

La idea del cambio entonces era capital en el discurso de la *nahḍa* que reflejaba el retroceso de la civilización árabe tras la caída del califato abasí y durante los cuatro siglos de mandato otomano. Procedió de un pasado decadente que aspiraba a alcanzar la nueva civilización decimonónica. No había un sistema cultural establecido para adquirir y producir conocimiento dentro del marco cultural árabe. El motivo de esa decadencia se debía probablemente, según Muḥammad Šafīq Gurbāl, a los siguientes factores:

Sin duda alguna, el poder otomano interrumpió la comunicación entre los pueblos del imperio y las civilizaciones extranjeras en general, la europea avanzada en particular [...]. El destino de esos pueblos se convirtió en una

“cuestión” denominada Cuestión de Oriente, mencionada por Šawqī en la siguiente expresión: “Pero a todos nos preocupa Oriente” (Šafīq Gurbāl, en Mu’nis 1938: pp. ٥، و، ز).

إلى أن القوة العثمانية حالت بلا شك دون اتصال أمم الدولة بالحضارات الأجنبية عموماً وبالحضارة الأوروبية الناهضة خصوصاً. . . وكان مصير هذه الأمم عبارة عن “مسألة”، هي المسألة الشرقية. واكتسبت بذلك وحدة هي التي عبر عنها شوقي في قوله: “ولكن كلنا في الهم شرق.”

En efecto, se trataba de una nueva potencia que pretendía asumir el deber de establecer los paradigmas del califato islámico; y, por consiguiente, haría todo lo posible para “proteger” a los pueblos orientales tanto europeos como árabes, que estaban bajo su supremacía. Por eso, la Cuestión de Oriente no era únicamente un asunto político, sino también un problema cultural de gran trascendencia para el Imperio otomano, incluidos ambos Orientes, ya mencionados en la cita de Šafīq Gurbāl. Suponía, asimismo, una “preocupación” cultural para el mismo Oriente, como decía Šawqī. De hecho, el nuevo canon cultural otomano no solo había restringido el contacto de las culturas del Imperio con Occidente, sino que también había marcado el retroceso de dichas culturas sometidas a las políticas internas y externas del nuevo actor que pretendía recuperar la soberanía del califato y, por consiguiente, hacerse cargo de sus asuntos políticos, económicos, doctrinales, culturales y divulgativos.

Así pues, el pensamiento árabe-islámico pasaría a integrarse en una nueva dimensión intelectual cuyos parámetros oscilaban entre optar por integrarse en la diversidad cultural otomana, sumarse total o parcialmente a la modernidad, y luchar contra ambas opciones para reivindicar el regreso a la cultura de los *salaf*. En medio de esa metamorfosis cultural, la élite intelectual árabe decidió iniciar una trayectoria reformista contemplada en la siguiente cita de M. N. Affaya:

La reforma tenía que referirse a todas las instancias de la existencia árabe musulmana. De la política y la sociedad al lenguaje y las mentalidades, hacía falta desmontarlo todo y reconstruirlo todo, previendo los posibles

resultados de la reforma. De esta manera la corriente fundamentalista (salafí) consideraba y postulaba que la situación de la Umma (la nación) solo se reformaría volviendo a los orígenes puros del Islam, abriendo la posibilidad del *iytiḥād* (esfuerzo racional) para dar un nuevo significado a los textos antiguos y hacer que estos correspondiesen con los nuevos avatares de la historia (Affaya 1995: 15).

Esta conciencia reformista partía de la idea de “desmontarlo todo y reconstruirlo todo”, en los ámbitos político, social, lingüístico e intelectual, para alcanzar el progreso deseado. En este contexto, P. Bohannan y Mark Glazer (2001: 63) comentan el libro *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor, diciendo que “es posible reconstruir las culturas antiguas de los pueblos a través de un estudio detallado del presente y de las “supervivencias” de la cultura del pasado”. Dicha actuación se confrontaría con dos planteamientos, uno de la élite salafí, concretado en la cita anterior; y, otro de la élite liberal, que Affaya (1995: 15) consideraba, a renglón seguido, como un grupo de intelectuales que entendían la reforma como “pasar cuentas con el pasado”. De todas formas, ambos bandos, cada uno desde sus ideales, tenían en común la necesidad de transformar completamente la cultura árabe decimonónica, sin tener en cuenta el sustrato otomano considerado por Gurbāl como base fundamental de la historia moderna de Oriente:

No cabe duda de que aquel mundo islámico había evolucionado de nuevo gracias a la conquista otomana [...] que inauguró una nueva era en la historia de los pueblos de Europa oriental. Una era que representaba para el historiador el punto de partida de la historia moderna tanto del Oriente árabe como del Oriente europeo (Gurbāl, en Mu’nis 1938: pp. د، ص).

وليس من شك في أن ذلك العالم الإسلامي قد تطور بموجب الفتح العثماني تطورا جديدا، كما أنه ليس من شك في أن ذلك الفتح يبدأ عهدا جديدا في تاريخ أمم أوروبا الشرقية، ويحق للمؤرخ أن يجعل منه أساس التاريخ الحديث للشرق العربي وللشرق الأوروبي.

La breve presentación de algunas figuras pioneras de la *nahḍa* (*ruwwād al-nahḍa*), que veremos a continuación, son prueba de ello. En sus trabajos, tanto de traducción como de

autoría, asistimos a la constante presencia de la cultura del Yo que aspiraba a imitar al Otro europeo. En eso radicaba la esencia del conflicto del despertar árabe que enmarcaría el devenir de varias generaciones, y que incluso podría extenderse hasta nuestros días.

## **2. Contexto cultural de algunas figuras intelectuales**

Para efectuar esta breve presentación de las figuras de la *nahḍa*, nos hemos basado en la información recopilada de *al-Mawsū‘a al-‘arabiyya al-‘ālamīyya* [Enciclopedia Árabe Universal]<sup>63</sup> (EAU, 1999). El objetivo principal que nos ha llevado a incluir ciertas notas sobre estas figuras es el de contextualizar el marco cultural de la *nahḍa* en relación con la traducción, dos polos en medio de los que dichas figuras habían ejercido su actividad intelectual, reformista y traductológica, cada una en su correspondiente ámbito.

Asimismo, hemos optado por mencionar dichas figuras para ofrecer una idea general sobre el campo de especialidad de cada una. En efecto, nos centraremos en las que han trabajado en la traducción del francés al árabe, ya que la transmisión es uno de los medios decisivos que contó con el apoyo de la máxima autoridad política y con la participación de los intelectuales egipcios para reconstruir la nueva identidad cultural egipcia. La traducción vuelve a ser, entonces, igual que lo era en los siglos IX y X en Bagdad, una herramienta imprescindible para tratar con otras culturas, no solo con el fin de enriquecer la propia, sino esta vez con el fin de reconstruirla para superar la transición otomana y centrarse en el ámbito árabe-egipcio.

---

<sup>63</sup> Esta enciclopedia es una traducción adaptada y ampliada de *World Book Encyclopedia* en sus ediciones de 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997 y 1998.

### **Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭahṭāwī (1801-1873)**

Se le considera como una de las figuras claves de la *nahḍa* intelectual y científica egipcia moderna. Estudió en la universidad tradicional de al-Azhar y fue enviado a Francia (1831-1826) por el gobierno egipcio con una delegación estudiantil para aprender las ciencias modernas. A su vuelta, fue destinado como director del departamento de traducción en la Escuela de Medicina de El Cairo. Tradujo del francés varios libros de temática sanitaria, jurídica, científica, política, histórica, geográfica y literaria. Participó en la fundación de la Escuela de Idiomas (*Madrasat al-Alsun*) en El Cairo (1835) para fomentar en Egipto el aprendizaje de idiomas y la actividad traductológica. Dedicó sus trabajos intelectuales a establecer un equilibrio apropiado entre la tradición árabe-islámica y la civilización occidental. Fue contemporáneo de seis gobernadores otomanos en Egipto: Muḥammad ‘Alī, Ibrāhīm, ‘Abbās I, Sa‘īd, Ismā‘īl y de los inicios de Tawfīq. (*EAU*, XI: 254-255)

### **Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1897)**

Intelectual y reformista musulmán. Vivió durante estancias cortas, en la India, Irán, Alemania, Francia y Rusia, así como en varias ciudades del Imperio otomano. Durante su paso por Egipto (1871-1879), gobernado entonces por el jedive Ismā‘īl, sus ideas influyeron en toda una generación de jóvenes estudiantes y jeques de al-Azhar. Disponía de un profundo conocimiento de las ciencias religiosas y lingüísticas, así como de la filosofía islámica y occidental. Su influencia se debía en gran parte a sus escritos periodísticos y a su excelente capacidad oradora. Gracias a su activismo intelectual dejó sus huellas por donde pasó. Su discurso se centraba en establecer una perspectiva de conciliación entre la cultura islámica y las nuevas condiciones, que exigían un cambio a gran escala. Sus ideas reformistas lograron dar una nueva lectura al islam a través de la razón y lo dotaron de nuevas dimensiones sociales y políticas. (*EAU*, VIII: 444)

### **Muḥammad ‘Abduh (1839-1905)**

Fue uno de los sabios de al-Azhar, fue muftí de Egipto en 1899. Como gran conocedor de la sharía y sus propósitos, intentó colocar el pensamiento islámico en un espacio armonioso con el espíritu científico y modernista de la época. Llamó a liberar el pensamiento de la tradición. En su juventud fue discípulo del intelectual islámico Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Lo encarcelaron los británicos y se exilió a Siria en 1881, pero después cambió de postura y decidió cooperar con ellos como mejor estrategia para realizar, a largo plazo, cambios sociales y educativos en Egipto. Dedicó gran parte de sus trabajos al islam, desde el punto de vista reformista. Sus objetivos principales se centraron en liberar el pensamiento de la imitación y entender la religión como hacían los primeros musulmanes antes de la disensión (*al-jilāf*). (EAU, XVI: 107)

### **Qāsīm Amīn (1863-1908)**

Estudió en al-Azhar, y después de graduarse fue a Montpellier en 1885 para estudiar Derecho. Sus ideas incitaban a abandonar las antiguas tradiciones egipcias. Estuvo fascinado por las tradiciones occidentales. Llamó a la emancipación de la mujer y reaccionó contra el velo. En este contexto, afirmó que “El primer paso en la senda de libertad femenina es sin duda la desaparición del velo y la abolición de su uso” (Amīn, Q.: 2000: 55). Sus ideas fueron rechazadas, por aquel entonces, en Egipto y en el mundo islámico. Colaboró en la fundación de la universidad egipcia. (EAU, XVIII: 19)

### **Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī (1876-1924)**

Escritor egipcio que estudió en al-Azhar y fue discípulo de Muḥammad ‘Abduh. Sus discrepancias con los jeques de al-Azhar fueron muy destacadas, sobre todo en cuanto al papel que debía desempeñar la literatura para reformar la sociedad. Se interesó mucho por la lengua árabe, sobre todo por la mejora del aspecto estilístico para asumir la apertura hacia

otras culturas. Tradujo del francés y adaptó varias obras con un estilo nuevo y particular. Dichas obras se convirtieron en “superventas” durante diversas generaciones y en libros de texto en las escuelas modernas, no solo en Egipto sino en todo el mundo árabe. (EAU, XXIV: 288)

### **Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1870-1932)**

Uno de los poetas pioneros de la *nahḍa* árabe moderna junto con los poetas Aḥmad Ṣawqī y Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī. Por ser partidario del panarabismo, la reforma de la lengua árabe fue una de sus preocupaciones. La defendió resucitando sus recursos para que se pusiera a la altura de las otras lenguas modernas. Tradujo al árabe una parte de la novela de V. Hugo *Los miserables*. Su vida fue muy agitada y estuvo sometida a cambios brutales; ejerció de abogado, de funcionario y de militar. (EAU, IX: 49-50)

Como se ha podido apreciar, cada figura se dedicaba a su campo de trabajo intelectual bien determinado, ya que el proyecto de la *nahḍa* era bastante amplio y abarcaba todos los ámbitos culturales e intelectuales esenciales a fin de llevar a cabo las reformas científicas, religiosas, sociales y artísticas. Sin embargo, nuestro objetivo no es estudiar cada una de estas figuras<sup>64</sup>, sino más bien tenerlas en cuenta, siempre que sea necesario, para desarrollar algunos apartados de nuestra investigación, ya que el tejido del pensamiento de la *nahḍa* en Egipto basado en la traducción fue obra de casi todos los intelectuales inmersos en este proyecto. Dicho de otro modo, la gran mayoría de los intelectuales egipcios de la *nahḍa* ejercieron de traductores o tutores de traducción para transmitir el saber europeo, de diferentes ámbitos, a la cultura de su país. Estaban convencidos de que la traducción era la única vía factible para alcanzar ese nuevo mundo dominado por tres potencias abrumadoras: la tecnológica, la

---

<sup>64</sup> Tendremos en cuenta las cinco primeras, mientras la última (Ḥāfiẓ Ibrāhīm) sí que será objeto de estudio de caso en el VI cap. de la II pt. dedicado a la traducción y la crítica de la traducción.

económica y la militar. Se creía que el conocimiento de las ciencias y de las artes europeas a través de la traducción pondría indudablemente la civilización árabe en el concierto de los pueblos desarrollados. Por eso, la traducción como reacción textual no era más que un medio que se pensaba utilizar para reducir la brecha científica entre el Oriente y el Occidente decimonónicos.

A continuación, trataremos los inicios de la obra traductora que se había trazado para apoyar el proyecto reformista durante la *nahḍa*. En un primer lugar, había que enviar a los estudiantes egipcios a Francia para formarse en distintas disciplinas; mientras tanto, se tenía que preparar el terreno a estos para que cuando regresaran desempeñaran activamente su papel influyente en la reconstrucción de la sociedad egipcia a través de la transmisión del saber europeo innovador a la lengua árabe. Pero antes de adentrarnos en los inicios de esa actividad traductora, haremos una breve introducción al estado de la transmisión inversa, es decir, la transmisión de la cultura oriental a Europa. Consideramos que es necesario saber el motivo del interés de Europa, especialmente Francia, por la élite política e intelectual egipcia, y el interés de Napoleón por Egipto como puerta de Oriente. Empecemos entonces por tratar dos estados de transmisión: primero, la transmisión de Oriente a Occidente; segundo, la transmisión de Occidente a Oriente y, por último, haremos una reflexión comparativa entre ambas transmisiones.

### **3. La transmisión entre Occidente y Oriente**

#### **3.1. Transmitir Oriente a Occidente**

La *nahḍa* cultural árabe apareció en el siglo XIX en Egipto, que era el centro cultural y político del mundo árabe en ese periodo, con la finalidad de alcanzar el nivel del desarrollo científico conseguido entonces en Europa. Sin embargo, conseguir ese objetivo tropezaría con el desequilibrio que marcaba las relaciones entre Oriente y Occidente en diferentes ámbitos. En primer lugar, se trata de un periodo calificado por François Georgeon (2005) de

“largo siglo XIX otomano”, marcado por la polémica crisis política derivada de la Cuestión Oriental. El imperio otomano —según Edward Said (2008: 113)— “permanecía desde hacía tiempo inmerso en una situación de senectud confortable (para Europa), hasta ser inscrito en el siglo XIX como 'la cuestión oriental’”. Era una cuestión que incluía al mundo árabe y cuya creación se planeaba entre las principales potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial. En este contexto, y con la descomposición del Imperio otomano, habría que preparar inmediatamente su desmembramiento. Por eso, desde la Campaña de Napoleón sobre Egipto (1798), se puso en marcha la aceleración del movimiento intelectual orientalista para describir<sup>65</sup> Egipto como puerta del Oriente árabe. Esa descripción se convertiría, unas décadas más tarde, en una cobertura ideológica de las campañas imperiales y coloniales sobre territorios árabes que estaban desde el siglo XIV bajo la supremacía otomana. En realidad, la *Description de l'Égypte* era una obra de suma importancia dedicada a la traducción y al estudio amplio de Egipto en un periodo que abarcaba desde tiempos remotos hasta la actualidad decimonónica. Una obra nacida de la Campaña napoleónica y que —según Said (2008: 72)— “promocionó al orientalismo su escenario o su decorado, que Egipto y, a continuación, las demás tierras islámicas se convirtieron en un marco de estudios experimentales, un laboratorio, un teatro para el conocimiento efectivo de Oriente”. Se trata, entonces, de un estudio pormenorizado y científico basado en la transmisión y también en los estudios filológicos, ya que según Richard Jacquemond:

La traduction de l'arabe est dominée depuis le XIXe siècle par la tradition philologique: la philologie établit et fixe les textes anciens (grecs, romains, orientaux), et en donne des traductions exactes, en réaction contre la tradition de traduction libre de l'âge classique [...]. La traduction est en

---

<sup>65</sup> De hecho, durante la Campaña, los eruditos que acompañaban a Napoleón lograron desarrollar una enciclopedia titulada *Description de l'Égypte* y publicada en veintitrés volúmenes entre 1809 y 1828 (Said 2008: 123). Dicha enciclopedia está digitalizada por la Biblioteca de Alejandría: disponible en [<https://www.bibalex.org/en/Project/Details?DocumentID=235&Keywords=>]. [Consulta: 02/07/2018].

outré surchargée d'un appareil critique élaboré sur le modèle de l'édition de manuscrits, et souvent de notes et commentaires explicatifs (Jacquemonod 1993: 25).

En efecto, la traducción durante la Campaña de Napoleón era del árabe al francés e impulsó un nuevo orientalismo científico basado en los estudios filológicos. Además, el proyecto napoleónico de la *Description de l'Égypte* no era más que la traducción y el estudio de Egipto, es decir, transmitir al francés el máximo número de estudios y obras informativas sobre el país, en su pasado y en su presente, que luego se transmitirían a otros idiomas europeos. La introducción de la filología y sus métodos científicos en los estudios orientistas ayudó a recuperar, en cierta medida, la “verdadera” imagen oriental y a revisar dicha imagen en el imaginario occidental. Asimismo, colaboró en el avance de la imprenta de libros escritos en árabe que podemos considerar también como un proceso de transmisión, ya que los textos se trasladaban del manuscrito a la imprenta de acuerdo con los criterios filológicos modernos. Tras ese paralelismo entre la traducción del árabe al francés y la edición de libros en árabe, se imprimieron los libros antiguos árabes que trataban sobre historia, geografía, jurisprudencia, ciencias del lenguaje, filosofía, etc. En este contexto, Ŷalāl al-Dīn al-Šayyāl (m. 1967), historiador de la traducción en Egipto durante la Campaña de Napoleón y a lo largo del mandato de M. ‘Alī, afirmó que:

En Egipto, tanto las bibliotecas de las mezquitas como las privadas estaban repletas de miles de manuscritos que esperaban impacientemente a quien los abriera para leerlos y prepararlos para la imprenta o para la traducción. Por fin, la Campaña de Napoleón trajo con ella la “Imprenta Árabe” o la “Imprenta del Ejército de Oriente” o la “Imprenta del Ejército Naval” como se solía llamar mientras se encaminaba hacia Egipto (al-Šayyāl 2000: 33). كانت مكتبات المساجد والخاصة في مصر تضم بين جدرانها آلاف الكتب المخطوطة التي كانت تنتظر في صبر نافذ من يفتحها ليقرأها ويعدّها للنشر أو الترجمة، وكانت الحملة أخيراً قد أحضرت معها عدة هذا النشر وآلته وهي “المطبعة العربية” أو “مطبعة جيش الشرق” أو “مطبعة الجيش البحري” كما كانت تسمى في طريقها إلى مصر.

De este modo, se pudo recuperar y difundir el acervo cultural árabe necesario para hacer frente a la nueva realidad cultural marcada por el movimiento de la *nahḍa*. En efecto, los estudios filológicos, además de su participación en la labor traductora, hicieron del rescate del patrimonio árabe-islámico un factor de conexión con la tradición, imprescindible para recibir la filosofía elaborada en Europa desde el siglo XVIII. A este respecto, A. F. Ansary postuló que:

La filosofía metodológica o profesional, a pesar de su existencia marginal y hermética, es un fenómeno con gran repercusión en la orientación y formación del pensamiento árabe contemporáneo mediante la traducción de las obras occidentales al árabe y mediante la traducción a las lenguas europeas y la edición crítica del antiguo patrimonio árabe-musulmán (Ansary 1997: 234).

Esta “filosofía metodológica” mencionada por F. Ansary fue el marco del pensamiento europeo durante los siglos XVIII y XIX. No solo fue bien recibida en Oriente, sino que llegó a marcar el rumbo del pensamiento árabe moderno basado en el proceso traductor y en la edición crítica del acervo cultural árabe-islámico. Por lo tanto, este método científico sirvió tanto a Occidente como a Oriente para conectarse de nuevo, desde el punto de vista cultural, y para que cada cual tejiera su conocimiento sobre el Otro y sobre el Yo en varios ámbitos. Efectivamente, la palabra orientalismo engloba una serie de estudios interdisciplinarios en el ámbito académico francés como la filología, la egiptología, la islamología, la antropología, la historiografía, la lingüística o la traducción. Todas esas áreas de conocimiento desempeñarían un papel esencial en la construcción del tejido cultural occidental sobre Oriente, de acuerdo con la siguiente dinámica señalada por Said:

La palabra “trujamanía” se deriva exactamente del árabe *turjaman*, que significa “intérprete”, “intermediario” o “portavoz”. Por un lado, el orientalismo tomó posesión de Oriente tan literal y extensamente como le

fue posible; por otro, domesticó este conocimiento para Occidente filtrándolo a través de sus códigos reguladores, sus clasificaciones, sus casos de especies, sus revisiones periódicas, diccionarios, gramáticas, comentarios, ediciones y traducciones, todo lo cual junto forma un simulacro de Oriente y lo reproduce materialmente en y para Occidente (Said 2008: 228).

De este modo, el orientalismo absorbió completa y sistemáticamente a Oriente a través de un método disciplinario basado en una interpretación y reproducción científica que se seguía a partir del siglo XIX; y, eso a diferencia de los métodos orientalistas tradicionales en los cuales —según Jacquemond (1993: 26)— “la traduction orientalisante exhume le turâth, mais pour mieux le momifier: elle nous rend ces œuvres accessibles, mais dans des traductions illisibles, et du même coup accroît la distance entre elles et nous, aggravant notre rapport ethnocentrique à ces œuvres”.

Por consiguiente, dicho método científico innovador ocurrido en la trayectoria del orientalismo constituiría la fuente principal de información sobre Oriente, tanto para el lector occidental como para el propio lector oriental. Así pues, la traducción interpretativa perfilaba el conocimiento oriental “filtrándolo —decía Said— a través de sus códigos reguladores” para que fuera una materia fácil de asumir en Occidente, y, en definitiva, para promocionar y justificar la campaña imperial y colonial que se llevaba a cabo en Oriente empezando por Egipto. Es por esta razón por la que la transmisión de Oriente a Occidente fue una operación que había generado un movimiento orientalista en el cual la traducción ocupaba un lugar primordial, con la finalidad de responder al canon que Occidente pretendía establecer sobre y para Oriente. A continuación, trataremos cómo este movimiento fue un modelo que seguir, de forma inversa, para transmitir el Occidente, en teoría desarrollado, a un Oriente supuestamente retrasado, sobre todo en el ámbito tecnológico y económico, con el objetivo de hacer frente a la amenaza imperial y colonial aducida por el precepto orientalista.

### 3.2. Transmitir Occidente a Oriente

Las primeras señas identitarias de la *nahḍa* empezaron a aparecer tras la citada Campaña napoleónica, acontecimiento que permitió por primera vez a los egipcios, y más tarde al resto de los árabes, entrar en contacto amplio con Europa. A pesar de que solo duró tres años, la Campaña produjo un choque cultural que empezó a sentar sus bases en Oriente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. A raíz de esa hipótesis, comenzó un nuevo ciclo en la historia de la cultura árabe-islámica tras varios siglos de cultura tradicional basada mayoritariamente en el *tafsīr* (hermenéutica) de abundantes textos de carácter religioso, jurisprudencial, literario e histórico que constituían el criterio exhaustivo de los ulemas tanto en El Cairo como en Bagdad, Fez, Damasco o Kairuán.

Del contacto al choque, pasamos al desafío colonial. Hemos de tener en cuenta estos tres componentes porque siempre han formado parte de la problemática del pensamiento árabe, no solo durante la *nahḍa*, sino a lo largo del siglo veinte. El colonialismo y sus diversas repercusiones han desempeñado, según al-Ībīrī, un papel decisivo a la hora de despertar la conciencia árabe:

El reto colonial despertó a la nación árabe de su letargo y consideró a Occidente y su ciencia, su tecnología y sus instituciones sociales y políticas como modelo de desarrollo. Pero, al mismo tiempo, el portador de este modelo era el propio colonialismo. Este era el que le quitó su libertad y su riqueza, el que dañaba a su identidad y a su autenticidad y amenazaba su existencia (al-Ībīrī 1991: 104).

لقد أيقض التحدي الاستعماري الغربي الأمة العربية من غفوتها، فرأت في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه. ولكنها رأت في ذات الوقت أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته، المستعمر الذي سلبها حريتها وخيراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها.

Por lo tanto, el proyecto de la *nahḍa* en su génesis se enfrentó a una nueva realidad impregnada en una nueva era. Occidente se había convertido en una verdadera cuestión para

Oriente desde el punto de vista cultural, imperial y colonial; de igual modo Oriente fue durante las campañas expansionistas del Imperio otomano un auténtico dilema para Occidente antes de la “Cuestión Oriental” tratada en el apartado anterior. Las figuras de la *nahḍa* adquirieron conciencia del riesgo que corrían porque la integración en su época se podría hacer en detrimento de la propia cultura. Se plantearon interrogantes de gran relevancia: ¿Quiénes éramos? ¿Qué queremos ser? ¿Cómo dar un sentido al presente, en relación con el pasado, para tener un futuro propio entre los pueblos? En la precedente cita de al-Ŷābirī se proyectaba la luz sobre la esencia global de la problemática a la cual se enfrentaba el pensamiento de la *nahḍa* desde la segunda mitad del siglo XIX. ¿Cómo resolver la compleja ecuación —pasado-futuro— a partir de un presente decadente y dirigiéndose hacia Occidente con miradas confusas? Esta pregunta nos recuerda otra cuestión planteada en el mismo contexto por el filósofo egipcio-libanés René Ḥabaṣī: “Oriente, ¿cuál es tu Occidente?” (en Affaya 1995: 9). Todas esas preguntas se formulaban para poner a prueba la conciencia árabe. Los intelectuales de la época se propusieron, con todos los medios artísticos y científicos, conciliar el pasado árabe-islámico representado por la tradición (*al-turāṭ*) con el futuro árabe cuya imagen ideal se veía representada en la ciencia, la tecnología y las instituciones occidentales. El presente decimonónico supuso un verdadero reto para la élite cultural árabe. Había un deseo de civilización inspirado en Europa, pero no dejaba de oscilar entre abrirse a Occidente o limitarse a Oriente. Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto se podía tomar prestado de Europa sin alterar la propia identidad cultural? Este desajuste continuo entre la compaginación de la propia cultura con la del Otro demostró la falta de una cultura árabe otomana profunda, respecto a la época, que se hubiera podido proponer como alternativa apropiada y factible a la modernización de la idiosincrasia occidental. También evidenció que no se planteaba ninguna otra posibilidad; es decir, una tercera vía que no tomase como dogma que la supuesta superioridad de Occidente residía en la “ciencia y la tecnología”. Dicho de otra forma, no se quería ir “más allá” del proyecto europeo, sino

alcanzar las mismas metas. ¡Qué oportunidad perdida, entonces! Eso refleja, asimismo, que la colonización ya había triunfado y llegado a la yema de la sociedad, puesto que la burguesía que llevaría a cabo la *nahḍa* haría suyas las premisas de la burguesía occidental, lo que no se contradecía con una “adaptación” al contexto árabe-islámico. Sin embargo, lo que cambió más tarde fue una cierta apariencia externa y no realmente el sistema económico y político y, en gran medida, el cultural. No hubo revolución en el sentido estricto de cambio radical, y por eso mismo los problemas perduran hasta la actualidad.

Esta apertura hacia Occidente para transmitir la modernización de su ciencia a Oriente se convirtió en una necesidad imperiosa. Dicha carencia se tropezaría con el vacío que vivían los pueblos árabes respecto al desarrollo de la actividad científica durante el siglo XIX. Por lo tanto, la transmisión del conocimiento occidental a Oriente no tendría los resultados esperados, sino más bien se convertiría en una mercancía cultural importada para el consumo directo.

Por este motivo, sería imprescindible establecer una cierta consonancia entre el pasado y el presente para integrarse en la cultura decimonónica cuya supremacía era occidental, y, desde luego, fijar los objetivos ambiciosos del proyecto de la *nahḍa* sin perder de vista la tradición. Los siguientes interrogantes retóricos de Kīlīṭū, concluidos con una observación concisa, describían claramente el panorama del intelectual de aquella época trascendental:

¿Qué puede decir un intelectual árabe de mitad del siglo XIX que ha visto Europa y que ha observado la diferencia abismal que lo separa de su mundo habitual? [...] ¿Qué le queda cuando percibe, de manera clara o ambigua, que su cultura pertenece al pasado, mientras que la cultura de los franceses es sinónimo del presente? [...]. Describirá inexorablemente su condición y hará todo lo posible para conseguir un cierto equilibrio infinito entre ambos mundos y ambas épocas (Kīlīṭū 2002: 99).

أي قول يتسنى في منتصف القرن التاسع عشر لأديب عربي شاهد أوروبا ولاحظ اليون الشاسع الذي يفصلها عن عالمه المؤلف؟ [...] ماذا يبقى له عندما يدرك، بصفة جلية أو

غامضة، أن ثقافته تنتمي إلى الماضي، بينما ثقافة الإفرنج مرادفة للحاضر؟ [...] إنه والحالة هذه سيصف وضعيته، سينكب على عقد موازنة لا نهائية بين العالمين، بين الزمانيين.

Entendemos en estas palabras de Kīlītū que no habría futuro sin pasado, con todo lo que requería esa operación de reconstrucción cultural, teniendo en cuenta distintos factores ideológicos, políticos y socioculturales de la época. Ese fue el objetivo principal que perseguían los intelectuales de la *nahḍa*. La presencia cultural y política de Occidente en Oriente generó una conciencia que aspiraba a trascender la situación que hizo que Occidente se convirtiera en un punto de atención para Oriente. Tanto la cita anterior de al-Ŷābirī como la de Kīlītū reflejan esa toma de conciencia. De ahí que Europa, junto con sus arquetipos orientalistas, llegara a ser para los intelectuales árabes una fuente de información de primera línea que ayudaba a indagar sobre la percepción de Oriente en Occidente. Asimismo, favorecía el conocimiento del propio Occidente tal como se presentaba en la literatura orientalista y en su propia área geográfica. De esa manera, no se podía negar que:

Lo queramos o no, el orientalismo tiene fuertes influencias —positivas y negativas— en el pensamiento islámico moderno. Por eso, no podemos ignorarlo ni contentarnos con su rechazo (Ŷād Aḥmad 1995: 178).

للاستشراق تأثيراته القوية في الفكر الإسلامي الحديث سلبا وإيجابا، أردنا أم لم نرد، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نتجاهله، أو نكتفي بمجرد رفضه.

A veces este acercamiento y, otras veces, esta disonancia que marcaba la perspectiva cultural de la élite intelectual oriental frente a Occidente hacía que las figuras de la *nahḍa* viviesen en una situación desconcertante y en un interminable desasosiego. Sentían que su presente no se parecía en absoluto a su larga historia. Por eso, planteaban los tres mismos interrogantes para llevar a cabo su proyecto: ¿qué hacer?, ¿cómo hacerlo? y ¿con qué medios?

Para contestar a estas preguntas, cabe hacer una breve referencia a la figura política que estaba detrás de los mecanismos del proyecto de la *nahḍa* en Egipto. Se trata de Muḥammad

‘Alī, el gobernador otomano que tuvo un largo mandato en Egipto (1805-1849). Acabó con los Mamelucos y gozó de una amplia autonomía tras una serie de batallas contra territorios árabes todavía bajo la soberanía del Imperio otomano<sup>66</sup>, cuya Sublime Puerta estaba dirigida por el Sultán Maḥmūd II. Respondiendo a la primera pregunta, M. ‘Alī decidió efectuar una serie de reformas (*iṣlāḥāt*) radicales, basadas en el modelo otomano de las *tanẓīmāt*, para convertir Egipto en un país moderno. Se trataba de unas reformas que pretendían alcanzar todos los sectores: administración, industria, ejército, tecnología, economía, educación, agricultura, sanidad, comercio, finanzas, etc. En paralelo, a esos propósitos de M. ‘Alī y aproximadamente tres décadas antes de la llegada de la delegación de al-Ṭaḥṭāwī a París, ya había aparecido una *nahḍa* otomana inspirada en el modelo europeo del Siglo de las Luces. Por eso, era normal que se siguieran las pautas de civilización planteadas, al principio, por la Sublime Puerta; pero la emergencia de los nacionalismos en Europa, la invasión económico-financiera de Europa, y la presencia cultural y orientalista en Estambul y en otras grandes ciudades del Imperio aceleró su pérdida de control porque, entre otros motivos, su relación con Europa se había basado en tomar medidas urgentes para hacer frente a una situación de crisis y a subir al tren de la “nueva civilización”, como postula Georgeon en la siguiente cita:

Desde los años 1830, la idea de “civilización” aparece en otomano bajo la forma del neologismo *sivilizasyon*, antes de que, en la época de las *Tanzimat*, la palabra *medeniyet*, término abstracto formado sobre el árabe *medenî* (habitante de la ciudad, urbano) no acabase de imponerse en el léxico político. Desde entonces, el leitmotiv de los dirigentes otomanos ha sido “entrar en la civilización”, “formar parte de la familia de las naciones civilizadas”, “estar civilizado” (Georgeon 2005: s. p).

---

<sup>66</sup> Estos territorios, según Anouar Abdel-Malek (1969: 23) eran Sudán, una parte importante de la península arábiga y la gran Siria.

Este ambiente abrió camino a M. ‘Alī a emprender sus reformas y a su propio deseo de tomar como modelo Europa para elaborar su proyecto de Estado moderno. No dejaba de ser otomano, ni de expresar su fascinación por Europa, pero tampoco prohibía a los egipcios mantener su identidad egipcia teniendo en cuenta los símbolos históricos y culturales incluidos en este gentilicio. Su política bebía de las tres culturas y hacía de la traducción un arma de doble filo: traducir del turco-otomano al árabe cuando hacía falta; traducir de las lenguas europeas al árabe como procedimiento principal; utilizar el turco-otomano para ayudar al árabe a traducir de las lenguas europeas; traducir del árabe al turco-otomano para satisfacer unos objetivos personales<sup>67</sup>, etc. Con todo eso, se plantea la siguiente pregunta: ¿hasta dónde quería llegar M. ‘Alī?

En cuanto a la segunda pregunta, M. ‘Alī, junto con un grupo de intelectuales egipcios, decidió asumir los logros de la Campaña de Napoleón, por una parte, y, por otra, seguir una política de apertura hacia Francia como destino preferible para modernizar y potenciar<sup>68</sup> Egipto. Y, por último, los medios para emprender los primeros pasos de la *nahḍa* en Egipto deberían basarse en los propios intelectuales egipcios. Sin embargo, estos se enfrentaban a un obstáculo doble a pesar de su entusiasmo nacional y juvenil. Primero, su formación era tradicional y adquirida en la universidad tradicional de al-Azhar en El Cairo; segundo, la mayoría de ellos ignoraba los fundamentos de la cultura francesa que hacía solo tres décadas había sido la cultura del colonialismo. Aun así, los objetivos trazados eran trascendentales e iban más allá de los hechos reales e históricos ya que:

---

<sup>67</sup> Entre ellos, la lectura de los libros que trataban sobre historias de los grandes conquistadores como Alejandro Magno, Pedro el Grande y Napoleón, etc. Véase al-Taḥṭāwī (1912 [1869]: 207)

<sup>68</sup> De hecho, M. ‘Alī envió a Europa misiones estudiantiles con diferentes especialidades. En este contexto cabe destacar el gran interés por el aspecto militar. Ibrahim Abu-Lughod (2011 [1963]: 50) nos informa de que el gobernador otomano envió a Europa misiones estudiantiles de diferentes especialidades incluida la militar. Así pues, la repartición de los estudiantes por especialidad era de la siguiente manera: 35% para las ciencias militares y navales, 27% para las técnicas industriales, 18% para la ingeniería, 7% para la medicina, 6 % para la administración y para el derecho político, 4% para la agricultura y la agronomía y 3 % para la química. A estas especialidades se les añade otras citadas por el Emir ‘Omar Ṭūsūn (1934: 22-25), como la navegación, las ciencias naturales, la mineralogía, la topografía, la pintura, la imprenta, la historia, la geografía y la traducción.

M. ‘Alī sabía desde el principio, cuando llegó al poder en de Egipto, que se debía establecer una nueva política reformista para rescatar a Egipto de los estragos y de la corrupción en los que había vivido durante el periodo otomano. Creía que la única manera viable para llevar a cabo las reformas era dirigirse hacia Europa para tomar prestados sus modelos y sus ciencias. Para implementar esa política reformista siguió varios pasos. Primero, contrató a extranjeros [...]; luego, envió a misiones egipcias a Europa; y, más tarde, construyó nuevas escuelas<sup>69</sup> en Egipto al estilo europeo para enseñar dichas ciencias [...]. No obstante, la traducción desempeñó un papel primordial en todos esos intentos para transmitir Occidente a Egipto (al-Šayyāl 2000: pág. ع).

أدرك محمد علي منذ اللحظة الأولى التي تولى فيها عرش مصر أنه لا بد من رسم سياسة إصلاحية جديدة لانتشال الكنانة من وهدة الخراب والفساد التي تردت فيها طوال العصر العثماني، ورأى أن السبيل القويم للإصلاح هو الاتجاه نحو الغرب والاقتراب من نظمه والنقل عن علومه؛ وخطا نحو تنفيذ هذه السياسة الإصلاحية خطوات مختلفة، فبدأ باستخدام الأجانب [...]. ثم ثنى بإرسال المصريين في بعثات إلى أوروبا، ثم تُلث بإنشاء المدارس الجديدة في مصر على النظام الأوروبي لتدريس هذه العلوم [...]. وكانت وسيلته الكبرى في كل هذه المحاولات هي النقل عن الغرب، هي الترجمة.

Por lo tanto, en Egipto era imprescindible llevar a cabo reformas contando con los propios recursos egipcios para luego transmitir el conocimiento científico europeo moderno al país, pese a las consecuencias que conllevaba esta decisión. Pero ¿cómo convencer a los jeques de la Universidad de al-Azhar para abrirse a la cultura francesa? ¿Cómo introducir la ciencia y la cultura europeas en Egipto, todavía bajo el mandato otomano? ¿Mediante qué lengua? ¿Qué hacer con la tradición árabe-islámica, elemento esencial e intrínseco de la identidad egipcia? Son interrogantes que podrían haber parado el proyecto de la *nahḍa* y haber cambiado el curso de la historia intelectual moderna no solo de Egipto, sino del mundo árabe entero.

---

<sup>69</sup> Y renovó las que había antes, según al-Ṭaḥṭawī (1912 [1869]: 243-249).

### 3.3. Occidentalismo frente a orientalismo

Si queremos efectuar una comparación entre ambas operaciones de transmisión mencionadas en los dos apartados anteriores, veremos cómo la primera se basaba en las aportaciones del movimiento orientalista, mientras que la segunda en las del movimiento occidentalista. Es decir, el orientalismo se refería al conocimiento de culturas orientales producido en Occidente gracias a la traducción orientalista elaborada del árabe a una de las principales lenguas europeas; mientras que el occidentalismo concernía al conocimiento de la cultura occidental generado en Oriente gracias a la traducción occidentalista realizada de una lengua europea al árabe.

Ambas tendencias tenían puntos convergentes y, al mismo tiempo, divergentes<sup>70</sup>. Los primeros consistían esencialmente en que Occidente aspiraba a traducir Oriente y viceversa. Los segundos, en los objetivos que cada parte definía a propósito del proceso de transmisión. Occidente adquiría cada vez más potencia gracias a los acuerdos comerciales, financieros y políticos que había firmado con la Sublime Puerta, además de por su avance tecnológico. Por otra parte, Oriente, bajo la supremacía otomana y el inexorable colonialismo que se estaba allegando, se debilitaba política y económicamente. Tal situación obligaba a ambos bandos a abrirse entre ellos, pero en una relación de desequilibrio en diferentes niveles. Occidente buscaba reafirmar su potencia en Oriente mediante la dominación científica de la cultura oriental, hecho que emprendió el camino hacia la posterior apropiación política. En este sentido, y según Said, el orientalismo se convierte en un modo de retratar Oriente no tanto para aprehenderlo, sino para dibujar una inferioridad científica, política y cultural que justifique la intervención europea y la misión civilizadora de la colonización y el “protectorado”. Mientras que Oriente buscaba una salida a su crisis en los modelos propios

---

<sup>70</sup> Para más información sobre estos puntos de convergencia y de divergencia véase: Siebenmorgen, Harald (2016). “Orientalisme et occidentalisme: divergences interculturelles”. Disponible en [<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1185>]. [Consulta: 15/10/2020].

de Occidente y con ellos aspiraba, por su parte, a apropiarse de la cultura occidental como estrategia para liberarse de su supremacía y para conseguir el principal objetivo de ser *civilizado*. Los orientales pretendían superar la transición política tras la caída del Imperio otomano, en una etapa de posguerra marcada por la incertidumbre, la aparición de nuevos Estados y el diseño de nuevas fronteras políticas, geográficas, culturales e identitarias bajo el control político de Gran Bretaña y Francia. Por lo tanto, ese desproporcionado interés pragmático y mutuo entre Occidente y Oriente se reflejaría claramente en la cantidad de obras y trabajos que Occidente tradujo o escribió sobre Oriente; y, asimismo, en el número de personas que viajaron en ambas direcciones durante el siglo XIX hasta los años cincuenta del siglo veinte. Dichas representaciones —tanto las europeas del mundo árabe como las representaciones árabes de Europa— eran dispares. Según Said:

El número de personas que viajó desde el Oriente islámico a Europa entre 1800 y 1900 es minúsculo si se compara con el de viajeros en la otra dirección. Más aún, los viajeros orientales en Occidente estaban allí para aprender y admirar una cultura más avanzada, mientras que los propósitos de los viajeros occidentales en Oriente eran, [...], de carácter bastante diferente. Además, se ha cifrado en cerca de 60.000<sup>71</sup> el número de libros escritos entre 1800 y 1950 que trataban sobre Oriente Próximo (Said 2008: 275).

Esta cita nos transmite un marco histórico y unas estadísticas de suma importancia para darnos cuenta del desequilibrio abismal que marcaba la producción cultural de Occidente sobre Oriente y de este sobre el primero, pese a que Said no consiguió completar su operación comparativa, por no encontrar “ninguna cifra de libros que se escribieran en Oriente y trataran

---

<sup>71</sup> Nieves Paradela anotó en su libro *El otro laberinto español: Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936* (1993: 11): “Los 60.000 volúmenes a los que Said hace alusión no se publicaron solo porque existiera un indudable interés —y unos todavía más indudables intereses— hacia el Oriente, sino también por el hecho de la infraestructura impresora, editora y lectora que promovía la aparición de los libros”.

sobre Occidente” (Said 2008: 275). También destacamos en ella el “esplendor” ambidireccional tanto del orientalismo como del occidentalismo. En cambio, esa cifra parecía una cuestión que no importaba tanto a Said, que solo trabajaba en una dirección inherentemente marcada por la crítica al orientalismo y, en principio coherente con su metodología aplicada al escribir *Orientalismo*. Por otra parte, asociaba los objetivos de los viajeros tanto orientalistas como occidentalistas a finalidades diversas, entre las que destacaba exclusivamente el aprendizaje de los orientales que se encontraban en Europa. Es decir, que la misión de los viajeros orientales consistía en aprender, de manera “fascinante”, la cultura europea; y, convertir así el occidentalismo en una mera imitación de la superioridad de Occidente. Sin embargo, creemos que la primera misión de los viajeros occidentales en tierras orientales consistía en estudiar Oriente, y luego domesticar el aprendizaje de acuerdo con los objetivos establecidos incluso antes de emprender cualquier desplazamiento. De la misma forma, los viajeros orientales tenían como objetivo supremo aprehender Europa; un aprendizaje que tampoco pretendía, a diferencia de lo planteado por Said, ser literal, sino más bien pragmático y adaptado a las peculiaridades y a los gustos orientales. De todas formas, ambas partes se sirvieron de las aportaciones de la filología para profundizar en los estudios del legado árabe-islámico. A los orientalistas les interesaba más efectuar el máximo de estudios y análisis sobre Oriente para conseguir los objetivos marcados por las instituciones políticas occidentales, mientras que a los occidentalistas les atañía más el acceso y establecimiento de su propio legado cultural para reaccionar ante los estudios orientalistas y para criticar y traducir, en épocas posteriores, las principales enciclopedias orientalistas elaboradas sobre Oriente, como, por ejemplo, la *Descripción de Egipto* y la *Enciclopedia del Islam*.

La intención de todo ello era romper con los mitos orientales y occidentales una vez asimilados sus componentes culturales. Luego construir —o, más bien, reconstruir— un nuevo imaginario occidental sobre Oriente y oriental sobre Occidente que enmarcaría

cualquier percepción de ambos polos culturales. Por consiguiente, la ruptura no significaría distanciarse de Oriente o de Occidente, sino, al contrario, se trataría de una manera de establecer un nuevo orden en las futuras relaciones entre Occidente y Oriente tras el cierre de la Sublime Puerta y, desde luego, dar por resueltas la “Cuestión Oriental” y la “Cuestión Occidental”. Ese acontecimiento suponía para los europeos la creación de un nuevo Oriente distinto del otomano. De igual manera, suponía para los árabes, que se encontraban fuera de la supremacía otomana, la creación de un nuevo Occidente. En consecuencia, nos hallamos ante una regeneración tanto de Occidente como de Oriente que se hacía en un marco espaciotemporal decisivo gracias a la transferencia de textos, la circulación de ideas y el cruce de traducciones. En este marco, y —según Tahar Labib (2002: 34)— “Il est vrai que l'Occident a inventé son Orient, mais il est vrai aussi que l'Orient a inventé son Occident: chacun à partir de ce qu'il est, selon sa démarche”. A partir de esa creación mutua de ambos polos culturales, se moldearon las nuevas representaciones europeas del Oriente árabe, por un lado, y las nuevas representaciones orientales del Occidente, por otro. Esa dinámica característica de las relaciones entre Occidente y Oriente posotomanos nos invoca el mismo proceso traductor que tuvo lugar durante el Renacimiento europeo cuando el patrimonio árabe-islámico, incluida la producción traductológica, ya había empezado a transmitirse a Europa antes de la caída de Constantinopla en 1453. Por esa razón, las figuras de la *nahḍa* siempre insistieron en que su proyecto de reconstrucción cultural tenía que basarse, primero, en la cultura de los *salaf* redactada durante el periodo de la “registrografía” cultural; y, segundo, en recobrar los frutos de la retraducción de la producción traductológica clásica hacia el árabe, refundida en el periodo renacentista europeo. Por lo tanto, según ‘Abd al-Wāḥid al-Šarqāwī:

La migración de la cultura desde Oriente y su regreso al mismo Oriente representaba la percepción que tenían los traductores de su propio trabajo [...]. La traducción entonces era un medio para recuperar una pujanza

perdida; y, desde luego, era una responsabilidad del Estado y principalmente un acto político (al-Šarqāwī 2016: 29).

هجرة الحضارة من المشرق وعودتها إليه هي في الأساس تصور المترجمين لعملهم، . .  
فالترجمة وسيلة لاكتساب قوة مفقودة، لذلك كانت في ذلك العهد وظيفة من وظائف الدولة،  
وفعلا سياسيا بالدرجة الأولى.

Exactamente desde esa perspectiva migratoria de la cultura, en el contexto renacentista que terminó con el “regreso a casa”, se pretendía recuperar los *salaf* europeos (Grecia y Roma) a través de la traducción que se había hecho al árabe. Las figuras de la *nahḍa* querían seguir ese proceso con la finalidad de hacer aceptar a las sociedades árabes el hecho mismo de la traducción. El propio al-Ṭaḥṭāwī (1912 [1869]: 373) afirmó que “estas ciencias [...] —que parecen ahora como si fueran extranjeras— eran islámicas transmitidas por los extranjeros a sus lenguas desde los libros árabes” (*hādīhi al-‘ulūm [...] al-latī yazharu al-āna annahā aḡnabiyya hiya ‘ulūm islāmiyya naqalahā al-aḡānib ilā lugātihim min al-kutub al-‘arabiyya*). De ahí, podemos afirmar que las figuras de la *nahḍa* intentaban transmitir la modernización de las ciencias conseguida en Europa durante las revoluciones industriales y tecnológicas. Por consiguiente, las ciencias existían en Egipto, pero lo que no se había producido aún era su modernización.

Este deseo de volver a los orígenes para adquirir confianza y andar con paso firme en el presente había negligido, en una gran medida, la influencia cultural otomana. No se sabía hasta qué punto ese complejo planteamiento había sido a favor o en contra del proyecto cultural de la *nahḍa*. Dicho de otro modo, ¿cómo se podía asociar el presente árabe-islámico decimonónico con la cultura de los *salaf* y con el Renacimiento europeo obviando, por el medio, el marco cultural-político otomano, que duró más de cuatro siglos? ¿No se trataría de un aislamiento metodológico y de una conspiración cultural entre orientalismo y occidentalismo contra el legado cultural otomano? ¿O bien todo fue a causa del ascenso de

los nacionalismos generados por la “Cuestión Oriental” que marcó el principio del fin de los imperios y la creación de un nuevo Oriente?

De todas maneras, con la circulación de los textos, tanto Occidente como Oriente habían aprendido el uno del otro con finalidades, a veces dispares y otras próximas en diferentes niveles. Orientalismo y occidentalismo eran dos movimientos culturales que se cruzaban y que hemos de tener en cuenta a la hora de tratar los límites de la traducción en el tejido del pensamiento árabe en su fase moderna. En términos generales, el primero condicionaba al segundo en su desarrollo, en sus ocupaciones y en sus preocupaciones hasta que ambas partes estuvieran condenadas a vivir continuamente en una dinámica de concordia y discordia. Tal situación ha ocasionado, desde su creación en el siglo XIX, varias crisis ideológicas y políticas entre Occidente y Oriente, bajo el mandato otomano, por una parte, y, por otra, entre y dentro de los futuros países árabes, en el marco de los Estados-nación<sup>72</sup> de la fase posotomana y poscolonial. Pero, asimismo, ha ayudado a divulgar una versión occidentalizada de la cultura oriental en Occidente y una versión orientalizada de la cultura occidental en Oriente; y, por consiguiente, ha contribuido a hacer del proceso de traducción un acto de globalización de los conocimientos y de la circulación de las ideas.

Recapitulando, la traducción en la época moderna no solo era una operación de transmisión de textos de una lengua a otra, sino también un movimiento cultural que había contribuido, en gran medida, a la creación y en el tejido de una aculturación inédita entre los pueblos occidentales y orientales. Además, constituía un instrumento decisivo tanto para el orientalismo como para el occidentalismo, dos movimientos culturales e ideológicos que aparecieron en el escenario intelectual decimonónico, para crear canales de comunicación y

---

<sup>72</sup> Sabiendo que este término “en sí mismo es profundamente incorrecto, puesto que asocia la idea del Estado a la nación, cuando en realidad muchos países del mundo no se corresponden con ese esquema y su identidad *nacional* o bien está ausente o bien es sepultada por otras formas identitarias: regionales, étnicas o lingüísticas”. Para una definición más detallada de este término, véase la siguiente referencia de la cual hemos recogido este fragmento: Blin, A. y Marín, G 2013: 98-101.

corregir los conceptos desarrollados en Occidente sobre Oriente y viceversa. Era también un mecanismo utilizado para luchar contra aquellos estereotipos que marcaron, durante siglos, el imaginario de los pueblos frente a la alteridad oriental u occidental. Independientemente de las reservas expresadas en los estudios críticos desarrollados en ambos bandos, el conocimiento y la creación del diálogo cultural, que se centraban en la circulación de las personas y en la migración de los textos, eran métodos eficaces para la construcción y la representación de las identidades culturales.

Durante la *nahḍa* cultural árabe, cuyo impulso coincidió con la Campaña de Napoleón en Egipto, Occidente y Oriente se vieron inmersos en un interés correlativo, ora de fascinación, ora de cautela, que desembocó en la decisión tomada por la élite cultural, apoyada por la institución política, para transmitir la materia cultural occidental. Entre los métodos seguidos en esa operación de traslación intercultural, destacaron los trabajos filológicos de la academia francesa, la traducción del árabe al francés y viceversa, y, también el papel intermediario que este idioma desempeñaba en las tareas de traducción entre el árabe y las demás lenguas europeas. Este procedimiento científico y pragmático vino para establecer un nuevo orientalismo y despertar el interés oriental por el desarrollo científico y tecnológico logrado en Europa. En este contexto, es preciso señalar la importancia de las relaciones de entendimiento que había entre las figuras orientalistas francesas, como Silvestre de Sacy y Edme-François Jomar, por una parte, y, por otra, al-Ṭaḥṭāwī, figura occidentalista egipcia<sup>73</sup>. Por tanto, el deseo urgente de civilización por parte de los orientales y la aspiración a estudiar Oriente por parte de los occidentales generaron la idea de trasladar Oriente a Occidente y Occidente a Oriente. El cruce de esas transmisiones, pese a sus pros y a sus contras,

---

<sup>73</sup> Para más información sobre esos contactos, véase el intercambio de cartas entre esas figures, publicadas en el libro de al-Ṭaḥṭāwī *Tajliṣ al-ibrīz fī taljīs bārīz* (2011 [1834]: 173-174, 206-207, 209-211, 224).

desempeñó un papel primordial en la globalización del conocimiento dentro y fuera de los determinantes arquetipos inventados por el orientalismo y el occidentalismo.

Todos esos factores de intercambio cultural entre orientalistas y occidentalistas concluyeron con prometedores resultados para Egipto y para gran parte del Oriente árabe: por ejemplo, la creación de la imprenta, la construcción de escuelas modernas, la aparición de la prensa y la presencia de la traducción en todos esos ámbitos. Al mismo tiempo, se profesionalizó la actividad traductora gracias al envío de misiones estudiantiles a Europa y a la construcción de la Escuela de Idiomas en El Cairo, y, posteriormente la creación de las academias árabes de la lengua.

A pesar de todos esos logros, el cruce entre el orientalismo y el occidentalismo no logró alcanzar las expectativas que se habían depositado porque las traducciones y los estudios realizados por ambas partes se tropezaban con las exigencias de los patrones políticos y con los estudios críticos que se hacían en función del canon sociocultural. Además, el acervo cultural occidental transmitido a Oriente a menudo se convertía en una mercancía cultural de consumo directo, sin prestar atención a los cambios sociopolíticos ocurridos en Europa desde el Renacimiento hasta después de la Revolución Industrial. Por último, la incapacidad de encontrar una fórmula armoniosa que pudiera sintonizar la cultura de los *salaf* con la ciencia moderna hace tambalear, hasta el día de hoy, las relaciones de Occidente–Oriente entre fuerzas centrípetas y centrífugas.

#### **4. El impacto de la misión estudiantil en el escenario egipcio**

En 1826 fue destinada a París la primera misión estudiantil egipcia, cuya lista estaba compuesta de 33 estudiantes según la siguiente clasificación de ‘Omar Ṭūsūn:

Cuatro armenios cristianos y treinta musulmanes, tres de ellos contaban con el apelativo de jeque; dieciocho nacieron en Egipto y dieciséis fuera. Uno de los dieciocho era de origen otomano y de madre egipcia y otros doce

eran otomanos y llegaron de pequeños a El Cairo [...]. Veinticinco de estos estudiantes recibieron su formación en la Escuela de Qaṣr Būlāq y en la Escuela de Qaṣr al-‘Aynī, tres de ellos en la Universidad de al-Azhar y cinco en escuelas privadas (Ṭūsūn 1934: 29-30).

أربعة أرمن مسيحيين، وثلاثين مسلمين، وأن ثلاثة من هؤلاء لهم لقب شيخ، وثمانية عشر مولودون في مصر، وستة عشر خارج مصر. وأحد الثمانية عشر عثماني الأصل مولود في القاهرة من أم مصرية، وأن اثني عشر آخرين هم عثمانيون أتوا إلى القاهرة يافعين [...] وخمسة وعشرون من هؤلاء التلاميذ تلقوا دروسهم في مدرسة قصر بولاق وفي مدرسة قصر العيني، وثلاثة منهم في كلية الأزهر بالقاهرة، وخمسة في مدارس خصوصية.

Más allá de los números, la identidad religiosa y nacional de esa primera misión reflejaba el carácter multiconfesional y cultural de la sociedad egipcia todavía bajo el mandato de M. ‘Alī. Por otro lado, El Cairo y sus escuelas oficiales y privadas eran el punto de partida de todos los miembros de la misión, tanto de los nativos como de los que procedían de otras partes del Imperio otomano. Era un lugar de encuentro, de trabajo y de creación intelectual en pleno desarrollo del nuevo proyecto constructivo del Estado moderno. Asimismo, la mayoría de los estudiantes acabaron su formación en las escuelas modernas fundadas por M. ‘Alī, excepto tres de los jeques graduados en la Universidad de al-Azhar. La combinación de varios perfiles estudiantiles y de diversas instituciones tenía como objetivo principal aprender las ciencias didácticas y realizar, de manera inmediata, su traducción oral. Es decir, la traducción, al inicio, tenía que desempeñar un papel exclusivamente didáctico —según cita Abdel-Malek (1969: 135)—: “la tâche principale du traducteur ait été de réaliser une version lisible, à l’usage des classes, mais pas suffisamment bonne pour la publication”. Efectivamente, se trata de una medida necesaria que se debía tomar ya que según Jacques Tāyir:

El profesor extranjero daba clases en su propia lengua (francés o italiano), pero necesitaba a alguien para arabizar o explicar lo que estaba diciendo. Por eso, venía a clase acompañado del intérprete que se encargaba de traducir a los alumnos la lección en árabe para que pudieran apuntarla en

sus libretas. Si necesitaban más aclaración, el profesor volvía a intervenir a través del intérprete (Tāyir 1945: 23-24).

كان المدرس الأجنبي يلقي محاضراته بلغة بلاده ”الفرنسية أو الإيطالية“ فكان في حاجة إلى من يعرب أقواله أو يفسرها. فكان المعلم يأتي إلى الصف ومعه المترجم فيشرح درس اليوم، والمترجم يتلوه بالعربية على التلاميذ، وهم يكتبونه في دفاترهم، وإذا أشكل عليهم فهم شيء استوضحوه فيوضحه لهم المعلم بواسطة المترجم.

Entonces la mediación de los traductores en las clases era primordial. Su labor facilitaba la comunicación entre los profesores extranjeros y los alumnos egipcios que ignoraban las lenguas extranjeras. En eso nos apoyamos para afirmar que, si las clases se daban en francés o en italiano durante el mandato de M. ‘Alī, el árabe era la lengua del aprendizaje. En esta primera etapa de la traducción en Egipto, asistimos a una necesaria comunicación verbal entre el turco-otomano<sup>74</sup>, el árabe, el italiano y el francés, ya que según Abdel-Malek:

La traduction des ouvrages scolaires français et italiens en langues arabe ou turque se fait par l’intermédiaire de résidents syriens et européens. Mohammad ‘Alī fait venir d’Istanbul et réimprimer à Bolaq un grand nombre de livres scientifiques déjà traduits en turc, pour faire face aux besoins de l’enseignement (Abdel-Malek 1969 :130).

Se trata, entonces, de una experiencia única inaugurada por las primeras misiones<sup>75</sup> estudiantiles durante los primeros años del proyecto de la *nahḍa*, a la espera de arabizar los métodos y los programas de enseñanza elaborados en Europa. En una primera etapa, los miembros de esas misiones se enfrentaban en su tarea, excepto al-Ṭaḥṭāwī, a varias

---

<sup>74</sup> El turco-otomano era la lengua oficial del Imperio otomano. Utilizaba el alfabeto árabe y contenía un importante número de recursos léxicos del árabe y del persa. Con la creación de la República Moderna de Turquía, M. Atatürk sustituyó el alfabeto árabe por el latino y lanzó una campaña nacional de *turquización* para reemplazar los vocablos árabes y persas por los del turco arcaico o por neologismos. Para más información sobre la evolución del idioma turco-otomano y su relación con el persa y el árabe, véase el trabajo de I. al-Dāqūqī (1988: 339-363): “*al-Ṭa’īr al-mutabādal bayna al-lugatayn al-‘arabiyya wa al-turkiyya fī al-‘ahd al-‘uṣmānī*” [La influencia mutua entre la lengua árabe y la lengua turca en el periodo otomano].

<sup>75</sup> Estas misiones destinadas en Europa durante el mandato de M. ‘Alī contaron con la participación de aproximadamente 350 estudiantes. Para más datos sobre el tema, véase Abdel-Malek 1969: 120.

dificultades, ya que no fueron a Europa para estudiar lenguas o traducción, sino para aprender ciencias. Evidentemente recibían una previa formación en lengua francesa para poder seguir sus clases en las escuelas de París, pero esta no bastaba para que los estudiantes se convirtieran en traductores especializados. Por eso, hemos de tener en cuenta esa situación de malestar para entender el caos y la presión que atajaban el impulso del movimiento de traducción.

Después de esas dificultades, se abriría un camino a los profesores egipcios para que se ocuparan de la enseñanza en las escuelas modernas de Egipto. Esta situación multilingüística continuaría durante los años treinta y cuarenta del siglo XIX. Más tarde, se prescindió del italiano y se mantuvo el francés como lengua de traducción a lo largo de la época precolonial en Egipto, ya que:

El papel de la transmisión era en su mayoría científico y se limitaba a las escuelas sin conseguir que los ulemas y los estudiantes de otras instituciones educativas como al-Azhar pudiesen aprovecharlo (al-Šayyāl 1951: 225).

الترجمة في معظمها كانت تتجه اتجاها علميا وكانت دائرتها محدودة لا تتعدى جدران المدارس. حقيقة كانت هناك دائرة علمية أخرى هي دائرة الأزهر بعلمائه وطلابه، ولكن استفادة هؤلاء بالكتب الجديدة كانت محدودة.

Luego, durante el colonialismo británico, el proyecto de traducción tenía que incluir al inglés entre sus idiomas de trabajo. Aun así, el francés seguía siendo el principal idioma de la traducción porque la gran mayoría de los traductores ya estaban preparados para traducir de este idioma y no del inglés. No solo se traducía directamente de él, sino que desempeñó también el papel intermediario entre el inglés y el árabe, o entre este y otros idiomas europeos, para llevar a cabo amplias tareas de traducción. Sin embargo, el gran resultado de esos cambios radicó en que asistimos al inicio de un proceso cultural nuevo en Egipto cuyos ingredientes estaban basados en la egiptización y en la arabización de la cultura como

reacción frente a la otomanización, o mejor dicho a la turquización, y como procedimiento para llevar a cabo la operación traductora.

Al-Ṭaḥṭāwī fue uno de los estudiantes más destacados de esa primera misión. Su papel dentro de la delegación estudiantil era el de predicador. Pero luego se le permitió al joven *azharí* estudiar traducción por el previo interés y el entusiasmo que mostró frente a los responsables de la misión.

La mayoría de estos estudiantes procedía de una sociedad otomano-egipcia conservadora. Eran muy conscientes de la diferencia que había entre su cultura y la cultura francesa. Sin embargo, las directrices de los responsables de la misión y del propio al-Ṭaḥṭāwī eran fructíferas y habían convertido la incertidumbre inicial en unos notables desafíos culturales. A su vuelta a Egipto, su trabajo se había cuadruplicado. Muchos de ellos ejercían de profesores, traductores, intérpretes y correctores.

Como traductores, su misión consistía no solo en traducir, sino en saber seleccionar los libros que traducir. A veces, estos se traducían de manera completa, a veces de modo parcial por motivos culturales o profesionales. No se trataba de una mera translación de una lengua a otra, sino de una operación compleja que iba más allá del proceso de traducción propiamente dicho. Según al-Šayyāl:

En general, se nota que el movimiento de traducción no seguía una normativa especializada. Hemos visto cómo un médico traducía geografía, o un especialista en industria de la seda traducía un libro de historia; mientras que al-Ṭaḥṭāwī traducía cualquier ciencia y disciplina, método que transmitía a sus alumnos en *Madrasat al-ʿAlsun*. Al traductor, apenas acababa la traducción de un libro de historia o de geografía, se le encargaba la traducción de otro que trataba sobre química, botánica, geometría, viajes, etc (al-Šayyāl 1951: 209).

نلاحظ أن المبدأ العام لم يتجه في هذه الحركة إلى التخصص في الترجمة، فقد رأينا طبيباً يترجم في الجغرافيا، ومبعوثاً للتخصص في صناعة الحرير يترجم كتاباً في التاريخ، ورأينا رفاعة يترجم في كل علم وفن، ولهذا نلاحظ أنه أخذ تلاميذه في مدرسة الألسن بنفس

الطريقة، فكان المترجم ينتهي من ترجمة كتاب في التاريخ أو الجغرافيا، فيعهد إليه بترجمة كتاب آخر في الكيمياء أو النبات، أو الهندسة، أو الرحلات، إلخ.

Efectivamente, la traducción en aquella época estaba aún en un proceso de emprender los primeros pasos. Se perseguía el objetivo de conseguir libros con fines didácticos y, como se trataba de una etapa de urgentes necesidades, los traductores debían continuar con su múltiple tarea. A menudo se enfrentaban con obstáculos lingüísticos difíciles de resolver, por eso se cuestionó la capacidad de la lengua árabe para poder responder a los nuevos conceptos, sobre todo a nivel científico. Para cerrar esa brecha, el gobierno de M. ‘Alī pensó en contar con la colaboración lingüística de los jeques de al-Azhar. Es por esa razón por la cual se les permitió, durante un cierto tiempo, incorporarse a la tarea para trabajar al lado de los traductores que habían regresado de París:

para ayudarles a pulir la lengua y a usar la terminología correspondiente. La participación de los jeques en la operación transmisora se convirtió en una tradición. Por lo tanto, los traductores —excepto aquellos miembros de la misión *estudiantil* graduados en al-Azhar— debían someterse a ese criterio (al-‘Īs 1999: 33 [la cursiva es mía]).

لمساعدتهم على ضبط اللغة ووضع المصطلحات المناسبة. وصارت مشاركة الشيوخ في عملية النقل تقليدا خضع له جميع المترجمين، ولم يعف منه سوى خريجي الأزهر من أعضاء البعثات.

Eso quiere decir que los traductores de esta misión que habían seguido estudios previos en al-Azhar estaban exentos de la revisión lingüística de los jeques *azharíes* convocados para corregir la lengua de las traducciones realizadas.

A medida que esa generación traducía, surgieron varias dificultades. Había discrepancias entre los traductores y los jeques de al-Azhar, sobre todo en determinar las tareas selectivas, y en la toma de decisiones. En realidad, había en el fondo un choque de mentalidades, nacido de la discordia observada entre partidarios de la tradición y los seguidores de la modernidad.

Los jeques no se limitaban a la tarea de corrección lingüística que se les había asignado, sino que iban más allá de ello y se esforzaban —según señala al-Šayyāl (1951: 174-175)— en resurgir la antigua terminología científica árabe y procurar conciliarla con la terminología europea moderna, tras haber revisado las fuentes árabes antiguas de medicina, geometría y matemáticas.

Pero ese proceso tropezó con la situación sociolingüística de entonces, marcada por el bilingüismo turco-otomano y árabe. Por lo tanto, la ayuda de los jeques duró poco, y habría que ir más allá de esta solución provisional. No obstante, este hecho era una prueba de peso para afirmar que la lengua árabe no era la lengua principal u oficial de enseñanza en las escuelas modernas creadas por M. ‘Alī y de las cuales procedían la mayoría de los miembros de la primera misión estudiantil enviada a París. El turco-otomano era la lengua de enseñanza en la mayoría de esas escuelas antes de emprender el viaje hacia la capital francesa, excepto en al-Azhar donde el árabe era el idioma exclusivo de enseñanza. Pero inmediatamente después, con el regreso de los estudiantes a El Cairo, fue cuando el árabe ocupó un rango esencial en la enseñanza y en la traducción. Eso demostraba que se produjo un cambio significativo en la lengua de enseñanza en los centros educativos de El Cairo.

En efecto, asistimos a la aparición de las primeras señas de identidad del proyecto de la *nahḍa* llevado a cabo por M. ‘Alī. El interés por la identidad cultural y lingüística árabe era la modalidad adecuada para promocionar la enseñanza y la traducción; la primera para formar generaciones y la segunda para transmitir a Egipto los logros científicos modernos de la civilización europea. Y eso nos lleva a sostener que el periodo de M. ‘Alī fue testimonio del inicio del retroceso de la cultura otomana en el Oriente árabe y del ascenso de la cultura árabe, que buscaba nuevos modelos alternativos en la orilla norte del Mediterráneo para el despegue del proyecto de la *nahḍa* basado en la ciencia y la educación. Esas dos disciplinas eran la base de cualquier *nahḍa*, según afirmó posteriormente Šakīb Arsalān, “predicador del panarabismo islámico”:

No necesitamos recalcar que los fundamentos de esta *nahḍa* son la educación y la ciencia. Para mí, los pueblos no conseguirán su despertar sin *nahḍa* científica. Lograr esta significa emprender el camino del desarrollo político, militar, social y económico (Arsalān 2008: 24).

لا حاجة بنا إلى القول بأن أجلي مجالي هذه النهضة كان في العلم والتعليم. وعندني أنه لا  
نهضة للأمم سوى النهضة العلمية، فإذا وجدت هذه جاءت سائر النهضات من سياسية  
وعسكرية واجتماعية واقتصادية.

En efecto, como aparece mencionado en la primera frase de este texto de Arsalān, la ciencia y la educación constituían la base de toda *nahḍa*. En la segunda frase, leemos de modo explícito una advertencia retórica como si de un canon histórico se tratara. Viene, como una regla, para insistir en el papel condicional exclusivo de la ciencia y la educación en cualquier *nahḍa*.

Retomando el hilo de esas afirmaciones de Arsalān, se percibe que, a pesar del cese de los jeques en tareas de corrección, era preciso revisar los recursos de la lengua árabe para ponerlos al servicio de la traducción. Los traductores y la institución oficial se dieron cuenta de que la revisión de dichos recursos lingüísticos suponía la revisión de toda una cultura, de todo un legado arraigado en el pasado salafí árabe-islámico. Para llevar a cabo todas esas tareas, hacía falta crear una institución que se encargara de los asuntos de la enseñanza de las lenguas y de la traducción. Eso era lo que al-Ṭaḥṭāwī hizo inmediatamente tras su regreso de París. Solicitó a M. ‘Alī la construcción de una escuela llamada *Madrasat al-ʿAlsun*<sup>76</sup> (Escuela de Idiomas) para sistematizar e institucionalizar la labor de traducción que se pretendía implementar en Egipto a partir de los años treinta del siglo XIX. Se trataba de una labor que ya había ejercido al-Ṭaḥṭāwī durante su estancia formativa en París. En su libro *Tajlīs al-*

---

<sup>76</sup> Según Aḥmad ‘Izzat (1938: 332), en esta escuela los estudios duraban seis años y abarcaban el aprendizaje del francés, del turco y del árabe; además de las matemáticas, la historia y la geografía. Más tarde, la comisión administrativa y docente de la Escuela decidió consolidar el nivel del francés enseñando matemáticas y geografía en esta misma lengua. Así, los alumnos llegaban a dominar los temas científicos, objeto de futuras traducciones. Durante quince años esta institución fue considerada un punto de encuentro entre la cultura occidental europea y la cultura oriental egipcio-otomana de su tiempo.

*ibrīz fī taljīš bārīz*<sup>77</sup>, que podemos clasificar dentro del género de la literatura de viaje, recogía en varios pasajes conceptos teóricos y prácticos sobre la traducción como primer mapa conceptual del proyecto de la *nahḍa*.

*Tajlīš al-ibrīz* contiene seis capítulos, una introducción y una conclusión. En el primer capítulo, el autor describía la primera etapa del viaje desde El Cairo a Marsella. El segundo, describía esa ciudad y el viaje hacia París. En cuanto al tercer capítulo, el más extenso del libro, describía la civilización de dicha ciudad, su geografía, sus costumbres y su política. El autor trataba en varios pasajes la Constitución francesa y los derechos que garantizaba. Luego, contemplaba de manera detallada los edificios de París, las tradiciones y la vestimenta de la gente, su comida e higiene personal, el sistema sanitario, la vida religiosa, la educación, las ciencias, etc. El cuarto capítulo versaba sobre las características de la retórica que se debía considerar como disciplina universal. En el quinto capítulo, la Revolución de 1830 ocupó gran cantidad de páginas, ya que el autor analizaba en ellas las causas de dicha revolución, ocurrida en París. Le llamó mucho la atención la sátira de los medios frente a la figura del rey Carlos X y las consecuencias que tuvo esta revolución en Europa. Por último, en el sexto capítulo, al-Ṭaḥṭāwī trataba la clasificación de las ciencias de los franceses, la división de las lenguas, el arte de escribir y la retórica de la lengua francesa, que comparaba con la retórica de la lengua árabe; luego pasó a tratar la lógica, a citar los diez tratados de Aristóteles y a subrayar la importancia de la aritmética y sus ramas, para lo que recordaba las aportaciones de los antiguos egipcios a esta disciplina científica. A continuación, trataremos la figura de

---

<sup>77</sup> He aquí la traducción literal que proponemos para este título rimado: Extracción del oro puro del sumario parisino. Fue traducido al inglés por Daniel L. Newman (Saqi, 2004): *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*; al francés por Anouar Louca (Sindbad, 1988): *L'or de Paris* y al español por Hany El Erian El Bassal (Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2018): *Un imam egipcio a la orilla del Sena- Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī y su viaje a París (1826-1831)*. La traducción al castellano de los textos citados de este libro en esta tesis es mía. No he utilizado la traducción de El Erian porque tenía hecha la traducción del corpus antes de la publicación de esta versión castellana. En adelante, y para hacer referencia al libro de al-Ṭaḥṭāwī, utilizaremos, como abreviatura, la primera parte de su título original *Tajlīš al-ibrīz*.

al-Ṭaḥṭāwī como traductor y reformista de la *nahḍa* árabe contemporánea a partir de su primer libro *Tajlīṣ al-ibrīz*.



**CAPÍTULO II:**  
**AL-ṬAḤṬĀWĪ, TRADUCTOR-INTELECTUAL Y LOS**  
**IDEALES DE PARÍS**

## 1. La literatura de viaje y la traducción

Para aproximarnos a los principales planteamientos de esta figura intelectual, hemos de tener en cuenta los tres factores principales que estuvieron detrás de ella: se graduó en la universidad de al-Azhar; su primera larga estancia en la *extraña y exótica*<sup>78</sup> ciudad de París y los frecuentes vínculos que mantuvo con la misma en épocas posteriores; y, por último, su incansable dedicación a la actividad traductora. Fue un intelectual que estaba muy convencido de que el despertar árabe solo sería posible si se basaba en los modelos políticos, económicos, sociales y tecnológicos europeos. Su actitud se justificaba en un doble razonamiento. Primero, porque la sharía, para él, no era contraria a la instauración de instituciones fuertes y organizadas para permitir el desarrollo y el progreso tanto en Egipto como en cualquier otro lugar del mundo árabe-islámico. Segundo, porque este préstamo de civilización no era, en realidad, nada más que la recuperación de lo que había sido árabe-islámico en otros tiempos. No existía ninguna razón para negarlo o ignorarlo, ya que los motivos del progreso europeo no eran ajenos a la civilización árabe-islámica. En este contexto, Ŷurŷī Zaydān consideró que:

Antes de esa *nahḍa*, los árabes tenían muchas ciencias médicas, naturales, matemáticas, etc. No obstante, lo que transmitieron [al árabe] en la *nahḍa* actual era distinto de lo que poseían antaño. Además, gran parte de los textos transmitidos los tenían los europeos prestados originalmente de los árabes, pero los desarrollaron con descubrimientos e inventos hasta apropiarse de ellos, igual que los árabes reprodujeron y transmitieron la medicina y la filosofía griega, persa e india (Zaydān 2013 [1911]: 1377).

وكان عند العرب قبل هذه النهضة كثير من العلوم الطبية والطبيعية والرياضية وغيرها، لكن ما نقلوه في هذه النهضة يختلف عما كان عندهم، وإن كثيرًا من هذا المنقول أخذه

---

<sup>78</sup> En todo el libro, al-Ṭaḥṭāwī calificaba de “extraño y exótico” (*garīb*) todo aquello que era nuevo y diferente de su propia cultura árabe-islámica.

الإفرنج أصلاً عن العرب، لكنهم رقبوه بالاكتشافات والاختراعات حتى صار يُعرَف بهم،  
كما فعل العرب قبلهم بما نقلوه عن اليونان والفرس والهند من كتب الطب والفلسفة.

Entendemos en esas palabras de Zaydān que las ciencias se atribuyen a las culturas que las desarrollan, las reproducen y las transmiten tanto en época medieval como en la edad moderna.

En medio de esa ecuación cultural e histórica, al-Ṭaḥṭāwī trataba de edificar una sociedad ideal basada en los prototipos de la ciudad parisina, con todos sus componentes políticos, sociales, económicos, jurídicos y científicos. Eso sí, siempre de acuerdo con las instrucciones de la sharía, uno de los puntos de partida de su proyecto que había dejado bien claro en la introducción del libro en que narra su viaje de misión a la ciudad de las luces. Paseaba por la *Cité* observando sus calles, sus cafeterías, sus clubs, sus exposiciones, sus salones y todo tipo de espacios que encontraba. Estaba fascinado por el orden de la ciudad y por su ritmo dinámico. Advertía al lector que todo lo que le interesaba de la sociedad parisina era:

aquello que no se contradecía con el texto de la sharía del profeta Muḥammad [...]. Este libro no solo trata de cómo fue nuestro viaje, sino también de los frutos y de los objetivos que en él se consiguieron. Describe también las ciencias y los oficios de acuerdo con el método que los francos emplearon en clasificarlas (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 11).

ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، . . . وليست هذه الرحلة مقتصرة على ذكر السفر ووقائعه، بل هي مشتملة أيضا على ثمرته وغرضه، وفيها إيجاز العلوم والصنائع المطلوبة، والتكلم عليها، على طريق تدوين الإفرنج لها.

No obstante, a medida que avanzamos en la lectura del libro, se aprecia que el autor se desviaba considerablemente de los objetivos planificados al principio, pese a los intentos de recuperar el hilo en varias ocasiones. Utilizaba un lenguaje digresivo que discurría entre varias corrientes ideológicas y varios ideales interrelacionados. Partía de un presente decadente, marcado por una cierta inercia cultural. Llegó a París, capital del recién antiguo

colonizador, para buscar la salvación sin perder sus verdaderas señas de identidad como egipcio, árabe y musulmán procedente de un “pasado cultural glorioso” lejanísimo en el espacio y en el tiempo. Dicho de otro modo, se trataba de un sueño enfocado hacia el futuro sin negar, del todo, el peso del pasado. Tomaba como punto de partida la crítica del presente y del pasado relativamente cercano apoyándose en el pasado lejano y “auténtico” para ser sistemático en su futuro proyecto de modernización. Es un procedimiento que podemos calificar de utópico, entendiendo la utopía como el proyecto de forjar en el futuro una realidad imaginada en el presente. Pretendía alcanzar lo inalcanzable mediante métodos y medios nuevos inadmitidos por el conjunto de su propia sociedad, inmersa en su identidad tradicional y costumbrista. Parecía un utópico que —según Baczkó (1978 :16)— “voit sa cité nouvelle. Ainsi demande-t-il que le lecteur cherche des correspondances et des oppositions entre la Cité rêvée et la société actuelle qu’il les envisage comme deux projets de société et qu’il les compare”.

Se trata entonces de un proyecto elaborado con la intención de observar, de comparar, de contrarrestar, de seleccionar, de cribar, de traducir, de criticar y de hacer autocrítica frente a la cultura europea descubierta en el París de los años treinta del siglo XIX. Era un proyecto social que el propio al-Ṭaḥṭāwī perseguía constantemente desde su salida definitiva de la institución de al-Azhar; un proyecto basado en la libertad y en la justicia social tal como estas se percibieron en la *Cité* parisina y entendidas en la cultura textual y contextual del islam. No obstante, la cultura francesa del tiempo de al-Ṭaḥṭāwī no fue del todo virtuosa si seguimos las pautas de *Tajlīs al-ibrīz*. El autor optaba por un método fundamentado sobre la contemplación, la comparación y la valoración pragmática del proceso. En este contexto, afirma que:

Los franceses habían alcanzado el máximo nivel en matemáticas, en ciencias naturales y en metafísica [...]. Algunos de ellos participaron en el desarrollo de algunas ciencias árabes hasta llegar a asimilar la complejidad

de sus secretos. Pero, aun así, se negaron a coger el camino correcto de salvación y se resistían a la profesión de la verdadera religión (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 15).

البلاد الإفريقية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعة وما وراء الطبيعة [...] ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية، وتوصلوا إلى فهم دقائقها وأسرارها [...] غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة، ولم يرشدوا إلى الدين الحق.

De esta cita se desprende, de manera explícita, el idealismo que al-Ṭaḥṭāwī tenía de acuerdo con los logros y los avances científicos de los franceses, sin dejar de aferrarse a su religión islámica. Asistimos a una interacción de la propia cultura que parecía hermética frente a la cultura francesa, extremadamente abierta en ciertos aspectos. Es una manera de preparar al lector para aceptar la lectura del libro desde el principio hasta el final. En este marco, incidía en unas advertencias, expresadas en segunda persona, para que se tomara en serio el contenido de sus páginas: “No deberías [el lector] considerar el contenido del libro como algo ajeno a tus costumbres o difícil de entender, y creer que solo trata de contar historias y fábulas” (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 11) (*wa iyyāka an taḥida mā aḍkuruhu laka jāriyān ‘an ‘ādatika, faya ‘suru ‘alayka taṣdīquhu fatazunnuhu min bābi al-ḥaḍr wa-l-jurāfāt*).

Esa estrategia no solo aparecía al principio del libro, sino que el autor la usaba en varias ocasiones y la recordaba en momentos oportunos. Se trataba de un pacto que se establecía con el lector para transmitir y observar la sociedad francesa que había visto y que presentaba teniendo en cuenta la relación de Oriente consigo mismo y la relación de este con el Occidente, descubierto en su cuna parisina. Dicha presentación se centraba en alabar a la civilización del Otro criticándola al mismo tiempo. Esta cultura del Otro la encarnaban los habitantes de París cuyas costumbres eran bien detalladas en el segundo capítulo del *Tjīlīs al-ibrīz*, dedicado a los parisinos. Estos eran, entre otras cosas, inteligentes, libres, curiosos, cultos, hábiles, diferentes, inmersos en política, viajeros, aventureros, patrióticos, doctrinales, más avaros que generosos, cumplidores, fieles, furibundos, sinceros, esclavos de

las mujeres, y creían que las mentes de sus filósofos superaban a las de los profetas. Por otra parte, esta crítica que mandaba al-Ṭaḥṭāwī a la otredad francesa no era más que un recurso usado para criticar a la propia cultura árabe-islámica. Es decir, criticar al Otro supuestamente civilizado en el campo científico, pero atrasado y superado por Oriente en el ámbito espiritual. No obstante, las ciencias religiosas no eran suficientes para alcanzar los logros científicos del Otro europeo. Es lo que al-Ṭaḥṭāwī pretendía aclarar en el siguiente fragmento:

Asimismo, los musulmanes destacaron en la práctica de las ciencias de la sharía y en las ciencias racionalistas, pero dejaron completamente de lado la filosofía. Por eso, necesitaron a Occidente para adquirir lo que ignoraron, por una parte, y para importar la tecnología industrial, por otra (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 15).

كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه.

Efectivamente, la filosofía es el motor de la ciencia y ambas disciplinas deben mantener una estrecha relación. Por lo tanto, el autor de *Tajlīs al-ibrīz* reveló explícitamente sus intenciones al poner en tela de juicio la trayectoria del erudito musulmán destacando el papel de la filosofía y de la ciencia en el progreso de los pueblos. A este respecto dijo que:

Actualmente, Europa ha logrado enormes avances en las ciencias filosóficas, sobre todo Inglaterra, Francia y Austria. Sus filósofos trascendieron a los filósofos antiguos como Aristóteles, Platón, Hipócrates u otros de la misma índole. Dominaron las matemáticas, la física, la teología y la metafísica (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 30).

بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكيمة، وأعلاها في التبحر في ذلك بلاد الإنكليز والفرنسيين والنمسا، فإن حكماها فاقوا الحكماء المتقدمين، كأرسطوطاليس وأفلاطون وبقرات، وأمثالهم، وأتقنوا الرياضيات والطبيعات والإلهيات وما وراء الطبيعيات.

Por consiguiente, al-Ṭaḥṭāwī incitaba a los jeques de al-Azhar a mirar hacia la filosofía porque creía que esta era el secreto del triunfo de las civilizaciones. Era una materia que abría camino a los planteamientos utópicos de la época, que anhelaban desembarazarse, en parte, de los dogmas del pasado para hacer frente a las doctrinas innovadoras del presente deseado y del futuro soñado. En este sentido, el planteamiento de al-Ṭaḥṭāwī se inspiraba en las utopías tradicionales, pero no dejaba de ser propio, exigente y rigurosamente pragmático. No hay que olvidar que *Tajlīs al-ibrīz* fue contemporáneo de la publicación en árabe de *Robinson Crusoe*<sup>79</sup> de Daniel Defoe y de *Las aventuras de Telémaco*<sup>80</sup> de François Fénelon. Ambas novelas pertenecían a la corriente literaria utópica cuyo objetivo fue, respectivamente, educar y gobernar con justicia.

En la larga introducción de la traducción al árabe de *Las aventuras de Telémaco*, al-Ṭaḥṭāwī había indicado claramente las razones que le empujaron a traducirla; de hecho, era la única obra literaria que había traducido:

Célebre entre las religiones y las naciones y traducida a todas las lenguas gracias a las benéficas ideas que contiene. Por una parte, se trata de dar consejos a los sultanes y a los reyes y, por otra, llamar a la gente a mejorar su comportamiento, ora de manera explícita y clara, ora de manera simbólica y alusiva (al-Ṭaḥṭāwī, en Fénelon 1870: 29).

فقد اشتهرت هذه المقالات بين الملل والأمم اشتهار نار على علم وترجمت في سائر اللغات [...] لما اشتهرت عليه من المعاني الحسنة مما هو ناصح للسلطين والملوك وبها لسائر الناس تحسين السلوك تارة بالتصريح وأخرى بالرمز والتلويح.

---

<sup>79</sup> Traducida por Butruṣ al-Bustānī en 1861 bajo el título *al-Tuḥfa al-bustāniyya fī l-asfār al-krūziyya*.

<sup>80</sup> Traducida por el propio al-Ṭaḥṭāwī bajo el título *Mawāqī‘ al-aflāk fī waqā‘i‘ Tilīmāk* entre 1851 y 1854 cuando fue enviado al exilio, a Sudán, por el gobernador otomano ‘Abbās I. De hecho, este acontecimiento no solo afectó a la vida personal e intelectual del propio al-Ṭaḥṭāwī, sino que también fue un factor que interrumpió el movimiento de traducción durante el mandato de ‘Abbās I y se extendió hasta finales del mandato del pachá Sa‘īd. Para más información sobre el tema, véase: Aḥmad Badawī 1950: 6.

El idealismo radicaba, entonces, en establecer una buena relación, regularizada por la ley, entre los gobernantes y los gobernados. Cada cual tenía que cumplir con sus deberes para vivir en una sociedad de derechos y libertades. Para dejar claro este planteamiento utópico de al-Ṭaḥṭāwī, nos referimos a la definición del término utopía que propuso Paul Ricoeur (2001: 357): “Es un ejercicio de la imaginación para pensar en otro modo de ser [...], de otra manera de apropiarse de las cosas y de consumir los bienes, de otra manera de organizar la vida política, de otra manera de vivir la vida religiosa”. Es, en definitiva, vivir el pasado en el presente con el fin de mantener un cierto equilibrio entre los movimientos centrípetos y centrífugos, partiendo del presente para emprender el camino, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. De esta manera, la utopía del proyecto intelectual de la *nahḍa* elogiaba la civilización occidental y, al mismo tiempo, invocaba los valores del pasado árabe-islámico medieval para adquirir confianza en la propia identidad. Estas “otras maneras de ser” de las que hablaba Ricoeur coincidían con los planteamientos de al-Ṭaḥṭāwī. Por ello, era imposible desembarazarse, de una vez por todas, de la memoria cultural árabe-islámica para construir una sociedad perfecta, sino que más bien se debía asimilar ese patrimonio a partir de los razonamientos desarrollados en Francia. Esa era la idiosincrasia del discurso del movimiento intelectual de la *nahḍa*, fuera desde una perspectiva *salafí* durante sus inicios, fuera desde un enfoque liberal o marxista en tiempos posteriores. En este contexto, hemos de tener en cuenta que dicho movimiento reaccionaba frente a los sucesos decisivos que marcarían al futuro del mundo de entonces, como la Primera Guerra Mundial o el triunfo de la Revolución Bolchevique y la construcción de la Unión Soviética. La dimensión histórica era un factor muy presente en al-Ṭaḥṭāwī, de la misma manera que lo estaba en la mayoría de los pensadores utópicos. La historia, según estos, “comienza con la ciudad nueva [...], son necesariamente seres carentes de sentido del humor quienes se vuelcan con el máximo de seriedad sobre su historia y veneran sus orígenes” (Yardeni 1980: 37-38). Efectivamente, la historia constituye la base para reformar el presente y construir el futuro. Por consiguiente,

para al-Ṭaḥṭāwī, París no vino de la nada, sino de su historia vinculada de manera atinada a la Antigua Grecia:

París es la ciudad ideal para aprender las ciencias. Es la Atenas de los franceses [...]; es decir, la ciudad de los filósofos de Grecia. He oído a algunos intelectuales franceses decir que los parisinos se parecían a los atenienses o, mejor dicho, son los atenienses de este tiempo; ya que sus mentes eran romanas y su aspecto era griego (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 89).  
كانت مدينة باريس من أحكم سائر بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية، وأثينة الفرنساوية [...].  
أي مدينة حكماء اليونان. ثم رأيت بعض أهل الأدب من الفرنساوية قال ما معناه: إن  
الباريزيين أشبه الناس بأهل أثينة، أو هم أثينيو هذا الزمان، فإن عقولهم رومانية وطابعهم  
يونانية.

Con esta fascinación utópica, al-Ṭaḥṭāwī quería establecer vínculos con el pasado ideal de la Antigua Grecia, tierra de filósofos, que fue objeto de traducción para los antiguos traductores al árabe durante el “esplendor” del califato abasí, sobre todo durante el reino de al-Ma’mūn. Asimismo, pretendía llamar la atención del lector para compartir la historia de París, prototipo ideal de ciudad para inventar el futuro. Por último, deseaba elaborar “un proyecto detalladamente construido del futuro utópico del Egipto moderno que, bebiendo de los aspectos positivos de la sociedad —pero muy especialmente, del pensamiento francés— no debía dejar de lado el rescate de las glorias pasadas” (Siguan M. y Rius M. 2018: 11). Así pues, el peso cultural del pasado y los sueños del futuro se convirtieron en dos fuerzas utópicas que marcaron el proyecto de la *nahḍa* desde sus inicios hasta la época contemporánea.

## 2. La *rihla*<sup>81</sup> de al-Ṭahṭāwī, entre la traducción y el sueño *nahḍawī*

La *rihla* es, según Nāzik Sābā Yārid, el género que mejor refleja la situación en la que se encontraban los viajeros árabes del siglo XIX:

Por una parte, el árabe intentaba mantener su identidad oriental árabe fundamentada sobre un patrimonio cultural continuo en el tiempo. Asimismo, expresaba su fascinación por Occidente, sin dejar de plantear una cuestión constante: ¿Hasta qué punto este aferramiento al patrimonio auténtico árabe era la causa de su retraso? Por otra, deseaba tomar prestado de la civilización occidental considerada como símbolo de fuerza y desarrollo. Sin embargo, este préstamo podría ser para él un verdadero factor para la pérdida de la propia identidad (Sābā Yārid 1992: 9).

فمن جهة تمسك العربي بهويته الشرقية العربية القائمة على الموروث التليد الذي مثل الاستمرار في الزمان، ثم أثار إعجابه بالغرب وتقدمه سؤالا آخر: إلى أي حد كان تمسكه بهذا الموروث العربي الأصيل سبب جموده، وتخلفه. ولذلك رغب، من جهة ثانية، في اقتباس الحضارة الغربية التي اعتبرها عنوان القوة والتطور، غير أنه خاف أن يكون سبب الضياع وفقد الهوية.

En estas palabras, Sābā Yārid arrojaba luz sobre una de las grandes paradojas que vivía la mayoría de los intelectuales árabes de la modernidad. En Egipto, la Campaña de Napoleón y la política de apertura seguida por el gobernador otomano M. ‘Alī hicieron posible tener una idea global sobre los avances científicos y tecnológicos de Europa. Asimismo, se despertó de

---

<sup>81</sup> Viaje, periplo, igualmente relato de viaje. En la literatura del hadiz, el profeta recomienda a los creyentes buscar la ciencia incluso en China. En el islam medieval, esta recomendación dio lugar al nacimiento del concepto de *rihla fī ṭalabī al-‘ilmi* (viaje en búsqueda de la ciencia). Después, el género de la *rihla* se desarrollaría en el contexto del peregrinaje (*ḥajj*). Para más información, véase Netton, I.R. 1994: 545-546. En este contexto, destacaron los viajes del viajero abasí Ibn Faḍlān (877-960), del andalusí Ibn Ḍubayr (1145-1217) y del magrebí Ibn Baṭṭūta (1304-1377). En Europa, destacó la literatura de viaje europea desde el Gran Tour hasta el propio orientalismo.

manera inmediata el interés de la élite intelectual por descubrir la cultura de la alteridad<sup>82</sup> en su propia casa, asumiendo las consecuencias morales que dicho interés suponía para sus miembros pese a considerar Europa, y sobre todo Francia, como “tierra de infieles y tercios, muy alejada de nosotros, y distinguida por mucho consumo y por la carestía de la vida” (p. 13) (*diyyāru kufrin wa ‘inādin, ba’īda ‘annā gāyata al-ibti‘ādi wa kaīrat al-maṣārīfi lišiddati guluwwi al-as‘āri fihā gāyata al-ištidādi*).

Por lo tanto, en medio de ese “choque de culturas” habrá que desplazarse a París o a Londres, cueste lo que cueste, para descubrir la nueva cara de Europa, intentando, por una parte, acortar distancias en varios ámbitos y, por otra, cuestionar la condición del Yo árabe fuera de su territorio cultural y en medio de unas culturas aparentemente ajenas.

En este contexto, la *rihla* de al-Ṭaḥṭāwī pertenecía al género de la literatura de viaje, pero abarcaba diferentes disciplinas de las ciencias humanas, como la historia, la geografía, la filosofía, la antropología, la jurisprudencia, la literatura, la sociología y la traducción. Fue considerada, por el mismo al-Ṭaḥṭāwī, como la primera guía de representación escrita en árabe sobre la ciudad de París, ya que “desde los inicios de los tiempos —que yo sepa— no se ha escrito nada en árabe sobre la ciudad de París, trono del reino de los franceses” (p. 10) (*min awwali al-zmān ilā al-ān lam yazhar bi-lluga al-‘arabiyya —ḥasaba zannī— šay’un fī tāriḥ madīnat bārīz, kursiyyu mamlakat al-faransiyyīn*).

Aparte del contenido informativo que observamos en estas palabras, en el fondo al-Ṭaḥṭāwī pretendía transmitir al lector su propia autoridad cultural respecto a la disciplina histórica. Asimismo, esa autoridad iba acompañada del inciso “que yo sepa” para darle a sus palabras un cierto tono de objetividad científica. Además, el autor eligió la expresión *tajlīš al-ibrīz* (la extracción del oro puro) para el título de su libro con la finalidad de advertir al lector, desde

---

<sup>82</sup> Definida, según Leonardo Samonà (2005: 47), como “el re-ferir que permite dar cuenta del recogimiento articulado de lo diferente en la mirada unitaria del Sí mismo, lo otro como Sí mismo. La alteridad es lo otro del Sí mismo, lo otro que se conserva en el Sí mismo, lo otro como Sí mismo”.

el principio, de la importancia de su contenido. Tal vez se tratara de un primer mensaje, según la lectura de Aḥmad Darwīš, quien cree que al-Ṭaḥṭāwī planteaba la posibilidad de:

aprender de la desarrollada y diversa civilización europea parecida a una veta (*ibrīz*) que constituye la materia prima del oro mezclado con arena y otros metales cuyo valor es insignificante. Por eso, esa materia no se debe coger del todo, tampoco se debe dejar por completo, sino hay que extraer de la veta las impurezas del oro para poder aprovecharlo (Darwīš 2008: 35-36).

الإفادة من الحضارة الأوروبية المتقدمة والمختلفة في آن واحد، فهي أشبه بالإبريز الذي هو المادة الخام التي يوجد بها معدن الذهب مختلطا بالتراب والرمال والأوشاب والمعادن الأخرى، وهي من أجل هذا لا ينبغي أن تؤخذ بجمالها، ولا أن تُترك بجمالها، وإنما ينبغي "تخليص الإبريز" من بقية الشوائب المحيطة بالذهب حتى يمكن الإفادة منه.

Se trata entonces de un viaje, por encargo, que seguramente debería responder a los planes reformistas, inspirados en Europa y diseñados por la institución política y cultural egipcia sin contar con el conforme de la Sublime Puerta. Pero también era un viaje que recogió la imagen de Occidente que circularía en el imaginario árabe hasta la actualidad; una imagen ora de fascinación, ora de desencanto tal como la describía Sābā Yārid en su libro dedicado al estudio de los viajeros árabes frente a la civilización occidental durante la *nahḍa* árabe moderna:

La literatura de viaje de los siglos XIX y XX [...] era uno de los géneros literarios que mejor reflejaron el contacto entre el mundo árabe y Occidente y las repercusiones que ese contacto tuvo en el imaginario y en la sociedad árabes; unas consecuencias que generaron un conflicto de carácter político, económico, intelectual y cultural que sigue siendo, hasta el día de hoy, uno de los factores que inquietan a la identidad árabe (Sabā Yārid 1992: 7).

أدب الرحلة في القرنين التاسع عشر والعشرين [...] من أهم الفنون التي صورت احتكاك العربي بالغرب، وما نجم عن هذا الاحتكاك من مؤثرات صدمت الذهنية العربية والمجتمع العربي، وأدت إلى صراع سياسي واقتصادي وفكري وحضاري لا يزال من الأسباب التي تقلق الهوية العربية حتى اليوم.

La literatura de viaje se convirtió, en este sentido, en un documento donde los viajeros árabes registraban la imagen de la otredad europea, que no dejaba de ser para ellos un tema preocupante a la hora de comparar su propia civilización oriental, que consideraban atrasada, con la civilización europea avanzada, sobre todo en los ámbitos científicos. La superioridad de Europa en el siglo XIX fue obviamente un verdadero motivo para que la élite política e intelectual de la época planteara una serie de interrogantes de gran envergadura: ¿cómo conseguir el modelo de desarrollo de Europa? ¿Cómo desembarazarse del retraso acumulado? Y, sobre todo, pensar, de acuerdo con la precedente lectura de Darwīš, hasta dónde se debía tomar prestado de Occidente. En el caso de *Tajlīs al-ibrīz*, vemos cómo al-Ṭaḥṭāwī mantenía ese método comparativo consciente de la diferencia civilizadora que había entre Occidente y Oriente. Esa toma de conciencia estaba intrínsecamente relacionada con las características del género literario de relatos de viaje de la época. El autor viajaba, mediante la escritura, por el espacio y por el tiempo vertical y horizontalmente con el fin de reestablecer canales de comunicación entre la herencia cultural egipcia, que se remontaba a los faraones, y la cultura de los francos, que se remontaba a la Antigua Grecia. Es una estrategia que intentaba vincular la tradición árabe-islámica al marco cultural que predominaba en el tiempo de al-Ṭaḥṭāwī. Es una vía seguida para buscar un pasado cultural común con la finalidad de integrarse en un presente común.

Volviendo al libro, el autor eligió una terminología utilizada por primera vez en la literatura árabe de viaje. A lo largo del libro, se hablaba de *safar* y de *riḥla*, ambos términos parecían ser sinónimos, a simple vista, pero en realidad significaban algo más que efectuar un viaje de un lugar a otro. Se utilizaba el término *riḥla* para referirse al libro y al proyecto de escritura que encerraba, mientras que el término *safar* se usaba para aludir exclusivamente al desplazamiento físico de un espacio a otro, a bordo de un medio de transporte. El autor había señalado en varias ocasiones, en un discurso metatextual, la importancia de su *riḥla* y de la lectura de este género literario en general porque se trataba de un medio que ayudaba a

extender los saberes entre pueblos en varias disciplinas para enriquecer las identidades culturales. De ahí, —según señala Muwaddīn (1996: 31)— para el viajero, la *rihla* se convierte en un medio textual para reflejar su acervo cultural, su conocimiento científico y su capacidad de aprendizaje que le acompaña en todo momento.

Este género no fue elegido casualmente por al-Ṭaḥṭāwī para escribir su primer libro, sino que era fruto de sus lecturas efectuadas en París. En el quinto capítulo del cuarto ensayo de *Tajlīs al-ibrīz* (pp. 218-219), el autor citaba los libros que había leído<sup>83</sup> durante su estancia en París. Por ejemplo, en el apartado titulado “Historia” contaba que había leído<sup>84</sup> un libro titulado [La biografía de los filósofos griegos]; un resumen de la historia general de los antiguos egipcios, iraquíes, sirios, griegos, persas, romanos e indios; un texto sobre la mitología de los griegos; un libro titulado *Les agréments de l’histoire*; un libro de G. B. Depping titulado *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*; un libro de Montesquieu titulado *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*; *Le voyage du jeune Anacharsis en Grèce* de Jean-Jacques Barthélemy; *Histoire universelle ancienne et moderne* de Louis-Philippe de Ségur; un libro titulado [La biografía de Napoleón]; un libro sobre ciencia de la historia y de la genealogía; una obra titulada *Panorama du monde*; y, por último, relatos de viajes realizados en tierras del Imperio otomano y en Argelia. Por consiguiente, el viajero consideró que:

La historia es una escuela general [...] que recoge las experiencias de todas las épocas [...] y nos ayuda a pensar en el futuro. Brinda lecciones a toda

---

<sup>83</sup> Debe tenerse en cuenta que al-Ṭaḥṭāwī, en general, no citaba los nombres de los autores de los libros que había leído. Estos trataban sobre historia, geografía, medicina, filosofía, lógica y agricultura; y, fueron objeto de futuros proyectos de traducción que se realizarían por los alumnos de *Madrasat al-alsun*, supervisados por el propio al-Ṭaḥṭāwī. Además, casi todos esos manuales contaban con títulos rimados, introducciones en las que los traductores explicaban el objetivo de la traducción y expresaban su agradecimiento al tutor que supervisaba sus trabajos. Asimismo, contaban con conclusiones en las que se explicaban las dificultades de la tarea de la traducción y los resultados conseguidos una vez acabada la tarea transmisora. Para más información sobre la tutorización de al-Ṭaḥṭāwī de las traducciones en *Madrasat al-alsun*, véase Badawī, A. 1950: 196-212.

<sup>84</sup> Los títulos mencionados a continuación, algunos con los nombres de sus respectivos autores, los hemos recogido de las notas al pie de página introducidas por el editor. Véase las páginas 218, 219 y 220 de *Tajlīs al-ibrīz*.

la gente que quiera aprender independientemente de su rango [...]. ¡Qué desdeñable e insignificante es el encanto de la vida cuando se mira desde la altura de la historia! (al-Ṭahtāwī 2011 [1834]: 290).

التاريخ مدرسة عامة [...] وهو أيضا تجريبيات حوادث الأعصر [...] يعين المرء على التفكير في ظاهر الآتي، فمنه يعتبر من اعتبر من جميع الناس أيا ما كان مقامهم؛ [...] فكم تظهر زينة الحياة الدنيا هينة حقيرة إذا نظر الإنسان من سماء التاريخ!

La historia, entonces, llega a ser calificada de disciplina noble. Para administrar el presente y gestionar el futuro es necesario entender las experiencias del pasado, de todos los tiempos y de todas las culturas. No se consigue el conocimiento profundo sin haber leído libros de historia y por eso esta se convirtió, en el tiempo de M. ‘Alī, en una materia de importancia capital para la traducción. En este contexto, contaba al-Ṭahtāwī que al gobernador otomano, calificado en varias ocasiones de *walī al-ni‘am* (benefactor), le encantaba:

Leer libros de historia traducidos al turco, sobre todo los que trataban historias de los conquistadores como Alejandro Magno, Pedro el Grande, emperador de los rusos [...] y Napoleón, entre otros. Asimismo, leía continuamente las traducciones de los textos publicados en las gacetas de los francos (al-Ṭahtāwī 1912 [1869]: 207-208).

مطالعة التواريخ ولاسيما تواريخ الفاتحين، كتاريخ إسكندر الأكبر المقدوني، وتاريخ بطرس الأكبر، إمبراطور الروس [...].، وتاريخ نابوليون، وغير ذلك من التواريخ المترجمة إلى التركية مع المواظبة على الاطلاع على ما في الكازينات الإفرنجية التي كانت تُترجم له.

Este gran interés de M. ‘Alī por la historia que transmitía al-Ṭahtāwī vino para hacer de su época un tiempo histórico trascendental en el cual se renovaban las ciencias y el conocimiento en general igual, que se habían renovado en el periodo histórico de los abasíes<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Al-Ṭahtāwī mencionó esa comparación entre ambos periodos, de manera explícita, en las páginas 23 y 307 de *Tajlīṣ al-ibrīz*.

En el ámbito geográfico, al-Ṭaḥṭāwī señalaba en un breve apartado, redactado inmediatamente después del anterior, que estudió:

Con *monsieur* Chevalier un libro de geografía que comprende la geografía física, la geografía matemática y la geografía política. Luego, leí otro tratado de geografía, una enciclopedia de países [...]. También leí con *monsieur* Chevalier interesantísimas frases sobre la geografía de Malte-Brun y, por mi cuenta, leí también varias obras dedicadas a esta disciplina (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 219).

قرأت مع مسيو شواليه كتاب جغرافية يشتمل على الجغرافية التاريخية والطبيعية والرياضية والسياسية. ثم قرأت رسالة أخرى في الجغرافية، يعني معجم البلدان [...]. وقرأت أيضا مع مسيو شواليه جملا عظيمة من جغرافية ملطبرون، وقرأت وحدي مؤلفات عديدة في هذا الفن.

La geografía y la historia, entonces, debían ser consideradas bases fundamentales necesarias para obtener cualquier saber. De ahí que el espacio y el tiempo —no solo los parisinos— se hubieran convertido en materia principal de varios apartados de *Tajlīs al-ibrīz*. Por consiguiente, dicha *riḥla* venía para anunciar, según Kīlīṭū, que:

La palabra *riḥla* anuncia el relato de viajes y significa ir lejos de la tierra natal [...]. Es una vuelta en el espacio y en el presente, mientras que la historia es desplazarse en el tiempo pasado. La *riḥla* significa el acto de describir; en cambio, la historia implica el acto de narrar. Sin embargo, esta distinción no deja de ser relativa ya que la *riḥla* contiene una parte de la narración histórica y la historia una parte del discurso descriptivo (Kīlīṭū 1988: 72-73).

كلمة رحلة تعلن عن سرد للأسفار وتتضمن معنى الذهاب بعيدا عن الموطن الأصل [...]. الرحلة جولة في الفضاء، في الحاضر، بينما التاريخ جولة في الزمن، في الماضي. الرحلة وصف، والتاريخ سرد. إلا أن هذه المقابلة تبقى نسبية، لأن الرحلة تتضمن قسطا من السرد التاريخي، والتاريخ يتضمن قسطا من الخطاب الوصفي.

La *riḥla* y la historia, entonces, constituían dos géneros interrelacionados que abrían un horizonte ante el viajero para vivir de nuevo los acontecimientos de la historia y la

experiencia viajera. Aparte de las lecturas sobre historia y geografía, dos disciplinas gemelas e interdependientes, al-Ṭaḥṭāwī se dedicaba en París al “arte de la traducción” como medio imprescindible para transmitir al árabe gran parte de los conocimientos que había adquirido en varias disciplinas. A este respecto decía que “durante mi estancia en Francia traduje doce libros y algunos fragmentos de otros” (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 219) (*tarḡamtu muddata iqāmatī fī faransā iṭnay ‘ašara kitāban wa šadra*).

Efectivamente, la actividad traductora iniciada de manera temprana se convirtió inmediatamente después de regresar a Egipto en una herramienta ejecutiva del proyecto de civilización diseñado en la *riḥla*. Esta dimensión geo-cultural, histórica y traductológica representaba una constante en la *riḥla*. Se trataba de un recurso que se utilizaba para cuestionar la identidad del Yo frente a la alteridad europea manejando textos portadores de ambas identidades a través del uso de los recursos lingüísticos y traductores de los que disponía el autor de *Tajlīs al-ibrīz*.

Se criticaba a la propia cultura mediante el análisis de la cultura del Otro cuya imagen servía de instrumento para tejer la propia imagen, de acuerdo con el espíritu de la época. El objetivo principal del libro no era la descripción del Otro, sino poner a prueba la propia cultura en el retrato de este. Es decir, utilizar las palabras del Otro para hablar de sí mismo. La verdadera intención no era describir París, sino describir Egipto vislumbrada en el espejo de Europa. Y, para ir más lejos, el objetivo supremo no era ir a París, sino regresar a Egipto, país que podría trascender la posición de Francia, en el sentido de que “si quieres, puedes”, según señaló al-Ṭaḥṭāwī en la siguiente cita: “Si Egipto quisiera, [...] podría ser la mejor tierra del mundo; y, como se dice en la cultura popular, Egipto es la madre del mundo” (p. 78) (*law ta‘ahhadat mišr, [...] lakānat sultān al-mudun wa ra’īsat bilādi al-dunyā, kamā huwa šā’i‘ ‘alā lisāni al-nās fī qawlihim: mišr ummu al-dunyā*).

Asimismo, la *riḥla* se había convertido en un espacio textual abierto para que el autor reflejara en él sus abundantes conocimientos en diferentes ámbitos del saber. Esta

interdisciplinariedad de al-Ṭaḥṭāwī nos recuerda la figura de *adīb* (intelectual) del periodo clásico de la cultura árabe-islámica. Se trata de una figura que derivaba del concepto *adab*; es decir de la cultura filosófica, religiosa, histórica, geográfica y de la producción intelectual en general cuya adquisición era necesaria para quien deseaba ejercer el oficio de la escritura desde el punto de vista autoral y traductor. Esa cultura de *adab*, elaborada por ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib en su breve epístola *Adab al-kātib*; Ibn al-Muqqafa‘ en *al-Adab al-kabīr* y en *al-Adab al-ṣagīr*; al-Ŷāḥiẓ en *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*; al-Tawḥīdī en *al-Baṣā’ir wa-l-dajā’ir*; Ibn Qutayba en *Adab al-kuttāb* o Ibn Jaldún en *Muqaddima* podemos asociarla con el concepto del humanismo decimonónico.

En este contexto, nuestro viajero se interesó también por la literatura francesa. Durante su estancia, leyó a Voltaire, Racine, Rousseau, Montesquieu, etc. Mencionar todas estas disciplinas de saber representaban, por una parte, la piedra angular para conseguir la interdisciplinariedad y, por consiguiente, alcanzar la figura de *adīb* y liberarse de la figura tradicional de *ṣayj* (jeque), cuya única formación se limitaba a las ciencias religiosas, lingüísticas y jurisprudenciales adquiridas en al-Azhar. Desde otra perspectiva, el autor quería mediante esta “hibridación de géneros” —según la terminología de Bajtín (:1989 [1975]: 121-122)— hacer de su *riḥla* un espacio abierto para todo tipo de aprendizaje fuera donde fuera y con quien fuera. En este sentido, el texto estaba abierto a todo tipo de discurso desde el punto de vista formal y temático, de manera que el relato agrupara varios géneros y recursos lingüísticos, como las memorias, la poesía, la historia, la geografía, la política, la religión, la jurisprudencia, la intertextualidad, la descripción o la traducción, lo que hacía que la *riḥla* fuera híbrida y, desde luego, un género literario ilimitado. Esta digresión que marcaba el discurso coincidía, en gran medida, con la estrategia seguida por otro destacado viajero

multidisciplinario, Ibn Jaldún<sup>86</sup>, quien afirmó en su *Muqaddima* (s. f: 598) que “el gran objetivo de la *riḥla* debe ser el aprendizaje” (*fa-l-riḥla lābudda minhā fī ṭalabi al-‘ilm*).

Para defender este objetivo principal de la *riḥla* y del futuro proyecto de la *nahḍa*, al-Ṭaḥṭāwī apoyaba sus argumentos con las citas de dichos extraídos del hadiz para conciliar *dār al-islām*<sup>87</sup> con *dār al-kufr*<sup>88</sup> como estrategia pragmática en la transferencia de saberes. Basta con citar dos ejemplos recogidos en la página 17 de *Tajlīṣ al-ibrīz*: “La sabiduría es el punto de mira del creyente; debe buscarla incluso entre los infieles al islam” (*al-ḥikma dāllatu al-mu‘min yaṭlubuhā wa law fī ahli al-širk*). O bien: “Busca la ciencia incluso en China” (*uṭlub al-‘ilma wa law bi-l-šīn*).

Esta conciliación entre *dār al-islām* y *dār al-kufr* estaba presente en prácticamente todo el relato de la *riḥla*, basado en el método racional para que el lector pudiese asimilar la intensidad del discurso. El autor intentaba crear una armonía entre la modernidad europea y la tradición árabe-islámica. De otro modo, pretendía crear un nuevo marco cultural cuyas señas de identidad deberían tener en cuenta el espíritu de la época, sin perder de vista el legado oriental de la civilización árabe-islámica. Por lo tanto, mantenía la figura del jeque que seguía su conducta a la luz de las instrucciones religiosas. Por otra parte, adquirió la figura del intelectual que se basaba en la razón para distinguir entre el bien (*al-ḥalāl*) y el mal (*al-ḥarām*) sin salir de los márgenes establecidos por la sharía. Esa nueva formación recibida en París dejó sus huellas en su pensamiento situado en un marco cultural ambivalente y que tendría un impacto irreversible en las generaciones futuras.

---

<sup>86</sup> Su *riḥla* recopiló su periplo dentro del *dār al-islām* en su tiempo: al-Ándalus, el Magreb, Egipto y el Ḥiṣyāz.

<sup>87</sup> Tierra del islam.

<sup>88</sup> Tierra de los infieles al islam. Al-Ṭaḥṭāwī utilizaba el término en plural *diyyār al-kufr* (tierras de los infieles); véase, por ejemplo, la página 13 de *Tajlīṣ al-ibrīz*.

### 3. Hacia un nuevo concepto de libertad y justicia

No cabe duda de que una de las ideas centrales de *Tajlīṣ al-ibrīz* es la de libertad, tomada del francés “liberté”. Parece sencillo transmitir esta palabra al árabe usando el término “*al-ḥurriyya*”, pero, en realidad, una traducción así está muy lejos de expresar el significado de este término en su contexto decimonónico francés. Por eso, al-Ṭaḥṭāwī procuraba buscar un vocablo intermedio de acuerdo con las peculiaridades de la cultura árabe-islámica de su tiempo. En este contexto, afirmó que “lo que ellos [los franceses] llaman libertad y desean tener es exactamente igual a lo que llamamos justicia y equidad, porque gobernar con libertad consiste en establecer la igualdad ante la ley” (p. 113) (*wa mā yusammūnahu al-ḥurriyya wa yuraggibūna fīhi huwa ‘aynu mā yuṭlaqu ‘alayhi ‘indanā al-‘adlu wa-l-inṣāfu, wa dālika li’anna ma’nā al-ḥukmi bi-l-ḥurriyya huwa iqāmatu al-tasāwī fī al-aḥkāmī wa-l-qawānīni*).

Este concepto de libertad propuesto por al-Ṭaḥṭāwī nos ayuda a entender el marco general del que derivaba. Al tratar algunos artículos de la Constitución francesa de 1814, explicaba que —según el Artículo 1—: “Todos los franceses son iguales ante la ley” (p. 106) (*sā’ir al-firansāwiyya mustawūna quddāma al-ṣarī’a*). Y eso es un importante argumento para comprobar, según él, la existencia de la justicia y la libertad en todos los dominios de la sociedad francesa; y, paralelamente, la inexistencia de ambos valores en la sociedad egipcia según el testimonio del joven viajero. El uso de la palabra sharía en la traducción de al-Ṭaḥṭāwī no era nada gratuito, sino que detrás de esa elección había dos motivos principales: primero, que el léxico de la lengua árabe no disponía todavía del concepto “ley” usado en la lengua francesa de la época; segundo, que probablemente tenía la intención de establecer, mediante la traducción, una identificación total o parcial entre el derecho francés y la sharía islámica. Es cierto que este marco progresivo representaba en él una constante general porque no deseaba que el lector chocara, de forma inmediata, con algo que no conocía habitualmente. Asimismo, en el libro intentaba actuar en primera persona del plural como un individuo que pertenecía a un colectivo. Entonces, podemos considerar los artículos de la Constitución

francesa traducidos al árabe en el tercer capítulo de *Tajlīṣ al-ibrīz* titulado “La gestión del Estado francés” como un acto revolucionario para el lector egipcio de la época. Y, por consiguiente, es razonable calificar los comentarios que hizo el propio al-Ṭaḥṭāwī a esos artículos de actos más revolucionarios todavía. ¿Por qué? Simplemente porque el lector egipcio bajo el mandato otomano vivía en un Estado en el que apenas se podía distinguir entre las instituciones y el gobernador totalitario M. ‘Alī. Al contrario, en Francia:

Está claro que el Rey no es totalitario y que la política francesa se ejerce de acuerdo con las diligencias de la ley. El gobernador es Rey a condición de que este gobierne en virtud de las prerrogativas que le otorga la ley [...] y ningún erudito es capaz de negar que todo forma parte de la justicia (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 105).

ومن ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين [...] وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل.

La moraleja de esta cita radica en la última expresión. La justicia es un fundamento y la referencia es la razón. Es decir, que al-Ṭaḥṭāwī veía que los franceses, hombres y mujeres, tenían cosas importantes que se aceptaban por lógica y que se debían tomar al pie de la letra como modelo. Su habilidad consistía en compaginar la cautela con el consenso desde una perspectiva racional. Por consiguiente, el hecho de gobernar estaba basado explícitamente en la justicia, ya que la sharía islámica no admitía, en absoluto, que se gobernara con injusticia. ¿No se trataría de una idea resucitadora de la razón que fue ora aceptada, ora perseguida en diferentes periodos del califato abasí?

Al-Ṭaḥṭāwī consideraba la razón como medio extremadamente esencial para alcanzar un cambio social capaz de absorber el espíritu de la época con el objetivo de alcanzar una sociedad ideal marcada por la libertad y la justicia. Pero ¿hasta qué punto acertó en convencer a sus colegas de al-Azhar, entre los cuales la razón fue hostigada por ser considerada como enemiga de la sharía? No pretendemos contestar a esta pregunta, sino más bien queremos

destacar la polémica que al-Ṭaḥṭāwī tuvo con su propia institución, máxima autoridad de formación y de saber en su tiempo. Así pues, observamos que las ideas principales que recorrían toda la obra de al-Ṭaḥṭāwī defendían la cultura de apertura hacia el Otro, el Occidente en ese caso, incluso siendo este infiel a la religión islámica, como apuntaba el propio al-Ṭaḥṭāwī. Esa apertura tenía que basarse en el principio de justicia y libertad, dos términos inseparables:

Para los franceses, la libertad consiste en que cada individuo elija su religión bajo la protección del Estado que castiga a quien molesta a los seguidores de un credo.

Asimismo, no se puede donar o regalar algo a las iglesias sin contar con la autorización expresa del Estado.

Todos los franceses tienen derecho a opinar sobre política o religión dentro del marco jurídico. No se violan las propiedades. Nadie está obligado a donar su propiedad a quien sea excepto cuando se trata del bien común, y es menester que los tribunales emitan sentencias que contemplen las indemnizaciones correspondientes (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 116-117).

ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنسيين أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة ويعاقب من تعرض لعبادته في عبادته.

ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلا بإذن صريح من الدولة.

وكل فرنساي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات، أو في مادة الأديان، بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور في كتب الأحكام.

كل الأملاك على الإطلاق حرم لا تهتك؛ فلا يكره إنسان أبداً على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قبل التخليه قيمته، والمحكمة هي التي تحكم بذلك.

Entre estas líneas se posicionan, de manera conjunta, una serie de libertades como la religiosa, la política, la de opinión y la de propiedad<sup>89</sup>; todas ellas garantizadas por la ley. Así se amplía y se enriquece el significado de la palabra libertad en la lengua árabe. Es un

---

<sup>89</sup> En la cita anterior, al-Ṭaḥṭāwī hablaba del derecho a la propiedad como libertad personal garantizada por ley y utilizaba la palabra árabe “*waqf*” para criticar la institución religiosa de su tiempo, cuyo presupuesto dependía principalmente de los ingresos de los donantes. Se trataba de un sistema de financiación dirigido a las mezquitas y a las *madrasas* que no estaba regularizado por ley, al contrario que el legado pío francés.

significado que parte de una breve definición para englobar el campo de los derechos civiles y espirituales, garantizados ambos por el Estado. Por lo tanto, todo aquello que le había fascinado a al-Ṭaḥṭāwī en las tierras francesas era compatible con las enseñanzas del islam. Así pues, la libertad de expresión, la libertad de la mujer, la libertad de culto, la imparcialidad de la justicia, la protección de la propiedad o las igualdades ante la ley no se contradecían, en nada, con el islam.

Después de citar las teorías de la libertad traducidas de la Constitución francesa, al-Ṭaḥṭāwī volvió al método comparativo para consensuar ese nuevo concepto entre los franceses del siglo XIX y los árabes de la *yāhiliyya*, como escribía en la conclusión de *Tajlīṣ al-ibrīz*:

En cuanto al espíritu libre que los franceses defienden siempre, podemos decir que antiguamente los árabes también se distinguían por ser libres tal como estaba reflejado en el diálogo que hubo entre al-Nu‘mān Ibn al-Mundir, rey [nestoriano] de los árabes, y Kisrā, rey de los persas.<sup>90</sup> (p. 300).  
وأما الحرية التي تتطلبها الإفرنج دائما فكانت أيضا من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر ملك العرب، وكسرى ملك الفرس.

Insistir sobre la importancia de la libertad recordando las tradiciones árabes antiguas es una manera de impulsar al lector para que conquiste el campo amplio de la libertad como virtud característica de los árabes beduinos. Una virtud que, junto con la justicia, al-Ṭaḥṭāwī remontaba a ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb, segundo califa del islam, conocido en la tradición árabe-islámica como símbolo de justicia y libertad de acuerdo con su famoso dicho dirigido al gobernador de Egipto ‘Amr Ibn al-‘Āṣ: “No debéis esclavizar a la gente nacida para vivir libre” (p. 305) (*matā ista ‘badtum al-nāsa wa qad waladthum ummahātuhum aḥrāran*).

Ese dicho era un argumento para demostrar que la libertad y la justicia formaban parte del patrimonio árabe-islámico en sus primeros tiempos “esplendorosos”, igual que lo fueron en

---

<sup>90</sup> Véase el diálogo completo entre al-Nu‘mān y Kisrā en las páginas 300-304 de *Tajlīṣ al-ibrīz*.

la avanzada sociedad francesa decimonónica. Recordar el pasado árabe lejano en las dos últimas citas fue un hecho evidente que indicaba que al-Ṭaḥṭāwī no negaba su pasado. Al contrario, siempre lo traía a colación en el momento oportuno. Era fiel a este pasado y, a la par, estaba convencido de que el futuro de los árabes se debía buscar en el presente de los franceses, a condición de que los primeros tuvieran en cuenta la asimilación de su patrimonio, igual que lo asimilaron estos últimos.

Siempre en el contexto de las libertades, al-Ṭaḥṭāwī subrayó entre sus ideales sociales la importancia de la libertad de la mujer, que debía ser considerada como un eje dinámico para el desarrollo de cualquier sociedad. Para él, la mujer parisina llevaba una vida ideal que abarcaba todas las actividades humanas que se podían imaginar. Ella “trabaja en diferentes ámbitos”, “baila con los hombres”, “va al teatro” o “es autónoma”, aunque lo que más le llamó la atención fue que “incluso las mujeres pueden viajar solas o con un hombre que contratan como acompañante durante el viaje. Ellas se apasionan por el saber y están interesadas en descubrir los secretos de la existencia” (p. 123) (*ḥattā al-nisā’ fa’innahunna yusāfirna waḥdahunna aw ma’a raḡulin yattafiqu ma’ahunna ‘alā al-safari wa yunfiqna ‘alayhi muddata safarihi ma’ahunna; li’anna al-nisā’a ayḡan mūla’āt biḡubbi al-ma’ārifi wa-l-wuqūfi ‘alā asrāri al-kā’ināt*).

Justamente, uno de los significados básicos de la libertad es poder moverse por donde y cuando quieran las personas. Las mujeres no pueden ser libres sin “libertad de movimiento”, uno de los componentes esenciales del concepto de la *nahḡa*. Por lo tanto, la libertad y la justicia en ambas épocas y culturas tenían un significado utópico profundo que consistía en el derecho natural a la dignidad y a la igualdad humanas. Si se elogiaba la libertad y la importancia del individuo en el pasado remoto de los árabes fue porque existía un fuerte deseo, por parte del autor, de liberarse de las represiones medievales evocando los auténticos valores de libertad y justicia que eran compatibles con el espíritu decimonónico europeo. En efecto, la libertad garantizada por la justicia constituía un valor supremo y trascendental,

necesario para liberar al individuo de los dogmas tradicionales. Al mismo tiempo, representaba un factor primordial para guiar a las personas hacia el sendero de una civilización ideal. Así pues, la libertad como término en *Tajlīs al-ibrīz*, transcendía su significado tradicional a fin de convertirse en un pilar esencial para construir una sociedad utópica. Incluso llegó a traducirse, para al-Ṭaḥṭāwī, en una reivindicación imperiosa, ora de manera implícita, ora de modo explícito, ya que la libertad, como concepto amplio, siempre ha sido un ideal para los que no la tienen.

A continuación, trataremos esta relación de influencia entre la traducción y la lengua, sobre todo en el aspecto reconstructivo que ejerció la primera sobre la segunda. Desde este enfoque, pretendemos mostrar hasta qué punto esta relación terminó encontrando su curso en el sendero de la *nahḍa*.

#### **4. La traducción y el resurgimiento de la lengua árabe**

Al-Ṭaḥṭāwī dedicó varios pasajes al tema de la traducción y a la conquista de un nuevo lenguaje a través de esta. Hizo de la operación traductora un elemento primordial para llevar a cabo los primeros pasos del proyecto cultural llamado *nahḍa*. Por su parte, el lenguaje era una herramienta imprescindible para que hubiera traducción y, consecuentemente, para emprender el camino de la *nahḍa* soñada en las tierras de Francia. En realidad, se trataba de dos ejes matriz que darían forma a todo aquello que se había contemplado en Occidente, y, que se había leído en las lenguas de este mismo Occidente. En consecuencia, la transmisión del saber europeo escrito en francés debía pasar simultáneamente por la revisión y la adaptación de los recursos de la lengua árabe con el objetivo de aprehender las ideas derivadas del espíritu de la época. Pero la revisión de estos recursos lingüísticos requería examinar toda una cultura arraigada en los tiempos de “esplendor” cultural árabe-islámico, recopilado durante el proceso de la “registrografía” cultural que tuvo lugar en el periodo del califato abasí.

En este contexto, la operación traductora tenía que asumir el reto de resucitar el pasado cultural árabe-islámico traduciendo el presente cultural y científico europeo, especialmente desde el francés. Por consiguiente, “traducir es trasladar verbalmente de un espacio a otro, no solo textos sino cosas, muestras, miembros, retazos de culturas dispares. Se trata de una acción, una iniciativa cultural, tan innovadora como cualquier otra, en lo que se refiere al público receptor” (Guillén 1985: 352). En medio de estos elementos interrelacionados que marcaban la traducción y el lenguaje, los intelectuales de la *nahḍa* se dieron cuenta de la gran labor lingüística que les esperaba para llevar a cabo su proyecto de traducción. Al-Ṭaḥṭāwī fue el primero de ellos que se atrevió a criticar el estado en que se encontraba la lengua árabe de su época y el precursor en cuestionar su capacidad para transmitir “los retazos de culturas dispares”. Mientras alababa la sencillez y la claridad de la lengua francesa, lamentó la complejidad de la lengua árabe:

La persona que lea uno de sus libros [de la lengua árabe] sobre una ciencia cualquiera necesitará adaptarlo a todos los mecanismos del lenguaje. Asimismo, deberá precisar los términos, en la medida de lo posible, y hacer que la expresión tenga significados más allá de lo que parecen (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 178).

الإنسان الذي يطالع كتابا من كتبها (أي اللغة العربية) في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة، ويدقق في الألفاظ ما أمكن، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها.

Por lo tanto, la lengua, según al-Ṭaḥṭāwī, debía responder a las necesidades y al gusto de la época, marcada por profundos cambios internos y externos. En este sentido, la traducción y los traductores<sup>91</sup> fueron considerados como herramienta imprescindible para reactivar la

---

<sup>91</sup> No solo los traductores egipcios, sino también —según informaba al-Šarqāwī (2016: 9)— los libaneses y los sirios, pese a que ni Siria ni el Líbano contaban con una actividad traductora institucionalizada. Dichos traductores emigraban entonces a Egipto porque las condiciones de trabajo y de edición eran mejor en comparación con las que había en las zonas de las que provenían, y que todavía vivían bajo la supremacía y la censura de los otomanos.

orientación de los egipcios. Entonces debían empezar por preparar la lengua y capacitarla para ejercer el papel que le correspondiera en el proceso de transmisión de las ciencias europeas innovadoras a Egipto. Al-Ṭaḥṭāwī, como especialista en la traducción científica y jurídica, veía la necesidad de seguir los pasos de la lengua francesa para elaborar unos corpus que se tenían que introducir en la lengua árabe con el fin de cubrir las exigencias lingüísticas de los traductores y de los profesores de las distintas disciplinas científicas y jurídicas, ya que “las disciplinas científicas en lengua francesa alcanzaron su punto culminante. Además, cada una disponía de un glosario dispuesto en orden alfabético” (p. 100) (*inna al-funūna bil-luga al-firansāwiyya qad balagat daraʿyata awyihā ḥattā inna kulla ‘ilmin fthi qāmūs murattab ‘alā ḥurūfi al-mu‘yam*).

Este auge científico alcanzado por los franceses en su lengua despertó el interés de las figuras de la *nahḍa*. No solo tenían que elaborar las nuevas disciplinas científicas en Egipto, sino que debían hacerlo en árabe siguiendo los pasos que se siguieron en el francés. Efectivamente, es lo que hicieron, por ejemplo, los traductores en el campo de la medicina que pudieron elaborar, según Georgine Ayoub:

Un vocabulaire médical de près de 6000 entrées. Les méthodes pour l’établir étaient multiples: les traducteurs recouraient à des termes utilisés dans les traités de médecine arabe datant de l’époque classique; ils “arabisaient”, sinon, le mot français à savoir qu’ils le prenaient tel quel en tenant compte du système phonologique de l’arabe [...]; o bien ils traduisaient mot à mot le terme français (Ayoub 2007: 313).

Si nos fijamos detenidamente en este número de entradas, bastante elevado, se pensaría que la tarea de traducir la medicina del francés al árabe era sencilla porque contaba con el léxico necesario. Al principio, se seguían dos métodos en la transmisión: se traducía arabizando o se seguía el método de palabra por palabra. Ambas estrategias se inspiraron en el método que se seguía por los traductores del periodo clásico. Y, como el ámbito de la medicina fue uno

de los objetivos principales de la traducción, desde los inicios de esta en la cultura árabe-islámica, era obvio a que el árabe disponía de un buen depósito lexicográfico en este ámbito. Entonces, la única tarea de los traductores de la *nahḍa* consistía en obrar el resurgimiento (*iḥya'*) de la lengua árabe centrándose esencialmente en el propio pasado cultural árabe-islámico para enfrentarse a los desafíos de la época. En este contexto, y, según Abdel-Malek (1969 :136), destacaron “la traduction du *Dictionnaire médical* de Nesten, puis *Dictionnaire des dictionnaires de médecine* en 8 volumes de Fabre, sous le titre de *Kitâb al-shouḍhoûr al-dhahabiyyah fi'l-alfâz al-tibbiyyah*, fournit aux sciences médicales et connexes en Égypte leur terminologie moderne précise”.

Por lo tanto, el movimiento de traducción colaboró en la creación y en la recreación de un nuevo léxico médico. Sin embargo, ¿qué pasaría con la traducción del resto de las disciplinas tanto científicas como literarias? Este resurgimiento debería haber alcanzado de forma general y urgente la lengua árabe como fundamento principal para llevar a cabo el proyecto de construcción cultural durante la *nahḍa*. De este modo, la propia lengua asumiría los vocablos de la modernización científica europea decimonónica. Los libros que se tradujeron pusieron a disposición de la lengua árabe una amplia lista de términos nuevos que abarcaron diferentes campos científicos del nuevo pensamiento derivado de la Revolución Industrial europea, de la Revolución Francesa y de las consecuencias que ambas revoluciones habían tenido en el desarrollo de los pueblos durante los siglos XVIII y XIX.

Los intelectuales–traductores de la *nahḍa* se dieron cuenta de las carencias que había tenido la lengua árabe desde finales de la Edad Media hasta la llegada de M. ‘Alī al poder en Egipto. Eso no quería decir que al árabe le hubieran faltado recursos científicos en todas las épocas, sino que pretendemos realzar la problemática lingüística que se vivía en aquel momento. No había una evolución natural de los conceptos científicos, filosóficos, económicos o jurídicos. Por esta razón, había que recuperar el retraso conceptual de la lengua para evitar caer en la imitación total de la producción lingüístico-intelectual del periodo clásico del pensamiento

árabe-islámico, un pensamiento que había vivido un largo tiempo de silencio sin poder, por supuesto, ponerse al día respecto a los avances de las ciencias tecnológicas y humanas que había a su alrededor. En *Ṭajlīs al-ibrīz*, al-Ṭaḥṭāwī expresaba, en varios pasajes, sus inquietudes hacia el gran proyecto de traducción que se deseaba desarrollar para modernizar Egipto. Trabajaba en doble sentido: primero, revisaba la gramática y la sintaxis; luego, intentaba enriquecer la lengua mediante las aportaciones de la traducción. Al final del mismo libro, el editor añadió un comentario donde analizaba la tarea y la estrategia de al-Ṭaḥṭāwī como “brillante reformista” de la lengua árabe mientras traducía libros del francés al árabe:

Por último, descubrimos el interés del primer maestro [al-Ṭaḥṭāwī] por la lengua. La enriqueció mediante la traducción [...], o bien a través de la selección de los nuevos términos científicos que unificaba bajo forma de glosarios especializados al final de cada libro traducido [...]. El primer maestro fue práctico al máximo en este campo. Si no encontró en el árabe clásico (*fuṣḥā*) el término que necesitaba acudía al dialecto; si no lo hallaba en este, transcribía en letras árabes el término europeo tal cual (En al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 318).

وأخيراً نكتشف اهتمام المعلم الأول (الطهطاوي) باللغة، سواء عن طريق إثرائها بالترجمة [...] أو عن طريق تحديد المصطلحات العلمية الجديدة وتوحيدها عن طريق وضع القواميس الخاصة في نهاية كل كتاب مترجم، [...] . كان المعلم الأول عملياً إلى أقصى حد في هذا المجال، فكان يلجأ إلى اللهجة العامية لكي يأخذ منها المصطلح الذي يريده إذا لم تسعفه الفصحى، فإذا لم يجد في العامية بغيته كتب المصطلح الأوروبي بالحروف العربية كما هو.

En efecto, al-Ṭaḥṭāwī, junto con su equipo de traductores, se enfrentó a un auténtico desafío lingüístico intentando superar la problemática cultural de la *nahḍa*, en la cual la lengua árabe estaba condenada a traducir la cultura occidental. Su pragmatismo le motivaba a elaborar una nueva terminología científica basada en un lenguaje híbrido que combinaba el *fuṣḥā*, el dialecto y la transliteración. Aun así, y en medio de esa presión cultural en la cual todo estaba prácticamente por traducir y decidir, cabe recordar que la lengua árabe había vivido el mismo

desafío y había asimilado, gracias a la traducción, la ciencia, la filosofía y la lógica de los antiguos durante los primeros siglos del islam. Desde el punto de vista metodológico, estamos ante dos operaciones similares sobre todo en lo que atañe las carencias de la lengua árabe, a nivel de expresión y terminología en los siglos VIII y IX y durante el siglo XIX. Se añadía a eso el contacto progresivo y directo con la cultura occidental que marcó la época moderna, hecho que no había ocurrido antes en todas las épocas de encuentro entre la cultura occidental y la cultura árabe-islámica.

De acuerdo con la cita anterior, deducimos que la relación entre el árabe clásico y el dialecto nunca había sido objeto de discusión entre las figuras de la *nahḍa* —sin negar que hubo debates ocasionales— pero nunca llegaron al grado de controversia que hubo entre los primeros intelectuales de la *nahḍa* y los jeques de al-Azhar. El gran debate, que llevó a un callejón sin salida, era sobre el tema de la innovación de la lengua árabe, una decisión que tendría unas consecuencias decisivas en el desarrollo del nuevo pensamiento árabe de la segunda mitad del siglo XIX. Los primeros estaban completamente a favor y trabajaban, en medio de esa ola vertiginosa de vocablos científicos, en distintas líneas para innovar y enriquecer la lengua árabe; no solo a través de la traducción, sino también mediante la creación de nuevos manuales de gramática, sintaxis y léxico. Mientras tanto, los segundos adoptaron la posición contraria y eran muy conservadores en este aspecto. Por eso se opusieron a cualquier cambio. Pero aun así el cambio era inexorable porque contaba con el apoyo político e institucional del propio M. ‘Alī.

Durante la época moderna, la lengua árabe se encontró frente a las exigencias de la traducción y la creatividad de la ciencia moderna, que se diferenciaba en sus detalles y sus bases de la ciencia antigua. En este contexto, los intelectuales de la *nahḍa* debían, primero, explorar y buscar en los libros antiguos lo que se sabía antes para luego desarrollar un nuevo léxico que podría trasladar al árabe la nueva terminología científica procedente principalmente del francés, como idioma fuente o intermediario. Este nuevo léxico al que nos referimos consistía

en introducir en el árabe palabras nuevas, y al mismo tiempo desarrollar los significados de algunas que ya había antes para intentar arabizar los conceptos extranjeros. Es decir, dar a estas palabras una imagen árabe y naturalizarlas de acuerdo con las normas gramaticales y morfosintácticas del árabe clásico. Esta es la metodología que se seguía para realizar la tarea de la traducción, una labor que llegó a ser para al-Ṭaḥṭāwī:

Una disciplina difícil, sobre todo la traducción de los libros científicos, ya que se necesitaba tener suficiente conocimiento de la terminología de los principios fundamentales de la ciencia, objeto de la traducción. Es decir, el conocimiento de la lengua fuente, de la lengua meta y del tema a traducir (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 20).

من الفنون الصعبة، خصوصا ترجمة الكتب العلمية، فإنه يحتاج إلى معرفة اصطلاحات  
أصول العلم المراد ترجمتها، فهو عبارة عن معرفة اللسان المترجم عنه وإليه، والفن  
المترجم فيه.

Aparte del conocimiento profundo de ambas lenguas, era preciso adaptar la lengua árabe para asumir algo absolutamente nuevo. Además, conocer el tema de la traducción se había convertido en una de las condiciones para que la transmisión de los textos se completara. Este era el reto de los primeros traductores de la *nahḍa* que abrieron un nuevo camino para el pensamiento árabe moderno. Para tejer este pensamiento, al-Ṭaḥṭāwī introdujo en árabe muchas palabras recogidas del francés, como *théâtre* (*tiyātr*), *spectacle* (*sbiktākl*), *opéra* (*ūbira*), etc.; palabras que, más tarde, encontrarían respectivamente su fórmula árabe (*masraḥ*, *urūd*, *ūbira*). Asimismo, reformuló una serie de conceptos fundamentales entre ellos el de la libertad (*al-ḥurriya*<sup>92</sup>). Su objetivo principal era acercar, en la medida de lo posible, este concepto al lector sin perder de vista la sharía islámica. Pero, su significado moderno adquiriría un aspecto nuevo en el campo semántico de la lengua árabe: “la libertad

---

<sup>92</sup> Véase el apdo. 3, II cap. de la II pt. de la tesis.

personal” (*al-ḥurriyya al-šajšiyya*), “libertad de credo” (*ḥurriyat al-‘aqīda*), “igualdades ante la ley” (*al-musāwāt amāma al-qānūn*), “libertad de expresión” (*ḥurriyat al-ta‘bīr*), “libertad de la mujer” (*ḥurriyat al-mar’a*), etc. También añadió al diccionario árabe el término “ciudadanía” (*al-muwāṭana*), que no existía antes.

No obstante, la palabra más importante que se introdujo en la lengua árabe en el siglo XIX fue *dustūr* (constitución), que apareció para revolucionar, establecer y regularizar la relación entre el “gobernador y el pueblo” (*al-ḥākim wa-l-maḥkūm*) durante el reinado de Luis XVIII. En realidad, no se trataba de una constitución propiamente dicha, sino más bien de una Carta Constitucional (*Charte Constitutionnelle*<sup>93</sup>). Al-Ṭaḥṭāwī la transcribió al árabe con la forma *šarṭa* porque en aquel entonces no existía en árabe el concepto actual del término *dustūr*<sup>94</sup>, palabra que actualmente se utiliza, tras un proceso de “*iḥyā’*”, para decir constitución. En efecto, “*šarṭa*” la definía al-Ṭaḥṭāwī (2011 [1834]: 105) como “un documento en el cual fue redactada la legislación jurídica [...] aunque la mayoría de su contenido no estaba ni en el Corán, ni en el ḥadiz” (*siyillun maktubun fihi al-aḥkām [...] wa in kāna gālibu mā fihi laysa fi kitābi allāhi ta‘ālā wa lā fi sunnati rasūlih*).

En esta definición, nos ha llamado la atención ese paralelismo que hacía al-Ṭaḥṭāwī entre la jurisprudencia francesa y la jurisprudencia islámica. Este procedimiento tenía el objetivo de avisar al lector árabe de que había otras leyes no inspiradas directamente en las religiones, sino más bien en los propios avances políticos, económicos y sociales de los pueblos.

---

<sup>93</sup> Véase el texto integral de la Carta Constitucional Francesa del 4 de junio de 1814 en el siguiente enlace: [<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/charte-constitutionnelle-du-4-juin-1814>]. [Consulta: 10/12/2019].

<sup>94</sup> Según el *Supplément aux dictionnaires arabes* de Dozy este término significa “regla” y “formulario”; y, según Muḥammad Salīm al-Ni‘aymī, traductor del mismo diccionario al árabe, el término *dustūr* es de origen persa. Fue arabizado y compuesto de dos lexemas: el primero *dast* y significa (regla); el segundo *dur* y significa “propietario de”. Véase: al-Ni‘aymī 1981: 353 [Nota 893].

El proceso de *iḥyā’* se dio con el préstamo persa, cultura asimilada ya gracias a la llegada del islam a Persia y a través del papel intermediario que desempeñó el idioma persa para traducir del griego al árabe. Por esa razón, se prefirió más tarde usar un término persa a uno europeo, como *šarṭa* arabizado por al-Ṭaḥṭāwī. Finalmente, cabe señalar que la palabra *dustūr* se menciona una sola vez en *Tajlīs al-ibriz* (p. 95), al citar la explicación de las *maqāmāt*, elaborada en árabe por S. de Sassy.

Asimismo, el hecho de que ese documento constitucional contuviera disposiciones no mencionadas en la sunna significaba que su traducción generaría un texto novedoso en la lengua árabe desde el punto de vista terminológico y semántico.

Antes de traducir los 74 artículos de esa Carta, incluidos en el tercer capítulo del tercer ensayo de *Tajlīš al-ibrīz*, al-Ṭaḥṭāwī hizo una reflexión previa de tres páginas sobre el funcionamiento del gobierno francés. Luego, empezó por traducir los siete titulares (*maqāṣid*) de los apartados que la componían para facilitar la comprensión al lector árabe, acostumbrado a utilizar el término “*al-maqāṣid al-šar‘iyya*” (los propósitos de la sharía). Asimismo, para legitimar la traducción y la introducción de esos nuevos principios jurídicos en la cultura árabe-islámica:

Esta Ley incluye varias materias:

La primera trata sobre el derecho público de los franceses, la segunda sobre cómo gobierna el rey, la tercera sobre el estatuto de la Cámara de los pares, la cuarta sobre el estatuto de la Cámara de los diputados que son los fieles protectores y representantes del pueblo, la quinta sobre los ministros, la sexta sobre las categorías de los jueces y de sus dictámenes y la séptima sobre los derechos del pueblo (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 106).

وفي هذا القانون عدة مقاصد:

المقصد الأول: الحق العام للفرنسالية، الثاني: كيفية تدبير المملكة، الثالث: في منصب ديوان البير، الرابع: في منصب ديوان رسل العملات الذين هم أمناء الرعايا ونوابهم، الخامس: في منصب الوزراء، السادس: في طبقات القضاء وحكمهم، السابع: في حقوق الرعية.

De esa primera traducción al árabe de la Carta constitucional francesa realizada por al-Ṭaḥṭāwī saldría gran parte del léxico jurídico del árabe moderno. En tiempos posteriores, otras traducciones se realizaron en grupo dentro de ese mismo ámbito jurídico. Según Abdel-Malek:

Le Code Napoléon est traduit, en trois volumes, en 1866, par Tahtâwî, ‘Abdallâh Aboûl-Sé’oûd, Ahmad Helmî et ‘Abdallâh effendî; Tahtâwî traduit encore le Code commercial français; d’autres traducteurs font de même pour le Code de Procédure, le Code Pénal et le Code des Frontières; tous les jugements des Tribunaux Mixtes sont traduits en arabe en 1876 (Abdel-Malek 1969: 139).

El traductor no solo traducía, sino que —de vez en cuando y según el tema— procedía a comentar algunos términos o fragmentos traducidos. Por ejemplo, al final de la Carta mencionaba las reformas ulteriores de algunos artículos de la misma. En este contexto, las disposiciones constitucionales no siempre tenían que ser las mismas y permanecer válidas para siempre, sino que se debían reformar, modificar y adaptar a los cambios sociales, políticos, económicos y culturales de los pueblos. Fue incluso más allá de ese proceso y afirmó que:

Las disposiciones jurídicas *de los franceses* no se inspiraron en los libros sagrados, sino que emanaban de otras legislaciones políticas en su mayoría, y, completamente distintas de las leyes religiosas. Sus ramas no eran estables y se llamaban “los derechos de los franceses” (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 118 [la cursiva es mía]).

إن أحكامهم [أي الفرنسيون] ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أحر غالبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع، ويقال لها: الحقوق الفرنسية.

Esta innovación lingüística a nivel jurídico generada por la traducción del Código civil francés, considerado uno de los más desarrollados en la Europa del siglo XIX, había ayudado a la difusión de los nuevos conceptos y valores ideológicos derivados de las revoluciones que tuvieron lugar en Francia, sobre todo el impacto de las revueltas de julio de 1830. En ese año, al-Ṭaḥṭāwī estaba concluyendo su estancia de formación en París y probablemente ya había avanzado en la redacción de *Tajlīṣ al-ibrīz*, su primer libro, y planeaba la traducción del libro

de G. Depping *Aperçu historique sur les moeurs et cotumes des nations*, con el título árabe *Qalā'idu al-mafājiri fī garībi 'awā'idi al-awā'ili wa-l-awājiri*.

Al-Ṭaḥṭāwī consideraba los “derechos de los franceses” mencionados en la cita anterior como elemento fundamental para construir una buena ciudadanía, aunque esos derechos no se derivaran de la legislación religiosa. ¿No se trataría de un intento inédito para introducir en árabe las primeras señas del concepto de “laicidad”?

Así se introducían paulatinamente los nuevos conceptos en la lengua árabe mediante la traducción. La época exigía seguir un estilo distinto en la escritura, marcado por la claridad y alejado del uso de los recursos tradicionales, como la asonancia y la aliteración.

En *Madrasat al-ʿAlsun*, donde se enseñaban idiomas y se formaba a profesionales de traducción, se pudo convertir la época de M. 'Alī en una época de traducción y arabización y pudo cambiar la vida cultural en Egipto en quince años bajo la dirección de al-Ṭaḥṭāwī. Los logros de esta escuela y de su primera generación llegaron a sentar las bases fundamentales de la traducción en Egipto y a conquistar una nueva lengua árabe. Según Abdel-Malek la Escuela era:

Une institution proche d'une faculté des lettres et de droit. Le service de la traduction, *qalam al-targamah*, créé en 1841, absorbe la majorité des diplômés de l'École. Il est lui-même divisé en quatre sections: Sciences et mathématiques [...]; sciences médicales et naturelles [...]; matières sociales et littéraire (histoire, géographie, logique, littérature, récit, lois, philosophie, [...]), traductions turques (Abdel-Malek 1969 :132).

Todos esos factores derivados de los objetivos definidos por el gobierno de M. 'Alī marcarían y tejerían el pensamiento de las generaciones futuras de la *nahḍa*. El lapso que acabamos de mencionar llegó a ser un récord si tomamos en consideración el tiempo dedicado a la traducción y el volumen de obras y textos traducidos, adaptados o arabizados. En este contexto, y —según Vincent Monteil (1960: 90)— “les intellectuels arabes passent les trois

quarts de leur temps à traduire [...]. La création en est réduite d'autant. Et toute la vie culturelle s'en trouve influencée”.

Efectivamente, era necesario traducir el máximo de textos en un tiempo récord para recuperar el retraso acumulado, sin hacer concesiones a nivel espiritual. Se trataba de una de las épocas cruciales que aceleraron el proceso de aculturación en la sociedad egipcia y en el resto de las sociedades árabes. En medio de esa aculturación abrumadora y de sentido único, generado por la traducción, apareció un fenómeno llamado arabización para proteger la identidad lingüística árabe y restringir la cantidad de préstamos lingüísticos que se introducían tal cual y de manera continua en la lengua árabe. A partir de este momento, “langue et traduction sont au centre des problématiques de la culture arabe. Langue d'une culture dominée, l'arabe est condamné à traduire et à assimiler un univers matériel et symbolique à la production duquel ses locuteurs ne prennent aucune part” (Jacquemond 1997: 151).

A nivel dialectal, cabe destacar la aparición del primer diccionario [Francés-dialecto egipcio]<sup>95</sup> de más de cuarenta mil entradas, elaborado por el orientalista Jean Joseph Marcel.

En la introducción decía el autor que:

Cuando llegué a Alejandría con la Campaña francesa hace cuarenta años observé desafortunadamente que mi ayudante no me entendía y tampoco le entendía yo, pese a que había aprendido la lengua árabe con excelentes profesores. Por eso, decidí aprender la lengua dialectal y, tras un extenuante esfuerzo, pude publicar en Egipto un diccionario conciso de lengua árabe dialectal (en Tāyir 1945: 10).

فلما وصلت إلى الإسكندرية منذ أربعين سنة (مع الحملة الفرنسية) لاحظت مع الأسف أن خادمي الخاص لا يفهم كلامي كما أنني لا أفهم كلامه بالرغم من أنني تلقيت دروس اللغة العربية على يد أساتذة مهرة. فتعلمت اللغة العامية، وتمكنت بعد جهد عظيم أن أنشر في مصر قاموساً موجزاً للغة العربية العامية.

---

<sup>95</sup> Marcel J. J. (1837). *Vocabulaire français-arabe des dialectes vulgaires africains*. Paris in 8. Véase Tāyir 1945: 9.

No cabe duda de que la aparición de esa obra llenaría el vacío que sufría la comunicación oral entre los hablantes del francés que sabían *fushā* —pero no dominaban el dialecto egipcio— y los del dialecto egipcio, que no dominaban ni francés ni *fushā*.

A continuación, trataremos, de manera pormenorizada, los límites entre la traducción y la arabización, porque se trata de un tema que era objeto de una larga polémica que ha durado hasta la actualidad, a pesar de la creación en diferentes países árabes de diversas academias<sup>96</sup> estatales de la lengua que llevan décadas trabajando de manera coordinada. Entre sus objetivos principales estaba la arabización de la traducción, de acuerdo con la política lingüística y traductológica que se sigue en los países arabófonos. Estos esfuerzos culminaron con la creación de la Oficina Permanente para la Coordinación de la Arabización en Rabat en 1961<sup>97</sup>. Además, según Maḥmūd Muṣṭafā:

la idea misma de crear academias de la lengua árabe siempre se ha asociado con la traducción y con los obstáculos con los que se enfrentaban los traductores a la hora de buscar equivalencia entre el árabe y las demás lenguas. A menudo, el traductor cuando se encuentra con la dificultad de traducir un término no llega a elegir el vocablo adecuado porque necesita una especificación que solo se logra gracias al consenso entre los especialistas en la lengua (en Tāyīr 1945: 156).

إن فكرة إنشاء مجمع لغوي كانت في كل العصور تابعة للترجمة، وما يصادفه المترجمون من عقبات في التوفيق بين العربية وغيرها من اللغات التي يُنقل عنها؛ لأن المترجم حين يعرض له مصطلح من المصطلحات لا يستطيع الاستقلال باختيار اللفظ العربي له؛ لعدم توفقه إلى ذلك غالبًا، ولأن ذلك يحتاج إلى مواصفة وهي لا تكون إلا من جمع من أهل اللغة يوثق برأيهم.

---

<sup>96</sup>Como la de Damasco (1919): [<http://www.arabacademy.gov.sy/>], la de El Cairo (1932): [<https://www.sis.gov.eg/newVR/acadmy/html/acadmay07.htm>], la de Bagdad (1947): [[https://www.arabiclanguageic.org/view\\_page.php?id=1932](https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=1932)], etc. [Consulta de las tres URLs: 04/02/2020]. Una vez creadas esas academias, entre sus objetivos principales estaban el de restablecer el árabe como lengua oficial del Estado y el de recuperar y reconstruir la identidad lingüística.

<sup>97</sup> Esta Oficina sigue hasta la actualidad dedicando sus actividades a coordinar temas relacionados con la arabización en el mundo árabe: [<http://www.arabization.org.ma/>]. [Consulta: 20/11/2019].

Este consenso no siempre se conseguía por falta de una política lingüística común y por las restricciones que los gobiernos árabes ponían a la libre circulación de las ideas. Aun así, la traducción era la impulsora de la creación de las academias de la lengua árabe, la arabización como mecanismo pretendía establecer un determinado orden académico ofreciendo soluciones a las dificultades léxicas y terminológicas generadas por la traducción. Debía haber entonces una cierta complementariedad entre ambas operaciones. Pero ¿cuál era el estado de la cuestión entre los intelectuales de la *nahḍa*?; ¿cómo pudieron combinar ambos procesos para traducir o arabizar, o ambas cosas a la vez?; ¿qué repercusiones había tenido todo eso en la trayectoria de la lengua árabe?

**CAPÍTULO III:**  
**INTERFERENCIA ENTRE LA TRADUCCIÓN, LA**  
**ARABIZACIÓN Y LA AUTORÍA**

## 1. Los límites entre la traducción y la arabización

Como hemos expuesto al final del apartado anterior, parece ser que en el fondo la traducción y la arabización eran dos operaciones distintas. En realidad, lo eran, pero en las primeras décadas de la *nahḍa* se tendía a confundir las dos operaciones cuando se usaban ambos términos para decir lo mismo. Así se hablaba, sin distinción, de traducción (*tarḡama*), arabización (*ta'rib*), traductor (*turḡumān* o *mutarḡim*) y arabizador (*mu'arrib*). No obstante, nosotros pretendemos esclarecer los límites entre ambos términos, desde el punto de vista del significado, para luego analizar el fondo de la cuestión de la arabización o de la traducción de las ciencias europeas durante la *nahḍa*.

Si la traducción significa la transmisión de palabras, textos o ideas de una lengua a otra, la arabización no será, en absoluto, sinónimo de la palabra traducción, como venía recogido en varios diccionarios<sup>98</sup> que veremos a continuación: por ejemplo, Ibn Manẓūr (m.1311) nos propone en su *Lisān al-'arab* (2005) [La lengua de los árabes] la siguiente definición:

-Arabizar: hablar con argumentos; aclarar las palabras.	- عرّب: تكلم بحجة؛ بيّن الكلام.
-Arabizar el sustantivo extranjero: pronunciarlo de acuerdo con la normativa árabe.	- تعريب الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها.
-Arabización: mostración y aclaración del habla.	- التعريب: التبيين والإيضاح في القول.

---

<sup>98</sup> Aquí nos interesa más definir el término “arabización” en la lexicografía árabe y cómo fue recibido el término en la cultura lexicográfica hispano-catalana.

Mientras tanto, Aḥmad Muġtār (m. 2003) (2008), ha definido el término arabización en su *Mu‘yām al-luġa al-‘arabiyya al-mu‘āšira* [Diccionario de la lengua árabe contemporánea] de la siguiente manera:

-Arabizar: revelar, mostrar, aclarar según las reglas del árabe.	- أعرب: كشف، بيّن، أوضح وفق قواعد العربية.
-Arabizar la palabra extranjera: trasladarla fonéticamente dándole un aspecto árabe (teléfono es una palabra arabizada).	- عرّب الكلمة الأجنبية: نقلها بلفظها الأجنبي مصبوغة بصيغة عربية (التلفون كلمة معربة).
-Arabizar un libro extranjero: transmitirlo o traducirlo al árabe.	- عرّب كتابا أجنبيا: نقله أو ترجمه إلى العربية.
-Arabizar la educación o la administración: hacer que el árabe sea su lengua.	- عرّب التعليم أو الإدارة: جعل العربية لغتها.
-Arabizar el habla: aclararlo y clarificarlo.	- عرّب الكلام: أوضحه وبينه.
-Arabización: dar a la palabra extranjera una fórmula árabe al trasladarla fonéticamente al árabe: ( <i>talfana</i> : telefonar, por ejemplo).	- تعريب: صوغ الكلمة الأجنبية بصيغة عربية عند نقلها بلفظها إلى اللغة العربية: تلفن مثلا.

Por otra parte, Margarida Castells y Dolors Cinca (m. 1999) en su *Diccionari àrab-català* (2007) han definido en catalán los términos *ta‘rīb* (*arabització*) y *‘arraba* (*arabitzar*) como se indica a continuación: “*ta‘rīb*: traducció a l’àrab; *‘arraba*: adaptar a l’àrab; traduir a l’àrab; transcriure en àrab; expressar clarament”.

Por su parte, Federico Corriente (m. en 2020) e Ignacio Ferrando han definido en su *Diccionario avanzado: Árabe-Español* (2005) el término *ta'rib* como “traducción al árabe” y el término *'arraba* como “traducir al árabe”, mientras que Julio Cortés (m. 2009) ha extendido un poco su definición y nos sugiere en su *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-español* (1996) lo siguiente: “*ta'rib*: arabización (de costumbres, de vocablos, . . .); traducción al árabe; *'arraba*: arabizar (a alguien o algo); pronunciar al modo árabe; transcribir (algo) en árabe; expresar (algo) claramente; traducir algo al árabe”. En el diccionario de María Moliner (m.1974) *Diccionario de la Lengua Española* (1998) se recoge que “arabizar” significa “dar (o adquirir carácter árabe)”. Finalmente, el *DRAE* (1995) define el término “arabizar” como “hacer que algo o alguien adquiera carácter árabe”.

A partir de todas estas definiciones, tanto en árabe como en catalán y en castellano, tenemos una idea bastante amplia sobre lo que significa el término arabización que trataremos en este apartado.

Debemos tener en cuenta, entonces, que arabizar significa “revelar, mostrar, aclarar, verter, trasladar fonéticamente las palabras extranjeras dándoles un aspecto árabe, interpretar, traducir al árabe, convertir en árabe, hacer que el árabe sea lengua oficial, adaptar al árabe, arabización de costumbres, de personas y cosas, expresar claramente, etc.”. Aun así, resulta difícil tener una idea clara y precisa sobre este término. Se observa que mantiene una relación intrínseca con la traducción y, al mismo tiempo, se distancia y se desvía de ella para desempeñar otras funciones que van más allá de una mera operación traductora. Por consiguiente, no debemos considerar una operación de arabización como si fuera un proceso de traducción, aunque ambos términos hayan llegado a ser sinónimos en varias ocasiones. Eso no significa que los diccionarios que hemos citado antes confundan ambos términos, desde el punto de vista del significado; al contrario, muchos de ellos han definido el término arabización según su proceso evolutivo. Un hecho que ha sido obviamente sometido a distintas circunstancias históricas, políticas, sociales y culturales que marcaron la trayectoria

modernista y posmodernista árabe. Por lo tanto, insistimos sobre la diferencia que hay entre la traducción y la arabización, y, en este sentido, estaremos de acuerdo con ‘Abd Allāh al-‘Alaylī al distinguir entre ambos términos de la siguiente manera: “En la ciencia del lenguaje, la arabización significa adaptar el vocablo extranjero a las normas gramaticales y sintácticas del árabe. Sin embargo, hoy día se ha convertido erróneamente en un sinónimo de la traducción (al-‘Alaylī 1963: 586) (*al-ta‘rīb fī ‘ilmi al-luġa naqlu al-kalima al-a‘yamiyya wa iyrā‘uhā ‘alā minhāyi al-‘arabiyya wa abniyyatihā. Wa yuṭlaqu al-yawma jaṭa’an ‘alā mā yurādifu al-tarīama*).

Al decir “hoy”, al-‘Alaylī se refería a principios de los años sesenta del siglo XX, exactamente dos años después de la celebración del primer congreso sobre la arabización, que tuvo lugar en Rabat en 1961. Asimismo, consideró que la arabización de las expresiones y de la terminología extranjera se debía hacer de acuerdo con las normas lingüísticas establecidas. Es decir, arabizar respetando la estructura gramatical de la lengua árabe. Por otra parte, citamos otra definición que se remonta a la primera década del siglo XX y que fue establecida por ‘Abd al-Qādir Ibn Muṣṭafā:

La arabización es una transformación natural o una modificación progresiva que afecta constantemente a la lengua. El árabe en su totalidad fue sujetado a este sistema desde su génesis hasta la actualidad y continuará así en el futuro. Quiero decir con eso que la lengua árabe se transformaba completamente y arabizaba igual que hoy día se transmiten a ella numerosas palabras extranjeras. No obstante, todos esos cambios que nos llegaron pensamos que ocurrieron de golpe (Ibn Muṣṭafā 1908: 26)

والتعريب تحويل طبيعي أو تغيير تدريجي يطرأ على اللغة ويجري بها في ناموس مطرد. وقد خضعت له اللغة العربية بمجموعها ومن أول نشأتها كما تخضع له الآن وبعد الآن. وأعني بذلك أن اللغة العربية بمجموعها معربة ومحولة عن لغة أعجمية كما يتحول إليها اليوم كثير من الكلمات الأعجمية، لكنه وصل إلينا بجملته فحسبناه حصل دفعة واحدة.

Ibn Muṣṭafā, uno de los miembros fundadores de la Academia Siria de la Lengua Árabe (1919), arrojaba luz en su definición sobre el proceso de transformación natural y progresiva a la cual fue sometida la lengua árabe de su tiempo, siguiendo los mismos pasos de metamorfosis asumidos en el pasado lejano. Según él, la lengua árabe fue modificada por completo y el mito de su sacralización dejaba mucho que desear. Se trataba entonces de un planteamiento ambivalente al pretender ser innovador–revolucionario y, al mismo tiempo, tradicional–conservador. Sin embargo, si lo miramos desde el punto de vista metodológico, nos daremos cuenta de que se trata de un esbozo que respetaba, al pie de la letra, los planes generales del movimiento cultural de la *nahḍa*. Por lo tanto, la arabización en aquella época era una respuesta práctica y pragmática al reto de la identidad lingüística árabe. La generación de la *nahḍa* debía reformar la lengua igual que lo hicieron las generaciones anteriores. Efectuar un cambio<sup>99</sup> en la lengua y desde dentro, igual que se había hecho en otros tiempos, era necesario para evitar así introducir en ella vocablos enteros sin someterlos a las normas de la arabización. En este sentido, A. Amīn postula que:

Cuando llegaron las ciencias, los especialistas les pusieron la terminología correspondiente basándose para ello en palabras de origen árabe, pero con la adaptación de sus significados. Por ejemplo las palabras *al-‘arūḍ* (la métrica), el metro *ṭawīl*, el metro *basīt*, el metro *madīd*, *al-naḥwu* (la gramática), *al-fā‘il* (el sujeto), *al-maf‘ūl* (el complemento), *al-manṭiq* (la lógica), *al-qadiyya* (el caso), *al-mawḍu‘* (el tema), *al-maḥmūl* (el predicado), *uṣūl al-fiqh* (fundamentos de la jurisprudencia), *al-qiyās* (la analogía), *al-istiḥsān* (la conveniencia), etc.; todos esos conceptos que se introdujeron en la lengua árabe y en sus diccionarios no fueron conocidos por los antiguos árabes (Amīn 2011b [1933]: 579-580).

وجاءت العلوم ووضع العلماء مصطلحات خاصة، أخذوا أكثرها من كلمات عربية الأصل وحوروا مدلولها. فالعروض والبحر الطويل والبسيط والمديد والنحو والفاعل والمفعول

---

<sup>99</sup> Además, la Academia Real de la Lengua Árabe de Egipto permitía, en este contexto, arabizar las palabras siempre que fuera necesario. Véase Tāyir 1954: 154.

والمنطق والقضية والموضوع والمحمول وأصول الفقه، والقياس والاستحسان، إلخ. كل هذه معان دخلت في اللغة العربية ومعجمها لم يكن للعرب الأولين بها علم.

Estos términos que hemos citado con A. Amīn, y que eran fruto del proceso de arabización basado en la adaptación, han sido objeto de varios estudios<sup>100</sup> que enriquecieron la producción intelectual árabe-islámica en diferentes épocas históricas. Asimismo, habían marcado constantemente los debates tradicionales, como por ejemplo los de la mu‘tazila, que giraban en torno a cuestiones relacionadas con el lenguaje, la retórica, la filosofía, las ciencias religiosas y la literatura.

Después de esta amplia definición del término arabización, desde varios ángulos, nos ocuparemos en adelante del mismo como fenómeno que marcó las polémicas entre los intelectuales de la *nahḍa*, por una parte, y entre estos y los jeques de al-Azhar, por otra. Los segundos, que pretendían ser guardianes de la identidad lingüística, hablaban de la arabización y solo de ella, mientras que los primeros estaban en una posición intermedia entre esta y la traducción. Ambos adquirieron conciencia de la época decisiva que atravesaba Egipto en la segunda mitad del siglo XIX. Nadie estaba en contra de abrirse hacia Europa para importar su ciencia modernizada y utilizar sus métodos para conseguir un amplio desarrollo en diferentes niveles. Al contrario, ambas partes estaban unidas alrededor de la idea del progreso. La gran problemática planteada era sobre cómo entrar en esta aventura y salir de ella sin deteriorar las señas identitarias árabe-islámicas de Egipto. Como sabemos, el islam y la lengua árabe constituyen dos componentes inseparables, no solo para los egipcios, sino para la mayoría de los musulmanes. Es por eso por lo que la lengua árabe, como primer vínculo entre la cultura árabe y la europea, debía preservarse al máximo para desempeñar su papel en el desarrollo de la sociedad egipcia y árabe en general. Por lo tanto, la arabización

---

<sup>100</sup> Entre ellos cabe destacar el estudio de Muḥammad Ḥasan ‘Abd al-‘Azīz (1990) *Al-Ta‘rīb fī al-qadīm wa-l-ḥadīth* [La arabización en el periodo clásico y moderno].

se convirtió en un proyecto que se debía conectar directamente con el desarrollo de la lengua y la cultura nacional. Los jeques eran muy conscientes y estaban totalmente convencidos de la dificultad —o incluso de la imposibilidad— de conseguir el desarrollo de una sociedad conservadora fuera del marco religioso y tradicional. Por eso, la arabización para ellos era el único procedimiento que se tenía que seguir para introducir la ciencia moderna occidental en Egipto. En este mismo contexto conservador, arabizar se convierte en un proceso complejo que requiere, según Muḥammad Bənḍow:

Partir del presente hacia el pasado y buscar un equivalente para cada invento occidental [...] en el léxico árabe clásico, sea original o arabizado. Si no se puede, se busca en las reglas antiguas de generación y de derivación basándose en la raíz original del árabe (Bənḍow 2006: 95).

الانطلاق من الحاضر في اتجاه الماضي ويُبحث عن مقابل كل مخترع عند الغربيين [...] في الرصيد المعجمي العربي الكلاسيكي ولو لم يكن من العربي ذاته وإنما من المستعرب. وإذا عجز بُحث في قواعد التوليد والاشتقاق القديمة معتمدا الجذر العربي الأصيل.

Efectivamente, el proceso de arabización debía ser compatible con los paradigmas de la lengua árabe. Se tenía que velar por las palabras y comprobar si eran asimiladas morfológica y sintácticamente. Los vocablos una vez arabizados y “desculturalizados”, formaban parte de la nueva patria lingüística árabe. Por consiguiente, podían tratarse de la misma manera que el resto de la terminología léxica árabe. Además, gozaban de la posibilidad de someterse a las reglas sistemáticas de la derivación.

Esta perspectiva tradicional salafí se mantuvo muchas décadas a pesar de las críticas que recibió por parte de algunos miembros de la segunda generación de la *nahḍa* como Hāfiẓ Ibrāhīm, Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi‘ī, Ṭaha Ḥusayn, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqad, Zakī Naẓīb Maḥmūd, Salāma Mūsā, o Tawfiq al-Ḥakīm.

Sin embargo, estas críticas no consiguieron establecer un modelo alternativo para la sociedad árabe egipcia de principios del siglo XX. Lo que sí lograron era plantear, de manera compleja

y profunda, un problema de identidad de gran envergadura: la cuestión de la autenticidad y de la modernidad (*al-aṣāla wa-l-mu'āṣara*), no solo en los aspectos lingüísticos, sino en todos los ámbitos. En medio de esta situación calificada de “absurda” por al-Ŷābirī (1991: 104), los intelectuales de la *nahḍa* intentaron, en vano, conciliar el pasado con el futuro: el pasado árabe-islámico, cuya imagen representa la tradición, y el futuro árabe, cuya imagen ideal se refleja en las ciencias, las tecnologías y las instituciones de Occidente.

Estamos entonces ante una situación cultural trascendental en la que operaban varios factores sociales, religiosos y lingüísticos. El islam es el principal determinante de la vida social y política; por eso, la tradición se ha convertido en sinónimo de religión, mientras que la modernidad se entiende como un sinónimo de ciencia occidental. Por lo tanto, cualquier acto de desarrollo o de innovación fuera del marco espiritual no iba a ser bien recibido por gran parte de la población egipcia. Este era el punto de vista de la lectura conservadora de la tradición árabe-islámica. Sin embargo, la lectura moderada de la misma tradición buscaba en la herencia medieval, abasí y no mongola o safávida, una orientación correcta para caminar con pasos firmes en el presente y con el objetivo de enfrentarse a los desafíos del futuro. De ese modo, sin recuperación de la memoria cultural, el periodo de la *nahḍa* continuaría siendo confuso sin perspectiva de futuro.

Recapitulando, la traducción y la arabización eran durante la *nahḍa* dos operaciones paralelas muy parecidas, e incluso se cruzaban para participar en el proceso de transmisión del francés al árabe. Los jeques de al-Azhar defendían la postura de arabizar la traducción para preservar la propia identidad y evitar cualquier deslizamiento hacia la occidentalización de la vida cultural. Es decir, la traducción debía partir de una visión “renacentista” árabe-islámica. Por otra parte, la arabización procuraría transgredir los límites de la traducción y transmitir aquello que esta no podía transmitir. Los intelectuales–traductores entendieron la relación que debía haber entre ambos fenómenos que caracterizaban la transmisión al árabe, no solo en la *nahḍa*, sino en las diferentes épocas de transición que marcaron la historia del mundo

árabe contemporáneo y las consecuencias que esta transición generó en la política lingüística de cada país. En este sentido, eran conscientes de que oponerse por completo a la arabización no era ni factible ni científico; incluso podría ser un obstáculo en algunos aspectos traductores y culturales. Eso nos lleva a deducir que aquellos intelectuales–traductores eran pragmáticos en su orientación y se interesaron por la traducción teniendo en cuenta las sugerencias de la arabización sin que esta fuera para ellos objeto de estudio en ningún momento.

Por consiguiente, durante la segunda mitad del siglo XIX, la traducción era una práctica que se ejercía de acuerdo con dos procedimientos principales: el pragmatismo y la crítica. En este marco, los textos se reproducían en función de la necesidad del patrón político y se sometían a una reacción crítica en virtud del canon sociocultural.

Así pues, se había logrado establecer un cierto equilibrio entre los procedimientos de las tres figuras que controlaban el movimiento de la traducción durante las cuatro primeras décadas de la *nahḍa*: el político, el jeque y el traductor. El debate entre los partidarios de la traducción y los partidarios de la arabización se concluyó dentro de los planteamientos generales del marco ideológico de la *nahḍa*. Además, ayudó a que tanto la traducción como la arabización pudiesen dar importantes pasos hacia adelante en el ámbito de la transmisión al árabe de las ciencias y de las artes europeas. Al mismo tiempo, todos aquellos esfuerzos laboriosos se convertirían en verdaderos impulsos para la fundación de la Academia de la Lengua Árabe del Cairo (1932), con la finalidad de normalizar el registro de la lengua árabe, por una parte, y, por otra, para sistematizar y organizar el acervo lingüístico generado por el movimiento de traducción durante la *nahḍa*.

A continuación, estudiaremos cómo se refleja esta compleja relación entre arabización y traducción en dos libros de al-Ṭaḥṭāwī: *Tajlīṣ al-ibrīz* y *Qalā'id al-mafājir*.

## 2. *Tajlīs al-ibrīz* y *Qalā'id al-mafājir*: autoría y traducción–arabización

En el glosario que hemos recogido de *Tajlīs al-ibrīz*, y que se recoge a continuación, se percibe cómo al-Ṭaḥṭāwī procuraba integrar nuevos conceptos en la lengua árabe. Introdujo varias palabras de origen francés sin someterlas al proceso de arabización, como si fuera imposible encontrar sus equivalentes. La integración de esos nuevos conceptos suponía la incorporación de nuevas ideas. Por consiguiente, no solo se trataba de hacer frente a una dificultad lingüística, sino también de afrontar un fenómeno cultural generado por la traducción del francés al árabe. Para que la traducción siguiera su curso, al-Ṭaḥṭāwī tomaba prestados del francés términos como *journal*, *théâtre*, *quarantaine*, *gazette*, *académie*, etc. y procedía a explicar al lector su significado. De este modo, su tarea de traductor consistía en explicar y traducir a la vez. En medio de esa traducción funcional, asociaba la arabización con la transliteración, aunque en esta lista de vocablos predominaba el segundo proceso sobre el primero. Consideraba que la transliteración y la arabización de los vocablos extranjeros enriquecía la lengua árabe de su época. En la siguiente cita, recogida de la introducción de su libro *Qalā'id al-mafājir fī garīb 'awā'id al-awā'il wa-l-awājir*<sup>101</sup>, explicaba él mismo la razón de ello:

Esos vocablos eran extranjerismos y hasta ahora no fueron catalogados en los manuales de la lengua árabe, pero eran necesarios para entender este libro. Por eso los habíamos arabizado de la manera más sencilla posible [...] para que se convirtiesen con el paso de los días en préstamos en nuestra lengua, de la misma manera que fueron arabizados varios vocablos de origen persa y griego (al-Ṭaḥṭāwī, en Depping 1833: 2).

---

<sup>101</sup> En realidad, se trata de la traducción al árabe del libro *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations* de Georges Bernard Depping (m.1853), realizada por al-Ṭaḥṭāwī y cuyo título es: *Qalā'id al-mafājir fī garīb 'awā'id al-awā'il wa-l-awājir* [Collares gloriosos acerca de las costumbres exóticas de los pueblos antiguos y contemporáneos]. En adelante, usaremos el título resumido *Qalā'id al-mafājir*.

وكانت هذه الألفاظ أعجمية فلم ترتب إلى الآن في كتب اللغة العربية، وكان يتوقف فهم هذا الكتاب عليها، عربناها بأسهل ما يمكن [...] حتى يمكن أن تصير على مدى الأيام دخيلة في لغتنا كغيرها من الألفاظ المعربة عن الفارسية واليونانية.

Estas líneas hacían hincapié en la necesidad de entender términos que procedían directamente del francés o de otros idiomas a través de este. Se trata, entonces, de una introducción<sup>102</sup> en la cual al-Ṭaḥṭāwī trazaba un mapa conceptual con el fin de acercar al lector el libro de Depping. En efecto, la traducción de aquellos vocablos no solo se dirigía a los lectores que no entendían francés, sino también a los que deseaban tener nuevos conocimientos sobre geografía, historia y costumbres de los distintos pueblos. El traductor–autor decía que los introdujo usándolos en árabe tras haber sido sometidos a un simple proceso de arabización. En efecto, tenía que ser una operación ágil para poder traducir rápidamente los encargos del sultán dentro de los plazos establecidos. Al decir: “las habíamos arabizado de la manera más sencilla posible”, al-Ṭaḥṭāwī insinuaba que su arabización era una operación compleja y que el tiempo no era el oportuno para aplicar los paradigmas instaurados por los *salaf*, que arabizaron diversos vocablos procedentes del persa o del griego. A pesar del conocimiento que tenía sobre la historia de la lengua y de la traducción, sostenía que la arabización de los extranjerismos, que había utilizado y continuaba utilizando, era cuestión de días. Sin embargo, muy pocos vocablos, como los de origen griego (*fisiulūyīā*: fisiología, *mīṭūlūyīyā*: mitología, *acādīmiyya*: academia...) habían podido sobrevivir en árabe; mientras que el resto o bien fue arabizado (como *tilīgrāf*: telégrafo, *al-biyānū*: el piano, *al-ūbira*: la opera...) medio siglo más tarde, o bien pasó a tener uso dialectal pese a su arabización (*al-ŷurnālāt*: los periódicos, *al-ŷinirāl*: el general...). En el siguiente glosario, vemos cómo al-Ṭaḥṭāwī

---

<sup>102</sup> Esta introducción de al-Ṭaḥṭāwī consta de 108 páginas, de tamaño normal, mientras que la traducción del libro consta de 109. Véase: [https://archive.org/details/kitbqalidalmfkh00ahwruoft]. [Consulta: 05/03/2020].

intentaba introducir libremente en árabe una serie de palabras de diferentes campos semánticos:

Francés	Árabe	Página	Transliteración	Traducción al castellano
Les États Unis	الأيْتَرُونِيَا	25	al-Aytazūniyā	Estados Unidos
Londres	لُونْدْرَة	26	Lūndra	Londres
L'institut	الْأَنْسْتِيْتُوْت	32	al-anstitut	El instituto
La quarantaine	الْكُرَنْتِيْنَة	51	al-kurantīna	La cuarentena
Passer la quarantaine	كُرْتَنْ	57	kartana	Pasar la cuarentena
Le spectacle	السْبِيْكْتَاكْل	63	al-sbiktākl	La cuarentena
Lisbonne	أَشْبُوْنَة	72	Ašbūna	Lisboa
Le boulevard	الْبَلْوَار	80	al-bilwār	El boulevard
Les ballets	الْبَالَات	90	al-bālāt	Los balés
Grammaire	غْرَامَاتِيْقِي	92	grāmātīkī	Gramática
Les journaux	الجورْنَالَات	115	al-ŷūrnālāt	Los periódicos
La Charte	الشَّرْطَة	105	al-šarṭa	La Carta Constitucional
Gazettes	الْكَاذِيْتَات	115	al-kāziṭāt	Las gacetas
Centimètre	سَنْتِيْمِيْتْر	117	santīmitr	Centímetro
Décembre	دِسْمِيْر	117	disambar	Diciembre
Le piano	الْبِيَانُو	120	al-biyānū	El piano
Le restaurant	الرِسْطُرَاطُوْر	126	al-ristūrāṭūr	El restaurante
Le théâtre	الْتِيَاْتْر	124	al-tiyātr	El teatro
L'opéra	الْأُوْبِيْرَة	124	al-ūbira	La opera
La physiologie	الفِسِيُوْلُوْجِيَا	133	al-fisiyūlūŷiyā	La fisiología
Comique	كُوْمِيْك	135	kūmīk	Cómic

Le carnaval	الكرنوال	138	al-kanawāl	El carnaval
L'orthopédie	الأرتوبيدي	145	al-urtūbīdī	El ortopedista
El general	الجنرال	166	al-ŷinirāl	El general
Coucou	كوكو	169	kūkū	Cocu
Fiacre	الفياكرا	169	al-fiākra	Coche de punto
Omnibus	الأمنبوسة	169	al-umnībūsa	El ómnibus
Le télégraphe	التليغراف	169	al-tilīgrāf	El telégrafo
Le numéro	النمرة	170	al-namra	El número
Académie	أكدمة	182	akadima	Academia
L'anémomètre	الأنيمومتر	184	al-anīmūmitr	El anemómetro
Le conservatoire	الكنسروتوار	185	al-kunsirwatwār	El conservatorio
Académiques	أكدميون	185	akadimiyyūn	Académicos
La philomathique	الفيلوماتية	187	al-filūmātiyya	La filomática
Le collège	الكوليج	189	al-kūlīŷ	El colegio
Polytechnique	بوليتقنيقا	189	būlītiqniqā	Politécnica
L'archéologie	الأرليغوليغي	190	al-arlīgūlīgī	La arqueología
Pension	بنسيون	1991	bansiyūn	La pensión
Le baron	البارون	211	al-bārūn	El barón
Département	ديبرطمانة	214	dibartamāna	Departamento
La mythologie	الميثولوجيا	218	al-mītūlūŷiyā	La mitología
Panorama	بانوراما	218	bānūrāmā	Panorama
La politique	البوليتيقيقة	220	al-būlītīqqa	La política
Cosmografie	قسمغرافيا	227	qismugrāfiyā	Cosmografía
Les fabriques	الفبريقات	236	al-fabṭīkāt	Las fábricas
L'arithmétique	الأرثيماتريقي	287	al-aritmātiqī	La aritmética

La metodología que seguía a la hora de traducir o arabizar términos que procedían del francés y que carecían de equivalentes consistía en transliterarlos con la ampliación de sus significados en árabe hasta que el lector tuviera una idea de lo que se infiere, pensando así que “los posibles receptores de su traducción tienen una comprensión o experiencia tan limitadas que necesitan que él incorpore a la traducción sus propias explicaciones. O puede creer que el lenguaje de los receptores es tan deficiente que solo mediante ciertas mejoras [...] puede comunicar el mensaje” (Nida 2012: 157). De todas maneras, la traducción siempre ha empleado varias estrategias para comunicar el mensaje, más allá de la terminología usada en el texto fuente. Por eso, a al-Ṭaḥṭāwī le interesaba más transmitir los conceptos y los significados, sin prestar mucha atención a la terminología.

En su tarea de traductor, actuaba de la siguiente manera: por ejemplo, la palabra *quarantaine* la transcribió entera añadiéndole la *tā' marbūta* /ة/ para indicar el femenino (*al-kurantīna*: الكرنتينة)<sup>103</sup> y de ella deriva el verbo (*kartana*: كرتن) y el sustantivo (*al-kartana*: الكرتنة). Significa, según al-Ṭaḥṭāwī, el hecho de no permitir a las personas recién llegadas de Oriente salir del barco sin haber cumplido la cuarentena, es decir, supone quedarse “confinadas” un determinado número de días hasta que desaparezcan los posibles “aerosoles” pandémicos (*rā' iḥat al-wabā'*). Con la evolución léxica y semántica de la lengua árabe, el término arabizado *al-kurantīna* tuvo su equivalente completamente distinto, tal como se recogía en el *DLAC*: “*ḥayr ṣiḥḥī*”. Sin embargo, esa distinción afectaba únicamente al significante, mientras que el significado quedó tal cual.

Se seguía el mismo proceso con la palabra *théâtre* y *spectacle*, pero esta vez se ampliaba la explicación y la función de ese nuevo fenómeno artístico en busca de una equivalencia en la

---

<sup>103</sup> Aquí y más adelante hemos mantenido el término en árabe para visualizar la *tā' marbūta* y otros recursos lingüísticos que no aparecen en la transliteración. Asimismo, para tener una idea general sobre el método de arabización que aplicaba al-Ṭaḥṭāwī.

cultura egipcia o en la cultura turco-otomana. Comentó, tras haber dedicado más de dos páginas a la descripción de ambas palabras, que:

En árabe no conozco ningún término que pueda definir mejor el significado de “espectáculo” o “teatro” que la palabra “espectáculo”. “Espectáculo” quiere decir escenario, lugar de distracción, o algo similar; y ese también es el significado original del término “teatro”. Luego se ha denominado así a la actuación y al lugar en el que se actúa y es bastante similar a lo que los intérpretes llaman “*jayāl*”<sup>104</sup> [...]. Entre los turcos es conocido como “comedia”, pero este término es demasiado limitado al menos que se amplíe su significado. Por lo tanto, es aceptable traducir la palabra “teatro” o “espectáculo” por la palabra “*jayāl*” en el sentido amplio de la palabra<sup>105</sup> (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 135).

ولا أعرف اسما عربيا يليق بمعنى (السبكتاكل) أو (التياتر) غير أن لفظ (سبكتاكل) معناه منظر أو منتزه أو نحو ذلك، ولفظ (تياتر) معناه الأصلي كذلك، ثم سمي بها اللعب ومحلّه، ويقرب أن يكون نظيرها أهل اللعب المسمى خياليا [...] وتشتهر عند الترك باسم (كمدية) وهذا الاسم قاصر إلا أن يتوسع فيه، ولا مانع أن تترجم لفظة (تياتر) أو (سبكتاكل) بلفظة: خيالي، ويتوسع في معنى هذه الكلمة.

---

<sup>104</sup> Siguiendo la definición de *The Oxford Encyclopedia of Theatre and Performance*, “Khayal: Traditional theatre form from Rajasthan, India. Derived from *khel* (play), *khayal* probably took shape as a musical dance-drama in the early eighteenth century. It is based on mythological, historical, or popular romantic tales, emphasizing qualities of heroism, self-sacrifice, and nobility”. Recuperado de:

[<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601746.001.0001/acref-9780198601746-e-2080?rskey=4Lm7Y9&result=2081>] el [01/03/2020]. Al-Ṭaḥṭāwī utiliza la palabra *jayāl*, tal vez para asociarla a *jayāl al-ẓil* (teatro de sombras). En el *Mu ‘yam al-fulklūr* [Diccionario del folklore] de ‘Abd al-Ḥamīd Yūnus (2005: 241-242) se explica que este arte entró a la cultura árabe a través de los turcos, que lo tomaron de la cultura indochina a través de los mongoles. En turco-otomano se le llamaba *al-qarah qūz* (*karagöz*, en turco moderno, literalmente, el del ojo negro) y sus espectáculos solían contar con mucho público durante las noches del mes de Ramadán. Más tarde, el término cogió su forma árabe *karākīz* (títeres). Por su parte, Moreh y Sadgrove (1986: 4) afirman que Maimónides se refirió en su comentario a la *Mishna* a un accesorio teatral llamado *faras al-‘ūd* (caballo de palo) en el mundo medieval árabe. Tal caballo estaba confeccionado con un palo con cabeza de caballo sobre el cual los artistas montaban y se divertían cuando realizaban obras en vivo (*jayāl*).

<sup>105</sup> Este proceso nos recuerda al cuento de Borges “La busca de Averroes”, que se refería a la misma dificultad de traducción con la que se había encontrado Averroes, a la hora de traducir Aristóteles al árabe, sobre todo para entender en toda su dimensionalidad las palabras “tragedia” y “comedia” traducidas desde otras traducciones y no desde el griego, ya que “Averroes, ignorante del siríaco y del griego, trabajaba sobre la traducción de una traducción. Vanamente había fatigado las páginas de Alejandro de Afrodiasias, vanamente había compulsado las versiones del nestoriano Hunáin ibn-Ishaq y de Abu Bashār Mata” (Borges 1997: 106).

Efectivamente, la raíz del verbo *saraḥa* no aparecía en los diccionarios clásicos más conocidos de la lengua árabe que hemos consultado, como *al-Ṣiḥāḥ* del al-Ŷawharī o *Lisān al-ʿarab* de Ibn Manzūr. Se tuvo que esperar hasta el siglo XV para que aquel verbo fuera mencionado por al-Fayrūz Ābādī en su diccionario *al-Qāmūs al-muḥīṭ* de la siguiente forma: *saraḥa*: alegrarse; *insaraḥa*: tumbarse o estirarse; *misraḥ*: tribuna; *masraḥ*: lugar donde pastan los animales, el prado, por ejemplo. Mientras tanto, al-Zubaydī, quien elaboró a finales del siglo XVIII su diccionario *Tāy al-ʿarūs min ŷawāhir al-qāmus* a partir de la interpretación del diccionario de Ābādī citado antes, no mencionó el verbo *saraḥa*, y, además, omitió la forma derivada *insaraḥa*. Por su parte, en 1870 Buṭrus al-Bustānī desarrolló su diccionario *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* para ampliar *al-Qāmūs al-muḥīṭ* de Ābādī, y no hizo más que reproducir la entrada *saraḥa* recogida por este. Hasta aquí la evolución del significado del verbo *saraḥa* ha sido así desde el periodo clásico, medieval, posmedieval y moderno.

Llegados a al-Bustānī, contemporáneo de la *nahḍa* y de al-Ṭaḥṭāwī, nos hemos planteado la siguiente pregunta: ¿cómo era posible que no se hubiera introducido la palabra “teatro” como préstamo o como término arabizado en la lengua árabe? Además, en la segunda mitad del siglo XIX, el teatro ya se había convertido en una realidad artística, tanto en Estambul como en Beirut o en El Cairo. Después de dar varias vueltas al tema, hemos decidido buscar en el diccionario de al-Bustānī la palabra “teatro” como préstamo transliterado, pensando que no sería posible encontrarla, ya que esa figura intelectual era uno de los reformistas rigurosos de la lengua árabe de la época. Era, además, uno de los defensores de arabizar toda la nueva terminología que se introducía en árabe a condición de preservar al máximo la identidad lingüística. Tras la consulta de su diccionario *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, sorprendentemente<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> La otra sorpresa la da Dozy, quien mencionó en su *Supplément aux dictionnaires arabes*, citando a al-Idrīsī (m. 1165), la palabra “teatro” como préstamo transliterado con el fonema /ط: ʔ/: *ṭiyāṭr*. Por otra parte, D. Newman (en al-Ṭaḥṭāwī 2011: 228) afirma en la nota 1 al pie de página de su traducción al inglés de *Tajlīs al-ibrīz* que la palabra “teatro” es un préstamo que entró en el árabe a través del griego y fue utilizada por primera vez por el poeta tunecino Maḥrīz Ibn Jalaf (m. 1022) en referencia al teatro de Cartago. Aproximadamente un

encontramos la entrada *tiyātr* (teatro) como préstamo que procedía del italiano, según al-Bustānī, con su equivalente en árabe *marsaḥ* y no *masraḥ* que significaba para los muladíes<sup>107</sup> escenario de juego y de baile. Entonces, buscamos el significado de la raíz *rasaḥa* en los diccionarios de Ibn Manẓūr, de al-Ŷawharī, de al-Zubaydī y de Ābādī para comprobar si tenía algo que ver con el término *marsaḥ* introducido en la lengua árabe por al-Bustānī. Todos esos diccionarios definían la raíz *rasaḥa* de la siguiente forma: “Tener nalgas y caderas flacas”. En el *DLAC*, hemos notado que se ha omitido la raíz *rasaḥa* y se ha mantenido el nombre de lugar *marsaḥ* mencionado anteriormente por al-Bustānī. Significa *masraḥ*; es decir, un lugar habilitado para representar relatos dramáticos. Por lo tanto, gracias al fenómeno lingüístico del *ibdāl* (permutación y asimilación) que es uno de los recursos de arabización en la lengua árabe, el término *marsaḥ* pasó a ser *masraḥ*, la palabra que se utiliza actualmente en árabe para decir “teatro”.

En general, cuando ocurre un *ibdāl* en alguna época las palabras sometidas a ese proceso lingüístico suelen quedarse obsoletas. Algunas vuelven a renacer gracias a los profundos cambios culturales que caracterizan la vida de los pueblos, otras emigran hacia una nueva patria lingüística para sobrevivir; otras desaparecen por completo sin dejar ningún rastro. Al final de ese proceso que hemos desarrollado acerca de la palabra “teatro” en la cultura lexicográfica árabe, destacamos el triunfo del *iḥyā’* y el fracaso de la traducción basada en la arabización, en la introducción de neologismos o en aplicar el sistema de transliteración. No

---

siglo más tarde, al-Faḥ Ibn Muḥammad Ibn Jāqān al-Iṣbīlī (m. 1134) mencionó también la palabra *masraḥ* en el título de su libro *Maṭmaḥ al-anfus wa masraḥ al-ta’annus fī mulaḥi ahli al-andalus* [La aspiración de los espíritus y el teatro de representación en las anécdotas de la gente de Al-Ándalus], cuya tercera parte se dedicaba, según Ŷūrŷī Zaydān (2013 [1911]: 866), a los *udabā’* (escritores). Eso significa que los lexicógrafos árabes orientales del periodo clásico no estaban muy al tanto de las obras lexicográficas árabes occidentales, sobre todo en el ámbito artístico-literario. Por lo tanto, la palabra “teatro” ya había emigrado a la lengua árabe para pasar a la Europa cristiana en la Edad Media y volvió de nuevo a emigrar, en una nueva forma, a la cultura árabe del siglo XIX.

<sup>107</sup> Se refiere a los neoclásicos.

obstante, si no fuera por los tropiezos de la traducción no habría nunca *ihyā' al-kalimāt* (resurgimiento de las palabras), sino *inqirād al-kalimāt* (extinción de las palabras).

Con todo eso, *Tajlīs al-ibrīz* constituye el primer libro sobre la cultura francesa escrito en árabe en la época moderna. Es el espejo de todo un periodo histórico y cultural. Al principio fue pensado para que fuera un documento que recogiera la experiencia viajera de al-Ṭaḥṭāwī tras las recomendaciones de su maestro de al-Azhar Ḥasan al-‘Aṭṭār señaladas en el siguiente fragmento:

Algunos familiares y algunos amigos, especialmente nuestro maestro al-‘Aṭṭār me recomendaron observar todo lo que ocurriera durante este viaje y todo lo que viera de asuntos extraños y de cosas maravillosas y apuntarlo para revelar el rostro de aquella tierra considerada como la más bella de todas las tierras (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 10).

أشار علي بعض الأقارب والمحبين، لاسيما شيخنا العطار [...] أن أنبه على ما يقع في هذه  
الرحلة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون  
نافعا في كشف القناع عن محيا هذه البقاع التي يقال فيها: إنها عرائس الأقطار.

En medio del relato de la *riḥla*, al-Ṭaḥṭāwī se enfrentó con muchas dificultades para expresar en árabe lo que veía y lo que le llamaba la atención en Francia. Por eso, no nos extrañemos si el viajero incluyó, de una manera a veces ingenua, una serie de vocablos cogidos tal cual del francés sin seguir un método coherente. Utilizaba la terminología de acuerdo con su aprendizaje recibido directamente de la cultura árabe-otomana o, de manera indirecta, de los contactos que había tenido esta con las demás culturas, como la persa y la griega, entre otras. Es difícil optar por un procedimiento u otro porque él mismo no fue sistemático a la hora de traducir, de arabizar o de transliterar. Pero, aun así, insistió en varias ocasiones en definir los conceptos de cada término transliterados del francés como método para incluir la nueva terminología en el árabe a medio o a largo plazo. Todas esas dificultades que se le habían planteado para escribir su primer libro, *Tajlīs al-ibrīz*, se habían convertido en una materia primordial para su primera traducción de una obra titulada, *Qalā'id al-mafājir*, en el que

intentaba remediar los aspectos incongruentes presentes en la traducción y en la arabización de algunas expresiones y términos que había encontrado durante su estancia en la capital francesa. Esta toma de conciencia se reflejaba claramente en la introducción de este último libro, en la cual procuraba explicar los conceptos nuevos con la intención de integrarlos en la lengua árabe. El traductor–autor explicaba al lector el significado de una serie de términos relacionados con topónimos, antropónimos o fenómenos sociales de diferentes pueblos de la época contemplados en la obra de Depping.

El libro estaba dividido en dos partes: la primera trataba sobre la ropa, la vivienda, los alimentos, la limpieza, el matrimonio, la mujer, la infancia, la vejez, etc.; y la segunda, sobre el juego, el deporte, la poesía, la música, la escritura, el baile, los espectáculos, las celebraciones, la hospitalidad, la esclavitud, las guerras, las armas, la nobleza y los reyes. En una nota al pie de página en el índice al-Ṭaḥṭāwī (en Depping 1833: 2) afirmó que “este libro fue escrito por el maestro Depping, excepto la introducción, que hemos sacado de varios libros y que hemos arabizado hasta convertirla en una copia idéntica al original” (*wa hādā al-kitāb gayra sābiqatīhi ta’līfu al-jawāga Depping, wa ammā al-sābiqa faqad istajraynāhā min kutubin ‘adīda wa ‘arrabnāhā ka-l-aṣl*). Esta cita tan corta informa al lector sobre el método pragmático general que seguía al-Ṭaḥṭāwī en la traducción del libro de Depping y que probablemente seguiría en sus futuras traducciones. Dicho método consistía en añadir un material externo procedente de otros libros a cualquier obra u objeto de traducción, cuando fuera necesario. Este material podía provenir de libros escritos en árabe o en francés, lenguas principales de las fuentes traductológicas de al-Ṭaḥṭāwī. Además, consideraba que esa introducción se había sometido al proceso de arabización hasta convertirla en un texto parecido al original.

Sin embargo, creemos que no se refería a la arabización y a sus criterios, que nunca pretendían poner el texto original y el texto de la traducción en el mismo rango. Al contrario, entre los partidarios de la arabización se prestaba más atención a la lengua meta que a la

lengua fuente, es decir, al árabe más que a la lengua extranjera. En general, ese interés por la propia lengua se debía —según Guillén (1985: 331)— a que “a fines del siglo XVIII y durante el XIX culmina el sentimiento de lealtad al idioma materno”. Por eso, los traductores debían clasificar lo traducible, lo intraducible y lo que era indeseable traducir; evidentemente, a base de sus habilidades y posibilidades traductológicas, por una parte, y, por otra, de sus pretensiones y sus propósitos ideológicos para hacer frente a la operación traductora y a la extrañeza de la lengua extranjera.

En efecto, utilizar aquí el término arabización no era más que para expresar un sinónimo de traducción, como fue habitual en árabe durante muchos siglos, cuando los términos (*ta'rib*: arabización, *tarḡama*: traducción y *naql*: transmisión) se consideraban sinónimos y se usaban indistintamente. Independientemente de esas limitaciones relacionadas con la lengua materna y el impacto que este factor tuvo en la traducción y en la arabización, también debemos tener en cuenta las tendencias generales de las teorías de la traducción elaboradas en Europa antes y durante la *nahḍa*. En este contexto, G. Steiner clasificaba estas teorías características de la época moderna en tres categorías:

La primera comprende la traducción estrictamente literal, el acoplamiento palabra por palabra de los diccionarios bilingües [...]. La segunda, representa esa vasta zona intermedia de la “translación” con ayuda de un enunciado fiel y sin embargo autónomo. Aquí el traductor reproduce de cerca el original, pero también compone un texto que resulta natural en su propia lengua y que se puede valer por sí mismo.

La tercera categoría es la de la imitación, la recreación, la variación o la interpretación paralela. Cubre un terreno amplio y difuso, que abarca desde la transposición del original a un giro más accesible hasta el eco más libre de la alusión o el matiz paródico (Steiner 1980: 290-291).

Probablemente, al-Ṭaḥṭāwī estaba al tanto de esas tendencias teóricas seguidas en su época en el proceso traductor y que oscilaban entre la literalidad, la reproducción, la adaptación y

la interpretación. Su texto introductorio al libro de Depping tenía un papel didáctico porque era bajo forma de explicaciones previas que el lector árabe debía tener en cuenta para entender el contenido del libro. No obstante, si ese texto fue fruto de una traducción idéntica, como pretendía su traductor, ¿por qué este no hizo lo mismo con el texto de Depping? Es decir, ¿por qué no había procurado traducirlo de modo idéntico? Al hacer una comparación estructural entre el libro de Depping y la traducción de al-Ṭaḥṭāwī hemos observado que los apartados de ambos textos no eran idénticos del todo. La traducción no incluía dos apartados del original de suma importancia. Se trataba, primero, de la introducción del propio Depping, que constaba de cuatro páginas sobre historia, geografía y literatura de viajes; y, segundo, de la bibliografía incluida al final del libro y que se componía de seis páginas. Además, el texto de la traducción no siguió la distribución textual de los párrafos del texto fuente, sino que fue redactado como un relato continuo sin signos de puntuación.

A nuestro parecer, en la traducción dejar caer esas partes del cuerpo general del texto fuente es dejar caer lo que Derrida (1989:290) calificó de “energía esencial de la traducción” o lo considerado por Salvador Peña (1997:45) como “auténticos tesoros de información traductológica”. Pese a la pérdida de esa energía y de esos tesoros, creemos que la razón por la cual al-Ṭaḥṭāwī suprimió la introducción de Depping radicaba en el contenido encerrado en ella. El traductor no compartía algunas ideas de Depping, que podrían representar un escándalo para él. Por ejemplo, en la página cuatro del original el autor advirtió de que no trataría en su libro una serie de cuestiones como “tout ce qui concerne les institutions religieuses, civiles et politiques, les préjugés et les superstitions de tout genre qui ont exercé sur tous les peuples de la terre une domination si despotique” (Depping 1826: 4). Era obvio que esa advertencia no era compartida por al-Ṭaḥṭāwī que procedía en su traducción con unos objetivos completamente distintos a los de Depping. Se apreciaba claramente que el joven traductor no estaba dispuesto o, mejor dicho, no podía traducir o escribir fuera de los paradigmas ideológicos y dogmáticos excluidos por Depping. Es el tema cultural que se

plantea aquí, en el cual la traducción marca distancias y en el que la cultura se entiende — según Newmark (1992: 133)— como “modo de vida propio de una comunidad que utiliza una lengua particular como medio de expresión y las manifestaciones que ese modo de vida implica”. Además, las orientaciones de la institución religiosa y política dirigida por M. ‘Alī constituían una constante para él, sobre todo durante los cinco años de la estancia formativa en París y, durante los quince años dedicados a la enseñanza y a la actividad traductora en *Madrasat al-Asun*.

También, al-Ṭaḥṭāwī justificaba la supresión de algunos pasajes del libro de Depping con el argumento de que su contenido estaba en contra de los valores del islam. De hecho, el director de la misión estudiantil egipcia destinada en París, *monsieur* Jomard<sup>108</sup>, le recomendaba omitir en su traducción “Todo aquello que el autor del libro mencionaba para criticar y despreciar algunas tradiciones islámicas” (al-Ṭaḥṭāwī, en Depping 1833: 3) (*mā yaḍkuruhu mu’allifu al-kitābi min al-ḥaṭṭi wa-l-tašnī’i ‘alā ba’ḍi al-‘awā’idi al-islāmiyya*).

Esta posición de censura de Jomard, adoptada por al-Ṭaḥṭāwī, frente a los escritos de Depping sobre las tradiciones islámicas tenía el fin, primero de advertir al lector árabe sobre la versión original del libro de Depping. Segundo, a través de ella, al-Ṭaḥṭāwī pretendía resaltar su traducción tras haberla sometido a un exhaustivo filtro cultural. Asimismo, vino para marcar un giro radical en la misión oriental del propio Jomard. Con Ovidi Carbonell (2003: 381) nos preguntamos: “Bajo qué condiciones se abre paso la voz del Otro en traducción y llega a ejercer su acción [...] en la cultura de destino”. Al principio, fue un orientalista miembro de la Campaña de Napoleón en Egipto. Luego, fue investigador y redactor del amplio proyecto

---

<sup>108</sup> Es el ejemplo de sabio para al-Ṭaḥṭāwī (véase el IV cap. del IV Ensayo de *Tajlīs al-ibrīz*). Edme-François Jomard (m. 1862), según la Enciclopedia Universal, “En calidad de ingeniero geógrafo hizo la Campaña de Egipto (1798-1801) y después tomó parte en la redacción de la *Description de l’Égypte*”. Procuró, según Catherine Chadeffaud (2012), crear una escuela franco-egipcia para promocionar en Egipto las ideas de las Luces. Una amplia información sobre el tema está disponible en: [<https://journals.openedition.org/dhfiles/3409>]. [Consulta: el 10/05/2019].

orientalista *Description de l'Égypte*. Finalmente, fue designado por M. 'Alī como director de la primera misión estudiantil egipcia destinada en París. Por lo tanto, estamos ante una figura orientalista que participó en el desarrollo de una obra que dio lugar al nacimiento de la egiptología, y, en definitiva, colaboró en la construcción del nuevo Egipto<sup>109</sup>. Es el prototipo intelectual, pese a su posición controvertida, que representó el papel francés en el proyecto modernista de la *nahḍa* elaborado —según Patrice Bret (2003: 5)— “au prix d’une tension permanente entre l’objectivité scientifique, l’autonomisation des savoirs y la subjectivité du vécu”. Fue por esa razón por la que al-Ṭaḥṭāwī no dejó de alabar esa figura orientalista constructiva. Comentaba en *Tajlīs al-ibrīz* las conversaciones que había tenido con él y traducía al árabe los textos epistolares que habían intercambiado. Jomard llegó a ser para al-Ṭaḥṭāwī (2011 [1834]: 305) “uno de los hijos fieles de Egipto, digno de estar entre los amigos personales del pachá” (*min abnā’i miṣr al-bārrīn biḥā, fahuwa yādīrun bi’an yanḍamma fī silki al-muḥibbīn*).

Aparte de la supresión de algunos fragmentos del libro de Depping, al-Ṭaḥṭāwī, en vez de anotar sus observaciones paratextuales en los márgenes, procedía a introducirlas en el propio texto de la traducción. De ese modo, la traducción y la opinión sobre ella se hacían de manera simultánea. En vez de ocultar algunos pasajes que podían perjudicar la moral árabe-islámica y convertir así la traducción en una operación camuflada, procedió a opinar sobre estos de modo explícito. Además, no le importaban tanto las repercusiones que ese procedimiento podría tener en su labor traductora que acababa de iniciarse. Por ejemplo, en las páginas 9, 10, 11, 12 y 13, mientras Depping calificaba de primitivas las tradiciones gastronómicas y la

---

<sup>109</sup> En este contexto cabe destacar sus siguientes trabajos: (1828) “De jeunes Égyptiens envoyés à Paris en 1826”. *Le Moniteur*, miércoles 12 de marzo de 1828, 299. *Revue Encyclopédique*, t. XXXVII, 843-845; (1830) *Recueil d’observations et de mémoires sur l’Égypte ancienne et moderne, ou Description historique et pittoresque de plusieurs des principaux monuments de cette contrée*; y (1839) *Études géographiques et historiques sur l’Arabie, suivies de la relation du voyage de Mohammed-Aly dans le Fazoql, avec des observations sur l’état des affaires en Arabie et en Égypte*.

manera de comer de algunos pueblos del mundo, entre ellos los árabes, consideraba, por otra parte, a los franceses como maestros de la gastronomía a nivel mundial. Al-Ṭaḥṭāwī, por su parte, y, como traductor, reaccionó frente a esa postura abriendo un largo paréntesis en el texto meta:

El traductor de ese libro es digno de opinar que todo lo que se dijo previamente de alabanzas sobre la comida francesa [...] no era más que un cuento de hadas [...]. Juro por Dios que si hubiera querido extenderme en hablar de las comidas y de las bebidas de los franceses mencionaría mil pruebas que demostrarían que su gastronomía es sinónimo de impureza y fealdad (al-Ṭaḥṭāwī, Depping 1833: 13).

ولمترجم هذا الكتاب أن يقول: جميع ما تقدم من مدح الطعمة الفرنساوية [...] كلام خرافة [...] والله لو أحببت أن أطنب في قصة المأكّل والمشرب الفرنساويين لذكرت ألف دليل على أن طبيخهم إنما بعد النجاسة شين.

Volviendo a la introducción de *Qalā'id al-mafājir*, creemos que su importancia trascendental radica en seguir la tradición de la historia de la lengua para enfrentarse a la arabización, y, en reinventar una parte importante de la terminología que ya había existido en árabe. Asimismo, asistimos a la evolución fonética de algunos términos arabizados en tiempos anteriores. En este contexto, procedemos a citar algunos ejemplos:

- Página 14: se menciona la palabra (*Amrīka*<sup>110</sup>: أمريكة), con la *tā' marbūṭa*, que antes se transcribía con el fonema /q/: ق: (*Amrīqa*: أمريقة), y que en árabe moderno se transcribe: (*Amrīkā*: أمريكا).
- Página 10 y 16: se utiliza la /p/ del persa /پ/ para transcribir respectivamente el fonema /p/ de las palabras “Europa” (*Ūrūpā*: أوروبا) y “Papa<sup>111</sup>” (*Pāpā*: پاپا), que antigua y

---

<sup>110</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīs al-ibrīz*, pp. 23, 30, 31, etc. Se transcribe indistintamente con los fonemas /k o q/: (*Amrīqa* o *Amrīka*).

<sup>111</sup> Se refiere al Papa de Roma.

actualmente se transcriben: (*Ūrūbā*<sup>112</sup>: أوروبّا, *Bābā*<sup>113</sup>: بابّا). Por lo tanto, este criterio de transcribir la /p/ quedó obsoleto.

- Página 14: se transcribe la ciudad de “Washington” de la siguiente manera: (*Washingtūn*<sup>114</sup>: وسهنغتون). En este topónimo, y con la influencia del francés, al-Ṭahtāwī consideró los fonemas /s/ y /h/ como si fueran dos letras distintas sin darse cuenta de que se trataba de un solo fonema /sh/. En árabe moderno, “Washington” se transcribe: (*Wāšintun*: واشنتن).
- Página 50: el fonema /v/ se transcribe con el fonema /و/, como en el caso del topónimo “Scandinavie”: (*Skandināwa*: سكندناوة). En árabe moderno, y como norma general, se transcribe el fonema /v/ con el fonema /ف: f/; con lo cual *Skandināwa* pasa a ser *Iskandināfiyā*.
- Páginas 56 y 89: se transcribe el gentilicio plural “españoles”: (*al-isbanyūl*<sup>115</sup> الاسبانيول) con la total influencia del francés (*les espagnols*) excepto en el uso del artículo y del fonema /b/ para transcribir la /p/. En árabe moderno, se expresa este gentilicio plural, en su forma fracta, del siguiente modo: (*al-isbān*: الإسبان). Aquí no sabemos por qué no utiliza el fonema /پ/ del persa para transcribir la /p/ de la palabra *espagnols*, como había hecho en los casos de *Ūrūpā* y *Pāpā*. De todas formas, estos criterios de transliteración estaban aún en su fase de iniciación. Por eso, a veces al-Ṭahtāwī dejaba de ser sistemático en este aspecto.

---

<sup>112</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīš ali-brīz*, pp. 21, 22, 23, etc. transcribiendo el fonema /p/ con el fonema /b/.

<sup>113</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, pp. 73 y 173, transcribiendo el fonema /p/ con el fonema /b/.

<sup>114</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, p. 26.

<sup>115</sup> Gentilicio mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, pp. 49, 258 y 264.

- Página 88: el topónimo “Méxic” o se transcribe de la siguiente forma: (*Maksīk*<sup>116</sup>: مكسيك, *Maksīq*: مكسيق o *Massīkā*: مسيكا). En árabe moderno, este topónimo se expresa de la siguiente manera: (*al-Miksīk*: المكسيك o *al-Maksīk*: المكسيك).

Aparte de la influencia del francés para transcribir y arabizar una serie de términos, al-Taḥṭāwī acudía también al uso de la lengua turco-otomana para definir algunos topónimos y gentilicios, como es el caso del de la ciudad de “Kabul”, citado en la página 6: *Qābūlistān*<sup>117</sup>, o el caso del gentilicio “bosnios” mencionado en la página 22: *al-Bušnāq*<sup>118</sup>. En árabe moderno ambas palabras pasan, respectivamente a ser transcritas del siguiente modo: *Kābul*, *al-būšniyyūn*. Por lo tanto, muchos préstamos se habían introducido en el árabe en diferentes épocas a través del griego, del italiano o del español, pero se quedaron obsoletos y volvieron a aparecer en la *nahḍa* gracias al francés y al turco-otomano.

En efecto, ese mecanismo ayudó a tejer paulatinamente, la terminología árabe moderna a partir de diferentes recursos resumidos en la siguiente cita de Newman (2013: 475): “The methods they employed have, to a large extent, remained in use to this day: borrowing (*ta’rīb*), that is, transliteration of the foreign term, paraphrase, calque (loan translation), semantic extension of existing Arabic words, derivation, and compounding”.

Recapitulando, se entiende por traducción–arabización, tanto en *Tajlīš al-ibrīz* como en *Qalā’id al-mafājir*, el proceso de seguir unas pautas y normas bien determinadas a la hora de transmitir, *mutatis mutandis*, textos del francés al árabe. Primero, transliterar en árabe los términos del francés que no tenían equivalente y adaptarlos a las reglas morfosintácticas del árabe; segundo, definir el significado de dichos términos para facilitar su comprensión en el proceso de la traducción, a la espera de conseguir el término correspondiente para su significante; y, por último, evitar incluir en la traducción todo aquello que es grotesco y

---

<sup>116</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, pp. 25-26.

<sup>117</sup> Topónimo mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, p. 22.

<sup>118</sup> Gentilicio mencionado también en *Tajlīš al-ibrīz*, p. 22.

crítico respecto a las costumbres árabe-islámicas, lo que crea unos márgenes en la traducción para reaccionar, de modo crítico, frente a las ideas del texto fuente.

Sin embargo, esa defensa del Yo por parte del traductor–autor nunca negó el retraso en el cual se encontraban las sociedades árabe-islámicas. En ambos libros, estamos ante una interferencia de géneros que abarcaban diferentes ámbitos, como la historia, la geografía, la literatura, la antropología o el derecho dentro del ámbito de traducción. Dicha interferencia tenía dos motivos principales: por una parte, al-Ṭaḥṭāwī, al que hemos considerado en varias ocasiones como traductor–autor, buscaba redactar su primer libro; por otra, deseaba llevar a cabo su primera traducción. Para conseguir ambos objetivos —que en realidad eran encargos de la institución política—, hacía uso de la traducción para conseguir su primera autoría; asimismo, hacía uso de la autoría para conseguir su primera traducción. Dicho de otro modo, traducía si no podía escribir y escribía cuando no podía traducir. Además, en ambas operaciones cabía señalar la presencia de la intertextualidad como recurso imprescindible para iniciarse tanto en la traducción como en la autoría adaptando los textos, de un proceso o de otro, al medio en que se producían y se reproducían.

De este modo, llegamos a afirmar que el autor y el traductor estaban en un nivel similar. El primero escribía lo que pensaba, lo que veía, lo que sentía, lo que opinaba o lo que le preocupaba; y el segundo reproducía y experimentaba todo eso en su propia lengua. Así convertía la traducción, —según Berman (1999:16)— en “une expérience des œuvres et de l’être-œuvre, des langues et de l’être-langue”. Desde esta perspectiva bermaniana, podemos considerar tanto *Tajlīṣ al-ibrīz* como *Qalā'id al-mafājir* como dos libros en los cuales el autor intentaba representar al Otro a través del lenguaje traductor. Al mismo tiempo, pretendía construir la identidad nacional comparando los resultados de la traducción con el patrimonio cultural adquirido en el Egipto otomano. De ese modo, conseguía construir su relato como narrador de la obra utilizando la traducción para interactuar entre ambas culturas desde una perspectiva humanística.

Finalmente, queremos destacar la metodología traductológica que seguían al-Taḥṭāwī y sus discípulos para que fuera objeto de estudios traductológicos. Creemos que los libros nacidos en el seno de la traducción, incluyendo los procesos de adaptar, suprimir o añadir, eran obras dignas de ser traducidas a las lenguas europeas, pese a que se han considerado, hasta hoy día, como meras traducciones dentro del acervo traductor y cultural árabe-islámico. Si llegan a ser traducidas, los lectores europeos harán un importante hallazgo cultural. Descubrirán cómo se recibió su cultura científica y literaria en la cultura árabe-islámica de la *nahḍa* árabe. Adivinarán que su cultura fue sometida a una lectura orientada por factores ideológicos, sociales, políticos y confesionales, dentro de un proceso que podemos calificar de “pseudo-traducción”, es decir una traducción manipulada y hecha “a medida”. Deducirán que la identidad de los textos originales fue completamente deformada. Entenderán la posición y la reacción, de rechazo y de aceptación, de los traductores árabes que marcaron, con su producción traductora, el imaginario de varias generaciones de lectores árabes durante varias décadas de la época moderna.

En el siguiente apartado, trataremos el papel que ha desempeñado el idioma turco-otomano en el contexto expresivo y transmisivo del árabe durante la *nahḍa*. Nuestro objetivo principal consiste en analizar un corpus léxico seleccionado de *Tajlīṣ al-ibrīz* para valorar hasta qué punto al-Taḥṭāwī era consciente del vocabulario que utilizaba. Como metodología para elaborar este tema, procedemos a desarrollar un análisis comparativo de este corpus basándonos en las obras lexicográficas de B. al-Bustānī y de Dozy, y en la obra historiográfica de al-Ŷabartī.

### 3. El papel mediador del idioma turco-otomano

Vocablos turco-otomano introducido en árabe	localización en <i>Tajlīs al-ibrīz</i>	Traducción al castellano
ṭūbŷiyya	20	Artillería/ original
ḥarabŷī	46	Guerrero
bāšā	210, 212, 222 y 254.	Pachá
sulṭān	145, 175, 181, 186, etc.	Sultán
ūḍa	120 y 122	Habitación
qahwaŷī	60	Cafetero
‘arabŷī	91	Carretero
‘arḍuḥāl	117	Solicitud, instancia
bustānŷī	172	Jardinero
nawbatŷī	201	Oficial de servicio
muḥāsibŷī	214	Contable
qašla	165	Cuartel
kitabjāna	296 y 319	Biblioteca
bajšīš	138	Propina
jāznadāriyya	19	Tesorería

Este breve corpus abarca un campo semántico variado. Contiene léxico militar, político, financiero, administrativo, cultural, profesional y doméstico. Fue introducido en árabe como préstamos del turco-otomano. Su morfología seguía tres aspectos fundamentales, de modo que tenemos el primer grupo de palabras de origen completamente turco-otomano (*bāšā*, *sulṭān*, *qašla*, *ūḍa*, *ṭūbŷiyya*, *bajšīš*); el segundo grupo es de palabras compuestas de dos

lexemas diferentes: persa árabe (*jāznadāriyya*<sup>119</sup> [*jāzna*/almacén; *dār*/lugar]) o árabe persa (*kitabjāna* [*kitāb*/libro; *jāna*/lugar]); el tercer grupo es de palabras compuestas de dos lexemas árabes: (*‘arḍuḥāl*<sup>120</sup> [*‘arḍ*/exposición; *ḥāl*/situación]); el cuarto grupo es de palabras de origen árabe más el sufijo adjetival *yī* del turco-otomano (*ḥarab-yī*, *qahwa-yī*, *‘arab-yī*, etc.).

La mayoría de las palabras que hemos citado aquí las hemos localizado en las referencias que hemos citado antes. Sin embargo, no las hemos localizado en las fuentes lexicográficas clásicas, como *Lisān al-‘arab*, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* o *Tāy al-‘arūs*, pese a que los contactos entre la lengua árabe y la lengua turco-otomana se remontaban —según al-Dāqūqī (1988: 343)— al siglo X, cuando los turcos adoptaron el alfabeto árabe en su lengua escrita y, “con *importante* vocabulario prestado sobre todo del persa y del árabe, y con una gramática claramente influenciada por estas lenguas, el turco-otomano reflejaba en su estructura más de mil años de historia de Oriente Medio” (Dorren 2019: 83). En este contexto, agrega al-Dāqūqī —citando a Carl Brockelman, Tahir Necat Gencan, Muharrem Ergin, Mehmet Fuat Köprülü, Tahir Naḡāt Kanḡān, ‘Abd al-Mu‘ṭī al-Şayyād, y Kâşgarlı Mahmud—, que los turcos habían utilizado varios alfabetos desde el siglo IX a. C. hasta la época contemporánea. El más antiguo de estos era el *köktürk* utilizado desde el siglo VI a. C. hasta el siglo V d. C. sustituido por el alfabeto *uygur*. Asimismo, los turcos utilizaron en sus escrituras otros alfabetos de otros pueblos que entraron en contacto con ellos, como, por ejemplo, el sánscrito, el pahlavi, el arameo, el siríaco, el bizantino, el griego, el hebreo y el latino-eslavo. Esta hibridad lingüística y cultural se ampliaría desde que los pueblos túrquicos crearon el Imperio otomano, gobernado por la dinastía osmanlí en vísperas del siglo XIV.

---

<sup>119</sup> Palabra mencionada por al-Ŷabartī 2012: 29.

<sup>120</sup> Palabra mencionada por al-Ŷabartī 2012: 77, 91, 93, 94 y 95.

Aun así, si los manuales lexicográficos elaborados antes de la *nahḍa* no habían registrado gran parte del léxico turco-otomano, notamos que otros manuales —como la obra historiográfica de al-Ŷabartī *‘Aḡāyib al-ātar fī al-tarāyim wa-l-ajbār* [Obras maravillosas sobre biografías y crónicas], elaborada en los años veinte del siglo XIX— utilizaban el léxico turco-otomano como vocabulario usual y corriente. Por su parte, al-Ṭaḥṭāwī seguía las mismas pautas que al-Ŷabartī respecto al uso del léxico turco-otomano, caracterizado por la influencia del sustrato<sup>121</sup> árabe-persa acumulado, y por la afluencia de las lenguas europeas durante la política de las *tanzīmāt* seguida por la Sublime Puerta. En este contexto, Dorren (2019: 86) afirma que “en el siglo XIX, cuando el Imperio intentó modernizarse [...], la lengua recibió una verdadera oleada de vocabulario procedente de Europa, sobre todo del idioma de moda en la época: el francés”.

Por lo tanto, la modernización de la administración y del ejército otomanos influyó en la modernización de la lengua durante el siglo XIX. De la misma manera, en las provincias árabes del Imperio, sobre todo en Egipto, asistimos a la misma política de modernización. A nivel lingüístico, los escritores y traductores árabes introducían en sus escritos préstamos cogidos de las lenguas europeas, sobre todo del francés, y también préstamos del turco-otomano. Los primeros préstamos eran objeto de una larga polémica que hemos tratado en el apartado titulado “Los límites entre la traducción y la arabización<sup>122</sup>”, mientras que los segundos fueron tolerados en su momento mediante un cierto proceso de *iḥyā’* del vocabulario turco-otomano marginado por los manuales clásicos de la lexicografía árabe.

En *Tajlīs al-ibrīz*, al-Ṭaḥṭāwī utilizaba la terminología del turco-otomano sin presentar explicaciones ni comentarios al respecto, como hacía con algunos términos del francés que

---

<sup>121</sup> Este término es definido en el *Diccionario de terminología lingüística actual* de Werner Abraham del siguiente modo: “Se habla de un sustrato cuando una población radicada en un territorio que es dominado por invasores con una lengua distinta adopta la lengua de estos; sin embargo, en este proceso la lengua de los vencidos influencia en cierto modo la lengua de los vencedores”.

<sup>122</sup> Véase el apdo. 3 del III cap. de la II pt.

no tenían un equivalente claro o directo en el árabe, como los vocablos a los que nos hemos referido anteriormente. En este sentido, intentaba explicar al lector árabe palabras como, por ejemplo, “teatro” comparándola con la palabra “comedia” del turco-otomano: “es conocida entre los turcos como comedia” (p.135) (*wa taštahiru ‘inda al-turki bismi kumidia*); o el topónimo de la ciudad de “Nápoles”: “antiguamente se llamaba en turco *Būliya*” (p. 35) (*kānat qadīman tusammā bi-l-luga al-turkiyya Būliya*). Esta comparación referencial que hacía usando el adstrato<sup>123</sup> turco-otomano para acercar los ambientes de su *rihla* parisina al lector árabe demuestra que el autor dominaba esta lengua entonces cooficial de Egipto y, al mismo tiempo, los egipcios la conocían por estar en contacto cotidiano con la cultura otomana. En el tercer capítulo del cuarto ensayo (pp. 201-202) tradujo del turco-otomano un documento llamado *faramān*<sup>124</sup> que había enviado M. ‘Alī y que al-Ṭaḥṭāwī definía como “lo que se llama entre los otomanos resurrección de los corazones” (*mā yusammā ‘inda al-‘uṭmāniyya iḥyā’ al-qulūb*). El objetivo de esta traducción no era explicar el término *faramān*, sino más bien informar del seguimiento epistolar que llevaba a cabo la máxima autoridad política otomana de Egipto hacia la misión estudiantil.

Por otra parte, nos ha llamado la atención el uso de la palabra “sultán”, con su amplia connotación de gestión política, para calcar en árabe todo aquello que era de “realeza”, en el Reino de Francia, como por ejemplo: *acadimat al-ṣamka al-sulṭāniyya* (Real Academia de los Sordomudos): p. 45; *al-‘ā’ila al-sulṭāniyya* (la familia real): p. 175; *al-jizāna al-sulṭāniyya* (Biblioteca Real): p.181; *al-raṣd al-sulṭānī* (el Observatorio Real): p.184; *acadimat al-‘ulūm al-sulṭāniyya* (Real Academia de las Ciencias): p. 186; *al-akadima al-*

---

<sup>123</sup> En el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* este término es definido como “Lengua cuyo territorio es contiguo al de otra, sobre la cual influye [...]. Cada uno de los rasgos que una lengua comunica a la que se habla en un territorio vecino, a la que comparte con ella el mismo territorio o a la que, sin ser vecina, recibe su influjo en un momento dado”. Recuperado de [<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>] el [15/05/2020].

<sup>124</sup> Orden del sultán, según Dozy.

*sulṭāniyya mustazrafāt al-funūn* (Real Academia de Bellas Artes): p. 187; *maktab al-'umyān al-sulṭānī* (Institución Real de los Ciegos): p. 191; *sulṭān al-salaṭīn* (rey de los reyes): p. 232; *ṭā'at al-sulṭān* (obediencia al rey): p. 139; *al-sulṭān Nābūliyūn* (el rey Napoleón): p. 257; etc. Toda esta terminología relacionada con el contexto real francés y el contexto sultánico árabe-otomano se convertiría más tarde en nacional o en real con la aparición del Estado-nación árabe. Por lo tanto, podemos decir que las exigencias de la traducción impuestas por las circunstancias emergentes del siglo empujaron a al-Ṭaḥṭāwī a interactuar entre dos lenguas. Su objetivo era llevar a cabo la traducción de la terminología a partir de una tercera lengua para facilitar la comprensión de las ideas y la transmisión de estas de una cultura a otra.

#### **4. La traducción científica y técnica**

A nivel lingüístico, y desde el punto de vista científico, los intelectuales de la *nahḍa*, tanto los conservadores como los moderados, intentaban rescatar la lengua árabe de los procedimientos retóricos originales y clásicos. Su objetivo era ganar tiempo y establecer una nueva lengua comunicativa y científica, de acuerdo con el gusto y las exigencias de la época. Deseaban una lengua que fuera capaz de responder a las necesidades del proyecto traductor que se intentaba llevar a cabo.

En este mismo contexto relacionado con el estado de la lengua árabe, 'Abd Allāh al-'Arwī afirmó, parafraseando a Vincent Monteil, que:

La lengua árabe se despertó gracias a la pasión que sus hablantes sentían por ella, pero se encontró a sí misma en medio de un mundo que le fue difícil de describir; por eso, se quedó asombrada. Debía pagar el precio de su largo sueño. Evolucionaba rápidamente, pero el mundo a su alrededor se desarrollaba todavía más rápido. Así pues, el problema de la lengua permaneció planteado ante las sucesivas generaciones (al-'Arwī 1995: 220).

استيقظت اللغة العربية بدافع حب أبنائها، لكنها وجدت نفسها وسط عالم لم تعرف كيف تصفه، فوقفت مشدوهة. كان عليها أن تؤدي ثمن رقادها الطويل. تتطور بسرعة لكن العالم المحيط بها يتطور بسرعة أكبر، فتبقى مشكلة اللغة قائمة على توالي الأجيال.

Desde esa perspectiva, el proceso de la arabización y los planteamientos culturales y lingüísticos que conllevaba era un procedimiento complejo que no dejaba de tropezar con las aspiraciones de los intelectuales de la *nahḍa*. En este contexto, la recuperación del retraso no se conseguiría jamás con la vuelta a los recursos lingüísticos del pasado lejano. Cualquier paso que se diera hacia el pasado equivaldría al doble o al triple de pasos que se debían dar hacia adelante. Por esa razón, no valía la pena dar pasos absurdos en un callejón sin salida. A este respecto, al-Ṭaḥṭāwī (2011[1834]: 275) reconoció en *Tajlīṣ al-ibrīz* —en el cuarto capítulo— que “la retórica del estilo del Corán [...] forma parte de las particularidades de la lengua árabe. Sin embargo, lo que es retórico en una lengua puede ser que no lo sea en otra” (*balāḡatu uslūbi al-qur’āni [...] min juṣūṣiyyāti al-luḡa al-‘arabiyya, tumma innahu qad yakūnu al-ṣay’u balīḡin fī luḡatin wa gayra balīḡin fī ujrā*).

Efectivamente, lo que se buscaba era liberarse de la tradición retórica que se remontaba a los primeros siglos de la génesis de la lengua árabe y que se pretendía seguir en el presente decimonónico. Asimismo, era preciso liberarse del tipo de arabización inspirado en la ideología conservadora elaborada en al-Azhar y que se extendió a otras instituciones de formación tradicional, como al-Zaytūna de Túnez o al-Qarawiyyīn de Fez para consolidar la creencia de que —según al-‘Arwī—:

Todo lo filosófico o científico es prosaico y todo lo que es literario o jurisprudencial es retórico. Más bien, muchos consideran el lenguaje prosaico como un claro argumento para afirmar que el contenido es ajeno e importado, mientras que la retórica es una prueba de autenticidad (al-‘Arwī 1995: 13).

كل ما هو فلسفي-علمي ركيك وما هو أدبي-فقهي بليغ، بل اعتبر الكثيرون أن الركافة دليل قاطع على أن المضمون دخيل مستورد وأن البيان دليل الأصالة.

Por esa razón, la retórica de la expresión favorecía el pensamiento tradicional, que parecía ser más original en comparación con las ideas modernas. No obstante, nos parece inapropiado perseguir esa retórica en plena construcción del proyecto reformista de la *nahḍa*. Para llevarlo a cabo, era necesario transgredir ese choque entre la retórica árabe y las ciencias europeas innovadoras teniendo en cuenta el papel de la lengua que consistiría exclusivamente en redactar y establecer imperiosos canales de comunicación entre la cultura francesa y la árabe. En este contexto marcado por el deseo de desembarazarse de la retórica para recuperar el retraso, el conde Alexandre César Louis nos informó de que a M. ‘Alī le regalaron un libro, que trataba sobre geografía, y actuó de la siguiente manera:

El pachá llamó al jefe del gabinete de traducción y le preguntó: “¿cuánto tiempo necesitas para traducir este libro?”. El traductor le contestó: “aproximadamente tres meses”. En seguida, M. ‘Alī cogió su espada y cortó el libro en tres trozos y los repartió entre tres traductores para realizar la traducción en solo un mes (César Louis, en Tāyir 1945: 16).

فاستدعى الباشا كبير مترجميه وسأله: “كم تحتاج من الوقت لترجمة هذا المؤلف؟” فأجابته المترجم: “ثلاثة أشهر تقريباً”، فأحضر محمد علي باشا سيفه، وقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام وزعها على ثلاثة مترجمين، وذلك لإنجاز العمل في شهر واحد.

Este suceso, pese a su aspecto anecdótico, reflejaba el gran interés que tenía el gobernador otomano en conocer la geografía. La presencia de la espada para el reparto equitativo del libro objeto de traducción entre varios traductores representaba una toma de posición y decisión frente al texto original y ante la cultura geográfica del libro en cuestión. Partir el libro en tres pedazos no era más que una reacción y una acción urgente para conseguir el saber, por una parte, y para apropiarse<sup>125</sup> de dicho saber, por otra, una vez realizada la traducción; sin preocuparse, entonces, por el destino del texto original.

---

<sup>125</sup> Esta idea de apropiación se desarrollará en el apartado titulado “La apropiación de los textos originales”. Véase el V cap. de la II pt.

Así pues, en un contexto de traducción como este, apropiarse de los textos originales viene como consecuencia del conflicto entre culturas. Así la traducción se convierte, de acuerdo con al-Šarqāwī (2016: 8) en “un esfuerzo apasionado para poseer la cultura extranjera en todos sus aspectos” (*ŷuħdun šagūfun li-mtilāki taqāfa aŷnabiyya bikulli ŷawānibihā*). En efecto, la reconstrucción de la cultura nacional se hacía a partir de la cultura extranjera y a través de la traducción. Por otra parte, ese acontecimiento ponía en evidencia dos elementos esenciales para llevar a cabo la operación traductora: el plazo de entrega y el trabajo en equipo. Además, lo más importante de la producción traductora hacia el árabe durante sus primeros años fue la cantidad y no la calidad de los libros traducidos. En este contexto al-Šayyāl constató que:

Con el deseo de traducir la mayor cantidad de libros y realizar su traducción lo más rápido posible, se repartían entre los traductores los libros según el número de volúmenes de que se disponía, o en capítulos cuando se trataba de un libro de un solo volumen. A cada traductor se le indicaba el plazo para realizar la traducción en función del tamaño del volumen o del capítulo. Normalmente el plazo de entrega oscilaba entre cinco y catorce meses (al-Šayyāl 1951: 149).

ورغبة في ترجمة أكبر عدد ممكن من الكتب، وإنجاز الترجمة في أسرع وقت، كانت الكتب توزع على المترجمين أجزاء، إذا كان الكتاب يتكون من أجزاء كثيرة، أو فصولا إذا كان الكتاب جزءا واحدا. وكان يحدد لكل مترجم وقت معين لإنجاز الترجمة حسب كبر الجزء أو الفصل أو صغره، وكانت تتراوح هذه المدة بين أربعة عشر شهرا وخمسة أشهر.

Por consiguiente, los traductores debían aplicar ese método que, como se ha destacado, tenía en suma consideración el respeto del trabajo en equipo y del plazo de entrega de las traducciones.

La presencia de la espada de M. ‘Alī en el proceso de traducción, no era más que un medio para recuperar, tal vez, una fuerza perdida: era un medio que procuraba convertir la traducción en un mecanismo eficaz para adquirir dicha fuerza, en una función del Estado y

en una acción política, en primer grado, que ayudaría a construir la nueva cultura nacional y consolidar las posibilidades de un Egipto moderno. Recordemos que cuando hemos definido, en el primer capítulo de la segunda parte, el concepto *nahḍa*, la palabra “fuerza” era uno de los términos integrantes de su significado, junto con las palabras “energía” y “movimiento”. Volviendo a la retórica clásica árabe, considerada como símbolo de originalidad, veremos que en el siglo XIV Ibn Jaldún había mencionado el hecho de primar el lado comunicativo de la lengua, ya que esta evolucionaba continuamente. Además, insistir sobre el aprendizaje de las ramificaciones de la lingüística antigua era absurdo y se consideraba como “una pérdida de tiempo y una labor inútil” (Ibn Jaldūn, s. f: 593) (*taḍyī‘an li-l-‘umri wa šuglan bimā lā ya‘nī*).

Asimismo, cada época y cada región tenían su propia lengua como resultado natural del proceso evolutivo que marcaba la vida de los pueblos. Por lo tanto, estaríamos de acuerdo con su planteamiento cuando decía:

Has de saber que la ciencia de la comunicación en los países y entre las ciudades ya no se hacía mediante la lengua antigua de *Muḍar*<sup>126</sup>, sino que se trataba de una lengua autónoma. En efecto, la lengua del Mashreq es un poco diferente si se compara con la lengua del Magreb o de al-Ándalus. Cada uno usa su lengua para conseguir su objetivo, [...] y la pérdida de *al-i‘rāb* no es una deficiencia para ellos, tal como habíamos señalado respecto a la lengua árabe de esta época (Ibn Jaldūn, s. f: 618).

اعلم أن علم التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مُضَرّ القديمة [...] بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها [...] فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب وكذا أهل الأندلس، وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده [...] وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد.

---

<sup>126</sup> Conjunto de las principales tribus árabes ubicadas en la península arábiga.

Por tanto, el papel de la lengua “autónoma” ha de desempeñarse en función de las circunstancias espaciotemporales para conseguir los objetivos comunicativos de la traducción. Además, la evolución de los pueblos implica la evolución de las lenguas. La creación de *amsār* suponía la creación de una lengua propia que debía considerar la comunicación entre los hablantes como uno de sus objetivos principales. También la lengua de la traducción debía desempeñar el mismo papel. En fin, creemos que la idea subyacente entre estas palabras de Ibn Jaldún era que cada generación tenía su lengua comunicativa y no tenía por qué ser como la antigua lengua de *Muḍar*. Y, como se sabe, a menudo, Ibn Jaldún defendía el paradigma de los *salaf*, pero aquí en temas lingüísticos se aprecia que era más reivindicador que *salafí*. Dichos objetivos eran exactamente los mismos que los que perseguían los traductores de la *nahḍa*. Por ello, la traducción comunicativa era la más apropiada ya que, —según Peter Newmark (1992: 72)— “trata de reproducir el significado contextual exacto del original, de tal forma que tanto el contenido como el lenguaje resulten fácilmente aceptables y comprensibles para los lectores”. Para ello, la lengua no debía ser objeto de estudios pormenorizados, pese a su importancia, porque eso representaría un obstáculo para el proceso de traducción e incluso para la propia operación de arabización. Los intelectuales de la *nahḍa* se enfrentaron a esa cuestión que concernía a la autenticidad de la lengua árabe, desde el punto de vista convencional, para demostrar que lo importado a través de la traducción no tenía que entrar en el marco de los estudios lingüísticos. ¿No se trataría, entonces, de una actitud muy intrépida para establecer orden entre dos disciplinas paralelas a lo largo de mucho tiempo, la lingüística y la traducción? Esta separación, en general, constituía uno de los temas que al-Ṭaḥṭawī procuró transmitir en *Tajlīs al-ibrīz*. La figura del *šayj* (jeque) debía cambiar o, al menos, ampliarse. El *šayj* no siempre tenía que ser aquella persona que lo sabía todo cuando llegaba, después de largos años de estudios basados en aprender de memoria, a dominar la jurisprudencia, la lingüística y sus ramas y las ciencias

religiosas. Advertía al-Ṭaḥṭāwī que el saber debía abarcar diferentes ámbitos, en función de la siguiente afirmación:

Si se dice en Francia que una persona es sabia, eso no significa que lo es en su religión, sino que dispone del conocimiento de otras disciplinas científicas. Las ciencias en París evolucionan y avanzan continuamente. Apenas pasa un año, *los franceses* descubren algo nuevo. Son capaces de inventar numerosos saberes en solo un año (al-Ṭaḥṭāwī 2011[1834]: 180 [la cursiva es mía]).

إذا قيل في فرنسا: هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه عالم في دينه، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخرى [...] والعلوم في مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهي دائما في الزيادة، فإنها لا تمضي سنة إلا ويكتشفون شيئا جديدا، فإنهم قد يكتشفون في السنة عدة فنون جديدة.

Por lo tanto, la traducción científico-técnica era una necesidad no solo imperiosa, sino también diacrónica, ya que los inventos en París se habían convertido en una realidad diaria. Además, era preciso trascender la figura tradicional del sabio para poder seguir el ritmo de los descubrimientos científicos de la época.

De esta cita se desprende que existía una clara intención de argumentar lo que hemos explicado antes sobre el monopolio que el *šayy* ejercía sobre el conocimiento. Al mismo tiempo, percibimos un cierto tono motivador que debía ligar la figura del ulema al contexto sociocultural en el que se produciría la traducción. También destacaba la importancia del presente en la transmisión de las ciencias europeas al árabe. Es decir, a los intelectuales de la *nahḍa* les interesaba enfocar su propio interés en los límites del desarrollo de las ciencias y de su modernización alcanzado por Occidente a lo largo del siglo XIX y a principios del XX porque la actividad de los traductores siempre se tenía que desarrollar, de acuerdo con Basil Hatim e Ian Mason (1995: 24), “en función de la vida social de su momento, sobre la cual, al mismo tiempo, no dejaba de influir”. Así pues, el objetivo principal de esa traducción científica era traducir las ciencias innovadoras de Occidente y los nuevos sistemas jurídicos, administrativos y educativos. Por ello, se tradujeron al árabe libros de varias disciplinas

científicas en ámbitos de medicina, veterinaria, ciencias naturales, química, botánica, matemáticas, álgebra, geometría, mecánica, ciencias marinas, administración, ciencias jurídicas, etc. No hemos procedido a citar algunas obras destacadas de estos campos en este trabajo porque las fuentes que hemos podido consultar hasta el momento a menudo, citaban los títulos en árabe y no indicaban el original<sup>127</sup>. Además, la traducción de los títulos no coincide, en absoluto, con el original. Estamos ante unos títulos completamente nuevos redactados en un tono asonante y consonante, de acuerdo con la tradición estilística heredada de siglos anteriores y con frecuencia sin mencionar los nombres de los autores originales. En este contexto al-Šayyāl (1951: 173) reafirmó que “la única cosa que aquellos traductores pasaban por alto, pese a su importancia, eran los nombres de los autores, que raras veces se mencionaban” (*al-šay’u al-waḥīdu alladī kāna yugfiluhu al-šuyūju —ragma ahammiyyatihi— huwa asmā’u al-mu’allifīna, faqallamā yušīrūna ilā dalika*).

¿Qué es lo que queda entonces de los libros traducidos tras haber perdido sus títulos originales y haberse sometido al proceso de adaptación? Además, el autor desapareció y cedió al traductor el protagonismo absoluto para transmitir a su cultura lo que deseaba transmitir y del modo que veía oportuno para realizar sus traducciones. En esta línea, Jacquemond postula que:

Les traducteurs arabes se tournent d’abord vers des formes d’écriture et vers des textes relativement proches des canons littéraires, esthétiques, idéologiques, de leur culture. Dans sa poétique, car le mode premier de traduction est la libre adaptation (iqṭibās, ta’rīb, tamsir), qui transforme entièrement l’œuvre originale en quelque chose de familier à son nouveau public dans son style, sa forme, son contenu. L’auteur disparaît complètement derrière son traducteur-adaptateur (Jacquemond 1993: s. p).

---

<sup>127</sup> Para más información sobre el caso de las traducciones realizadas por al-Ṭaḥṭāwī, véase Aḥmad Badawī 1950: 151-194. Y, sobre traducciones realizadas por otros traductores, véase Ýurÿi Zaydān 2013 [1911]: 1387-1397.

Entonces, ya no estamos hablando de la traducción propiamente dicha, sino más bien de una amplia adaptación basada en recursos lingüísticos e identitarios como los préstamos, la arabización y la egiptización. Esa libre adaptación, que se sometía a factores ideológicos, transformaba total y absolutamente los textos originales en textos naturalizados para el lector árabe. Para alcanzar ese objetivo esencial, perseguido durante el proceso de traducción, había que sacrificar las fuentes originales. Dicho de otro modo, para que el traductor tuviera valor —y, en consecuencia, también lo tuviera su obra traducida—, el autor y su obra deberían desaparecer para siempre.

Se añade a eso la dificultad interpretativa de los títulos de estas obras traducidas. Incluso sabiendo el nombre de los autores, en varias ocasiones resulta difícil identificar los títulos de las obras una vez traducidas. No cabe duda de que ese factor complicará aún más la tarea del investigador que pretende realizar estudios comparativos de traducción, o del traductor que aspira a retraducir los libros traducidos en la *nahḍa*.

A veces, se traducían varios capítulos de diferentes libros del mismo autor y se titulaban en árabe con títulos rimados, de acuerdo con el estilo de la época, inspirado en la tradición<sup>128</sup> árabe posmedieval. De este modo, los títulos originales se convirtieron en títulos totalmente nuevos. Así podemos tener, o bien parte de la traducción de un determinado libro, o bien la traducción de un libro compuesto de diferentes párrafos o capítulos que podrían pertenecer al mismo autor o a otro, pero, eso sí, de la misma disciplina. Es decir, si se traducía un libro de una rama específica de la medicina, los capítulos o apartados incorporados procedentes de otros libros debían mantener vínculos temáticos entre sí. Según al-Šayyāl:

---

<sup>128</sup> En este contexto, ‘Abd Allāh Ḥusayn (1948: 150) afirmó que la Biblioteca Nacional de Egipto (*Dār al-Kutub al-Miṣriyya*) contaba aproximadamente con ciento veinte mil ejemplares, traducidos o escritos en varios ámbitos, y cuyos títulos eran todos rimados. Es evidente que este número es mucho más alto si se incluyen libros de otros centros de documentación.

El texto no siempre se traducía por completo, sino que se sometía a objetivos generales y específicos de la traducci3n en aquella época. Había libros cuyos capítulos eran recopilaciones de distintos libros. Había otros que mantenían algunos capítulos originales. Y, por último, libros cuyos capítulos y partes pertenecían a libros europeos y, en algunas ocasiones, procedían de libros  rabes<sup>129</sup> (al-Őayy l 1951: 210).

لم يكن النص يترجم كاملا في كل الأحيان، بل كان يخضع للأغراض العامة والخاصة للترجمة في ذلك العصر، فهناك كتب جمعت أجزاءها من كتب كثيرة مختلفة، وكتب تركت بعض فصولها، وكتب أضيفت إليها أجزاء وفصول عن كتب أوروبية، وأحيانا من كتب عربية.

Se podían incluir, incluso, algunos capítulos cuya autoría era del propio traductor. Ese fen3meno no era una tradici3n exclusiva de los primeros traductores de la *nah a*, sino tambi3n de algunos de las generaciones posteriores. Por ejemplo, A. Am n (2014 [1918]) afirm3 en la introducci3n de la traducci3n al árabe del libro *Principles of Philosophy* de A. S. Rapoport que había añadido al texto fuente un capítulo sobre la historia de la filosofía árabe, adaptándolo al contexto general del libro.

No obstante, el recurso de la adaptaci3n que acababa con la identidad de los propios autores de los textos originales no siempre fue un m3todo que siguieron todos los traductores de la *nah a*. Había algunos que se aferraban por completo a los textos originales. En este caso, los traductores anunciaban su resignaci3n frente a la lengua y a la cultura extranjera, ya que estas presentaban una s3lida resistencia a la hora de someterlas a la traducci3n, o quizá debido a un insuficiente conocimiento de la lengua o de la materia, o de ambas. Para convertir un texto que parecía intraducible en un texto traducible, en un momento determinado, a los traductores  rabes no les quedaba otra soluci3n que no fuera la traducci3n literal. Como la mayoría de los libros traducidos en la segunda mitad del siglo XIX eran científicos, era obvio que el m3todo de traducci3n y su estilo tenían que ser científicos y t3cnicos. Por lo tanto, la

---

<sup>129</sup> Para más informaci3n sobre algunos ejemplos de este tipo de libros v3ase al-Őayy l 1952: 210-211.

traducción debía ser muy literal, con lo que el texto de la lengua meta —el árabe en este caso— iba muy adherido al texto fuente, escrito en francés. A eso se refería el traductor Jalīfa Maḥmūd señalado en la introducción de la traducción del libro de William Robertson *The History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth (I Volume)*, desde la versión francesa, bajo el título de *Ithāf al-mulūk al-alibbā' fī yam 'iyyāt bilād urūbbā* [Deleite de los reyes prudentes en las sociedades de los países de Europa]:

Traté de seguir al pie de la letra la expresión del texto fuente [...], es por eso por lo que algunas expresiones aparecieron en mi traducción en un orden desvinculado, en algunos aspectos, de la elocuencia árabe y se acerca al aspecto de las lenguas extranjeras; y, eso sucede porque el traductor debe ser prisionero del original, de acuerdo con su estructura, su ritmo y su orden (Maḥmūd 1842: 8-9).

حاولت مجارات عبارات الأصل كل المحاولة [...] ولذا كانت بعض العبارات في ترجمتي على نسق يبعد بعض الوجوه عن قالب الفصاحة العربية ويقرب من قالب اللغات الأعجمية، لأن المترجم يلزمه أن يكون أسيرا للأصل في تركيبه ونظمه وترتيبه.

Este calco al pie de la letra que se seguía en la traducción palabra por palabra y en un proceso de “infratraducción”, según Newmark, convertía al traductor en un prisionero del texto fuente, a diferencia del método de adaptación, que le dejaba traducir con total libertad. En esta ocasión, el traductor ejercía su tarea trascendiendo la cantidad de las palabras del texto fuente en un procedimiento llamado por el propio Newmark “sobretaducción”. Además, aquí el traductor se esforzaba al máximo e incluso sacrificaba algunos aspectos canónicos de la lengua árabe para acortar la distancia respecto a los textos escritos en otras lenguas. Actuaba en su traducción en medio de una dependencia total del texto fuente. Su tarea estaba a punto de convertirse en una labor “miserable” y su persona en “un personaje apocado”, como sostenía Ortega y Gasset (2016: 8) en su artículo “Miseria y esplendor de la traducción”.

Sin embargo, si observamos esta situación desde otro ángulo, veremos que cuando la operación traductora se complica es porque la lengua fuente no se deja traducir por la razón que sea. Además, no siempre es posible o fácil recibir esta lengua en la lengua meta, debido a las peculiaridades culturales e identitarias que controlan cualquier proyecto de traducción; debido también a la complejidad que presentan algunos textos científicos. No obstante, una vez hecha la traducción, los posibles estudios que proyectarán la luz sobre esta, lo deberán hacer, en este caso, con hincapié en los contextos culturales de la lengua meta más que en la lengua de partida. Y, en esta misma línea, estamos de acuerdo con Toury (2004 [1995]: 69) al postular que “las traducciones son hechos de la cultura meta; a veces tienen un estatus especial, en ocasiones llegan a constituir (sub)sistemas por sí mismos, pero, en cualquier caso, pertenecen a la cultura meta y deben ser consideradas como hechos de la lengua de destino”.

En realidad, este procedimiento ambivalente que marcaba la traducción era una constante en la mayoría de los traductores de la época de M. ‘Alī y se extendió hasta la década de los años ochenta del siglo XIX. A medida que se realizaba la traducción, había un conflicto creciente entre dos fuerzas intelectuales que controlaban el movimiento de traducción: la primera era partidaria del método de adaptación que enfocaba su punto de interés en la lengua meta, como hacía el propio al-Ṭaḥṭāwī; mientras que la segunda se centraba más en la lengua fuente, como era el caso de Jalīfa Maḥmūd, mencionado en la página anterior. Ambas actitudes desempeñaron un papel primordial en la labor traductológica. Por una parte, habían conseguido resurgir los recursos clásicos de la lengua árabe y, por otra, habían logrado moldear dichos recursos y ponerlos al servicio de la traducción dentro del nuevo marco de la modernidad creado durante la *nahḍa*. En esa operación en la cual prevalecía la cultura de la lengua meta, según Carbonell:

La traducción no puede desligarse de los mecanismos que conforman la identidad de la cultura receptora y que se convierte así en una vía más de confirmación o modificación de esquemas culturales, según la relación de fortaleza o debilidad que se da entre ambas culturas o la relación de dependencia o no que pueda existir entre ellas. El prestigio o el dominio determinan gran parte de las interferencias, que siempre se dan en la cultura de destino. La traducción ha de verse casi como parte integrante de la cultura receptora y no como mera reproducción de otro texto en términos de equivalencia estática y unívoca (Carbonell 1997: 56).

Este resurgimiento lingüístico y traductor alcanzó su punto culminante durante el mandato de M. ‘Alī y se interrumpió durante los respectivos mandatos de los pachás ‘Abbās I (g. 1848-1854) y Sa‘īd (g. 1854-1863). Las sucesivas suspensiones del proceso de traducción suponían la interrupción de la vida intelectual en Egipto<sup>130</sup>. No se reanudó hasta el mandato del jedive Ismā‘īl (g. 1863-1879), quien fue destituido por el sultán otomano bajo la presión de Gran Bretaña y Francia. Todas esas circunstancias influían directamente en la vida intelectual, que no dejaba de interrumpirse a causa de la inestabilidad política del propio Imperio otomano. Según A. Badawī, la época de M. ‘Alī era la más brillante, pero:

Esta bendita *nahḍa* científica no tuvo continuidad durante los mandatos de ‘Abbās y de Sa‘īd, ya que el primero volvió inoperativas la mayoría de esas escuelas y el segundo cerró la Oficina de las Escuelas. Durante el mandato de ambos gobernadores, la educación había vivido sus peores momentos. Con la llegada de Ismā‘īl [...], se reabrieron esas escuelas y se construyeron otras. Asimismo, durante sus días abundaron los periódicos y las imprentas (Badawī 1950: 6).

هذه النهضة العلمية المباركة قد أهمل أمرها في عهد عباس وسعيد، فألغى [عباس] معظم هذه المدارس، كما أغلق سعيد ديوان المدارس، وأصاب التعليم عصر هذين الواليتين نكسة

---

<sup>130</sup> El retroceso que vivió tanto el movimiento de traducción en particular, como la vida intelectual en general, se reflejaba también en el número de miembros de las diversas misiones estudiantiles egipcias enviadas a Europa durante los tres mandatos. Según Ṭūsūn (1954: 576), las estadísticas de dichas misiones anunciaban que M. ‘Alī mandó a 245 estudiantes, ‘Abbās I, a 41 y Sa‘īd, a 48.

إلى الوراء، فلما جاء إسماعيل [...]، فأعاد فتح المدارس المغلقة، وأنشأ غيرها، وكثرت في أيامه المطابع والصحف.

Este conservadurismo de los pachás ‘Abbās y Sa‘īd se produjo tal vez para frenar el cambio drástico que vivió Egipto durante el mandato de M. ‘Alī. Se trataba de un cambio que representaba una amenaza directa a sus respectivos mandatos en Egipto. Por eso, decidieron seguir una política de centralización a nivel interno, y de precaución a nivel externo —sobre todo ‘Abbās I— respecto al sistema reformista de las *tanzīmāt* seguidas por la Sublime Puerta, y también respecto a la modernidad europea.



**CAPÍTULO IV:**  
**LA TRADUCCIÓN Y LA PRENSA**

## 1. El marco general de la aparición de la prensa en Egipto

La aparición de la prensa en el mundo árabe representa un acontecimiento de gran envergadura que marcó una nueva etapa en la construcción de la cultura árabe. Asimismo, constituía, junto con la labor traductológica y la imprenta, uno de los elementos fundamentales del desarrollo de la *nahḍa*. Se trata de una cultura emergente que se adquiría, en su momento, a través de la materia textual que se transmitía por los periódicos y las revistas redactados directamente en árabe o traducidos de las lenguas europeas, sobre todo del francés como lengua fuente o intermediaria. La prensa había sido también el vector principal para crear la opinión oficial y la opinión pública, en cuya gestación contribuyeron tanto los egipcios como los *šamíes*, todavía bajo el mandato otomano. Muchos periódicos y revistas eran portavoces de diferentes corrientes políticas e ideológicas cuyas directrices eran conservadoras o modernas, de acuerdo con el marco cultural general de la *nahḍa*. En el contexto de esa nueva conciencia, los medios enseñaron a los lectores árabes y difundieron entre ellos el significado de nuevos conceptos de carácter social, político, económico, científico y literario.

A nivel temático, y en relación con los planteamientos de la *nahḍa*, la prensa se convirtió en el espejo que reflejaba los debates de la situación intelectual liderada por dos bandos ideológicos opuestos. El primero, de tendencia salafí, encontraba en las enseñanzas del islam la solución para enfrentarse a la invasión cultural y política de Occidente. Aquí destacaban diarios y revistas como *al-‘Urwa al-wuṭqā* [El lazo indisoluble], *al-Manār* [El Faro], *al-Naḍīr* [El Predicador], *al-Ijwān al-muslimīn* [Los Hermanos Musulmanes], *al-Liwā’* [La Bandera] y *al-Mu’ayyad* [El Partidario], entre otros. El segundo, de tendencia liberal, tomó a este mismo Occidente como modelo a seguir para conseguir el desarrollo deseado. En esta línea destacaban *al-Muqaṭṭam* [El Monte al-Muqaṭṭam], *al-Muqtaṭaf* [La Antología], *al-Ŷarīda* [El periódico], *al-Mayalla* [La Revista], *al-Ŷadīda* [La Nueva] y *al-Hilāl* [El Creciente], entre otros.

Antes de adentrarnos en esta relación entre prensa y traducción en el ámbito árabe, haremos un esbozo de la prensa francesa establecida en Egipto antes de la aparición del primer periódico egipcio, *al-Waqā'i' al-miṣriyya* [Acontecimientos de Egipto]. Aquí hemos de señalar que el surgimiento de la prensa en Egipto había seguido los mismos pasos de los comienzos de la traducción en el contexto de la *nahḍa*. Tras la Campaña de Napoleón sobre Egipto, se tradujo primero del árabe al francés y luego del francés al árabe. También apareció en Egipto la prensa escrita; primero, en francés y luego en árabe. La primera estaba al servicio de la Campaña y de sus miembros integrantes, mientras que la segunda estaba al servicio del Estado de M. 'Alī. Al movimiento de traducción y al desarrollo de la prensa había que añadir la introducción de la imprenta, que aceleró tanto el ritmo de la traducción como el de la prensa y de la producción cultural egipcia en general.

En el siguiente apartado trataremos la prensa destacada en Egipto escrita en francés y en árabe. Nos centraremos más en el papel que desempeñó la traducción en el desarrollo de los periódicos *La Décade Égyptienne*, *Courrier de l'Égypte* y *al-Waqā'i' al-miṣriyya*. Asimismo, enfocaremos nuestro interés en la labor que ejerció la prensa para ampliar el rol de la traducción con el fin de conquistar nuevos ámbitos de expresión a través de un lenguaje árabe innovador. Luego, analizaremos hasta qué punto la prensa se convirtió durante la *nahḍa* en una materia prima para la traducción, y viceversa.

## **2. La prensa francesa de Egipto**

### **2.1. *Courrier de l'Égypte* y *La Décade Égyptienne***

El periódico *Courrier de l'Égypte* se publicó por primera vez inmediatamente después de la Campaña de Napoleón, en concreto el 28 de agosto de 1798, mientras que el primer número de *La Décade Égyptienne*, cuyo subtítulo era *Journal littéraire et d'économie politique*, se

publicó el 1 de octubre de 1798<sup>131</sup>. La diferencia entre ambos periódicos se centraba —según Ibrāhīm ‘Abduh<sup>132</sup> (1945: 21)— en que el primero se interesaba por informar a los soldados o a los ciudadanos franceses de los asuntos de Egipto, mientras que el segundo era, según el mismo ‘Abduh:

Un periódico científico que se dedicaba a estudiar los asuntos de Egipto y a publicar temas relacionados de manera especial con la vida social, literaria y económica en Egipto. Era, asimismo, el periódico de la Academia Científica Egipcia, cuyos miembros eran todos franceses. Dicho de otro modo, se trataba de un documento oficial o de un registro que recogía las actividades científicas de la Campaña (‘Abduh 1945: 21).

صحيفة علمية لدراسة شؤون مصر، ونشر المسائل الخاصة بالحياة المصرية، واجتماعية وأدبية واقتصادية، وهي صحيفة المجمع العلمي المصري، ويتكون من جماعة من علماء الحملة الفرنسيين ليس بينهم مصري، فهي بمعنى أوضح وثيقة رسمية أو سجل لنشاط الحملة العلمي.

El papel de esa prensa estaba muy bien determinado y se dirigía a los soldados y ciudadanos franceses que vivían en Egipto durante la Campaña. Su materia temática provenía directamente de Francia y de Egipto y se centraba, en ocasiones, en traducir del árabe al francés, sobre todo aquellos temas relacionados con la actualidad egipcia. Pero, de vez en cuando, también aparecían en esa prensa temas literarios y religiosos traducidos del árabe. En este contexto, nos informa ‘Abd Allāh Ḥusayn de que:

Se observaba una cierta presencia de la traducción en *La Décade Égyptienne*; por ejemplo, el orientalista Jean Joseph Marcel tradujo al

---

<sup>131</sup> Hemos tomado estas fechas de ‘Abduh, Ibrāhīm 1945: 19-20.

<sup>132</sup> Para abordar este apartado nos hemos basado en sus dos libros considerados como fuentes principales que han tratado el desarrollo de la prensa en Egipto durante la *nahḍa*; el primero es *Tārīj al-Waqā’i ‘al-miṣriyya: 1828-1942* [Historia del periódico *al-Waqā’i ‘al-miṣriyya: 1828-1942*] publicado en 1942; el segundo es *Tatawwur al-ṣiḥāfa al-miṣriyya wa aṭaruhā fī al-nahḍatayn al-fikriyya wa-l-iytimā’iyya* [El desarrollo de la prensa egipcia y su influencia en la *nahḍa* intelectual y social], publicado en 1945.

francés poesía [...]. Asimismo, tradujo los dichos de Luqmān al-Ḥakīm y explicó el valor que representaban para los orientales citando algunas aleyas del Corán (Ḥusayn, A. 1948: 132).

كان للترجمة شأن ملحوظ في لاديكاد؛ إذ نقل المستشرق حنا يوسف مارسيل إلى الفرنسية شعرا ... كما ترجم أمثال لقمان الحكيم وشرح قيمتها عند الشرقيين مستشهدا ببعض الآيات القرآنية.

Estas publicaciones, a pesar de que la prensa francesa elaborada en Egipto era escasa y, debido al breve marco temporal que duró la Campaña, reflejaban la presencia de la traducción en el acervo orientalista francés desarrollado principalmente en El Cairo. La figura orientalista mencionada en la cita anterior procuraba acortar distancias entre la producción cultural francesa en Egipto y la producción cultural autóctona respecto a temas de interés cotidiano. Asimismo, procuraba poner al día al lector francés sobre la vida cultural egipcia de principios del siglo XIX. Dada esta situación, nos llamó la atención la falta de interés, por parte de Napoleón, por crear paralelamente un periódico en árabe, en turco-otomano, o bilingüe para comunicarse regular y sistemáticamente con la población de Egipto en vez de acudir a:

Las imprentas árabes como uno de los medios para comunicarse con los egipcios y para difundir informes entre las masas colgándolos —según al-Ŷabartī— en los cruces de caminos, en los árboles y en las puertas de las mezquitas [...], o para imprimir folletos y libros a los jefes de las caravanas de los peregrinos y a los líderes árabes del Próximo Oriente a cambio de que estos dejaran de luchar contra él (‘Abduh: 1945: 23).

المطابع العربية إحدى الوسائل التي وصله بالمصريين بما كان يذيعه من منشورات على الجماهير المصرية تلتصق -حسب الجبرتي- في مفارق الطرق ورؤوس العطف وأبواب المساجد... [كما] طبع لأمرء الحج وزعماء العرب وغيرهم في الشرق الأدنى المنشورات والكتب ليكفوا عن قتاله.

Esos folletos, que aparecían como resultado estratégico y pragmático de las imprentas árabes, se utilizaban para informar y para dar órdenes a los egipcios durante la Campaña se traducían

al árabe antes de pasarlos a la imprenta, excluyendo del proceso al turco-otomano, que era, en aquella época, la lengua oficial de la élite gobernante. Ese procedimiento tenía su lógica. Por una parte, era más fácil y rápido comunicarse con la gran mayoría de la población egipcia, que no dominaba la lengua turco-otomana; por otra, se trataba de un proceso que reflejaba las intenciones de Napoleón de rechazar la cultura lingüística otomana dentro del marco político francés, que se preparaba para el futuro de Egipto.

En general, así fueron los primeros pasos de la traducción del francés al árabe antes de que dejara de estar al servicio de los franceses y pasara a estar al servicio de los egipcios, a partir de 1805. En este contexto, el gobernador otomano M. ‘Alī procedió a realizar, durante su mandato, una nacionalización de la traducción, de la prensa, de la imprenta y de las escuelas que estaban bajo monopolio del francés y de la élite francesa, para fomentar e impulsar la cultura egipcia. De este modo, se recuperó el elemento árabe-otomano con el objetivo de reconstruir la identidad árabe-otomana de Egipto. Aun así, hemos de mencionar que tanto *Courrier de l’Égypte* como *La Décade Égyptienne*, pese a su breve duración, constituyeron una fuente de información de suma importancia, en la cual estaba registrada una buena parte de la historia moderna de Francia en el exterior y, a la vez, de Egipto durante la breve Campaña de Napoleón.

### **3. La prensa egipcia**

#### **3.1. *al-Waqā’i‘ al-miṣriyya***

La prensa egipcia se creó con la publicación del primer número de *al-Waqā’i‘ al-miṣriyya* (en adelante *al-Waqā’i‘*) en 1828. Este periódico seguía, desde el punto de vista de la prensa estatal, los mismos pasos que habían seguido los dos periódicos franceses que hemos mencionado en el apartado anterior. Es decir que fue fundado para cubrir, en árabe y en turco-otomano, sobre todo las actividades políticas, económicas, militares y educativas del Estado de M. ‘Alī y de las etapas posteriores del Egipto moderno y contemporáneo. Por lo tanto, la

prensa de ambos bandos fue creada para funcionar como portavoz del Estado. No obstante, esa función bidimensional distaba mucho de la percepción que al-Ṭaḥṭāwī tenía sobre la prensa estando en Francia, dos años antes de que apareciera el primer número de *al-Waqā'i*. Él descubrió la prensa en París y la definió en *Tajlīs al-ibrīz* —inmediatamente después de haber traducido la constitución francesa y haber comentado, en el tercer capítulo del segundo ensayo, las enmiendas introducidas en ella— de la siguiente manera:

Se trata de unos folios diarios llamados “*al-yūrnālāt*”<sup>133</sup> o “*al-kāzīṭāt*”<sup>134</sup> [...] a través de los cuales la gente percibe toda la actualidad informativa tanto en el interior como en el exterior del Reino, aunque es probable que exista en ellos un sinfín de mentiras. No obstante, contienen noticias entretenidas que las personas desean conocer (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 115).

الورقات اليومية المسماة “بالجورنالات” أو “الكازيطات” [...]، يعرف الإنسان منها سائر الأخبار المتجددة، سواء كانت داخلية أو خارجية، أي داخل المملكة أو خارجها، وإن كان قد يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى، إلا أنها تظم أخبارا تتشوق نفس الإنسان إلى العلم بها.

Esta definición de la prensa, que podemos considerar como primera en la lengua árabe, hacía hincapié en dos aspectos principales. El primero consistía en el material (folios) y el segundo, en el conceptual (un medio para conocer la actualidad). A estos dos aspectos básicos se añadían dos características paradójicas que oscilaban entre tomar los contenidos muy en serio o tomarlos muy a la ligera. Después de esa breve definición, en el décimo tercer capítulo del mismo ensayo vino la ampliación de los conceptos anteriores:

Se trata de folios que se imprimen cada día, [...] se difunden por la ciudad y se venden a la gente. En estos periódicos, a todos los franceses les está permitido opinar, con total libertad, sobre la política del Estado, alabar o

---

<sup>133</sup> Arabización de la palabra francesa *journaux* (periódicos).

<sup>134</sup> Arabización de la palabra francesa *gazettes* (gacetas).

criticar lo que les parece bueno o malo, en virtud de los límites que establece la ley (al-Ṭaḥṭāwī 2011 [1834]: 192).

ورقات تطبع كل يوم، [...] وتنتشر في المدينة، وتباع لسائر الناس، [...] وهذه "الجورنالات"، مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول ما يخطر لها، وأن تستحسن وتستقبح ما تراه حسنا أو قبيحا، وأن تقول رأيها في تدبير الدولة، فلها حرية تامة، ما لم تضر بذلك، فإنه يحكم عليها وتطلب بين يدي القاضي.

Esta ampliación de la definición del concepto de prensa coincidía completamente con la situación de la producción periodística en Francia, pero dejaba mucho que desear respecto al desarrollo de la prensa en Egipto, tanto en el caso de la escrita en francés como de la redactada en árabe o en turco-otomano. De acuerdo con este fragmento, la prensa francesa elaborada en Francia era un campo de expresión abierto a todos los franceses y estaba totalmente basado en la libertad de expresión, mientras que en Egipto dicho campo estaba muy restringido y reservado, primero, a la élite francesa, y, luego, a la élite gobernante del Estado de M. ‘Alī. Estamos, entonces, ante tres realidades distintas respecto a la producción periodística entre la cultura francesa y la cultura árabe-egipcia-otomana. Al-Ṭaḥṭāwī era consciente de esa brecha en sus afirmaciones anteriores, razón por la cual advirtió al Estado de M. ‘Alī de que el modelo de prensa que se desarrollaba en Egipto y que se inspiraba en el modelo francés de *Courrier de l'Égypte* o de *La Décade Égyptienne* no tenía nada que ver con la prensa en París. Por consiguiente, el modelo de civilización producido por la Campaña de Napoleón en Egipto no se tenía que tomar como prototipo para desarrollar el país, sino que se debía basar en la transmisión del modelo establecido en París.

De todas maneras, lo dicho hasta aquí supone que, con este acontecimiento periodístico, asistimos a un fenómeno de transmisión y de redacción completamente nuevo. Este consiste en trasladar textos de acuerdo con dos mecanismos: o bien del manuscrito a la imprenta, o bien a través de la traducción. Sin embargo, la prensa estableció una nueva disciplina basada en todo tipo de transmisión, lo que abrió camino para abordar periódicamente en unas páginas diferentes temas políticos, económicos, científicos, sociales, literarios o religiosos.

Asimismo, apareció para establecer una nueva lengua inspirada en el espíritu de la época y que se llamaría, más tarde, “*lugat al-ŷarā'id*” (el lenguaje de los periódicos).

### 3.2. El bilingüismo en el periódico *al-Waqā'i' al-miṣriyya*

Tras la salida del ejército francés de Egipto en 1803, el país se quedó sin imprenta durante aproximadamente veinte años, hasta que en 1820 M. 'Alī estableció en El Cairo la Imprenta Būlāq. Con este acontecimiento, la vida cultural en Egipto cambió de forma radical, ya que a partir de entonces la técnica se puso al servicio de las letras. Al principio, dicha imprenta se creó para cubrir las necesidades del ejército egipcio respecto a su formación y a su información, con lo que seguía los mismos pasos que siguió la Imprenta del Ejército de Oriente durante la Campaña de Napoleón. Para que M. 'Alī sistematizara la relación entre él, como jefe de Estado, la administración y el ejército creó *al-Waqā'i'*. I. 'Abduh (1942: 67) nos informa de que este periódico fue publicado en cuatro páginas cuya longitud era de unos treinta y siete centímetros. Tenía dos columnas: en una figuraban temas redactados en turco-otomano y en otra, su traducción al árabe.

El hecho de que el turco-otomano ocupara la columna derecha de *al-Waqā'i'* implicó que el árabe se colocaba en un rango secundario en el Estado de M. 'Alī, en el cual Egipto gozaba de una cierta autonomía política respecto a la Sublime Puerta, pero no de una autonomía lingüística<sup>135</sup>. Además, la redacción en idioma árabe debía tolerar la traducción, de modo directo o indirecto, desde dos fuentes principales: la turco-otomana en los asuntos internos del Estado y la europea en los asuntos externos. Por lo tanto, *al-Waqā'i'* era el portavoz del aparato oficial respecto a la política interior y fuente de información de dicho aparato sobre

---

<sup>135</sup> En Egipto, tal vez se pudiera hablar de esa autonomía lingüística a partir de los años ochenta del siglo XIX, mientras que en el *Šām*, todavía provincia otomana, no empezó hasta principios del siglo XX, como consta en un documento oficial, que trataba sobre la nueva legislación de la prensa otomana, en el VII apdo. dedicado a especificar “la lengua de publicación de los periódicos” de manera libre. Es decir, que esa lengua podría ser el turco-otomano, el árabe, una lengua extranjera o cualquier otra lengua del Imperio otomano. Véase *Qānūn al-ṣiḥāfa al-umāniyya al-ŷadīd* [La nueva Ley de la prensa otomana] (1909: 4).

el exterior, sobre todo a partir del número XV. Por consiguiente, y —según el mismo ‘Abduh (1942: 82-83)— empezaron a publicarse diversas noticias externas sobre España, Inglaterra y sobre los enfrentamientos en Irlanda, etc. Sin embargo, era obvio que la mayoría de dichas noticias externas que trataban sobre temas políticos se traducían desde la prensa francesa. Frente a esa realidad, no sabemos exactamente qué pasaba con los textos que procedían del francés, del inglés o del italiano. Desconocemos si se traducía de estas lenguas al árabe y al turco-otomano o si se traducía a uno de estos idiomas que hacía de intermediario respecto al otro. Es muy difícil saber qué lengua hacía de intermediaria en aquella época. Además de los estudios escritos en árabe sobre la historia de la traducción y que hemos consultado hasta el momento ninguno trata el papel que desempeñó el turco-otomano en la transmisión de los textos. Por ejemplo, en la época moderna y contemporánea, ni J. al-Dīn al-Šayyāl, ni J. Tāyir, ni L. Zaytūnī, entre otros, han tratado en sus estudios sobre la traducción y la *nahḍa* el papel del idioma turco-otomano en la traducción al árabe, en tanto que lengua intermediaria o como fuente original, sobre todo en el ámbito periodístico desde los años treinta del siglo XIX hasta el inicio del periodo colonial británico en Egipto (1882). Lo que sí sabemos es cuál era la fuente original de la traducción: en gran medida, el francés, que había desempeñado un papel influyente con sus recursos léxicos y estilísticos en la lengua árabe, no solo en el ámbito de la prensa, sino también en el literario y en el científico. En un estudio de diecinueve obras culturales que trataban sobre la Europa de entre 1844 y 1900 y escritas por varios autores de diferentes regiones del mundo árabe, como Egipto, Levante y África del Norte, Newman afirma que:

This is a surprisingly low figure since authors primary focus was on the unfamiliar culture and technologies they witnessed and had to convey to their home readership. The overwhelming majority of the loanwords were French (70.1%), followed by Italian (21.5%), Spanish (4.1 %), which was restricted to Moroccan works, and English (3.8%). French dominance is

largely due to the fact that for most of the century it was viewed as the model of modernity by Muslim nations (Newman 2013: 477).

Estos números indican que la influencia del francés en el árabe no fue absoluta, pero sí significativa en comparación con la de otros idiomas europeos.

Continuando con el lado derecho que ocupaba el turco-otomano en *al-Waqā'i*, ese posicionamiento duró poco más de diez años, ya que el árabe se colocó a la derecha cuando al-Ṭaḥṭāwī fue nominado redactor jefe del periódico en 1842. Eso ocurrió inmediatamente después de su vuelta de la misión estudiantil y de la fundación de la *Madrasat al-ʿAlsun*. Esos acontecimientos que marcarían el futuro de la vida cultural y científica en Egipto jugaron un papel decisivo en que el árabe ocupase no solo la parte principal del periódico *al-Waqā'i*, sino también en el estatuto lingüístico del Estado de M. ʿAlī. Desde la institución política se buscaban traductores preparados para llevar a cabo el proyecto de traducción del que la prensa formaba parte. Además, el gobernador otomano sabía que tarde o temprano el árabe ganaría terreno al turco-otomano tras haber superado esa fase de alternancia interlingüística en diferentes ámbitos. Aun así, esos cambios prometedores de esa nueva generación que había completado su formación en París no habían durado lo suficiente como para marcar un destacado giro en la evolución de *al-Waqā'i*. En esta misma línea y —según Louis ʿAwad (1987: 406)— en seguida se tomaron unas medidas conservadoras respecto a la organización del periódico. El turco volvió a ocupar el lado derecho, mientras que el árabe ocupó el izquierdo. Además, en el periódico ya no se publicaba sobre temas literarios.

Con ello, esas medidas tomadas a finales del mandato de M. ʿAlī y durante los sucesivos mandatos de los pachás Ibrāhīm, ʿAbbās I y Saʿīd frenarían la innovación del periódico porque este procedimiento novedoso amenazaba la estabilidad gubernamental de Egipto. Por esa razón, el turco-otomano volvió a ocupar la posición principal, mientras que el árabe, y desde luego la traducción, se mantuvieron en una posición secundaria. Además, la

introducción de la literatura de origen árabe o traducida de otras lenguas entre las columnas del *al-Waqā'i* significaba la incorporación de una nueva conciencia generada por la opinión personal de los columnistas egipcios de entonces. De este modo, el periódico se volvió a publicar de forma tradicional para cubrir las actividades de los pachás y la labor administrativa de los divanes. Las lenguas de redacción seguían siendo el turco-otomano y el árabe. Según I. 'Abduh (1942: 111), la traducción se hacía de la primera a la segunda y, si se traducía de las lenguas europeas, el turco-otomano hacía de intermediario entre estas y el árabe. En este sentido, corresponde agregar que el movimiento de traducción no se había interrumpido del todo, ya que se hacía entre dos lenguas oficiales, el turco-otomano y el árabe, enfocando su interés en la comunicación entre el Estado y el pueblo. Por consiguiente, la traducción se había convertido en una cuestión interlingüística dentro de la provincia otomana de Egipto. Lo que sí se había interrumpido, en este caso, era el proceso general de la *nahḍa* basado en la traducción del francés al árabe del acervo cultural europeo y de la modernización de las ciencias realizada en Europa.

Este retroceso intelectual y traductor, debido a la política de dependencia respecto a la Sublime Puerta que seguían los tres pachás ya mencionados —y teniendo en cuenta que la política de esta institución era de precaución hacia Europa— culminó con el cierre de la *Madrasat al-Asun* y con el exilio de al-Ṭaḥṭāwī, su director y principal traductor, a Sudán en 1851. Esta paralización de la actividad traductora que influyó directamente en la vida cultural egipcia duró aproximadamente diez años y empezó a reanudarse con la llegada al poder del jedive Ismā'īl.

#### **4. El boom de la prensa en Egipto**

Durante el mandato del jedive Ismā'īl, caracterizado por una amplia apertura hacia Europa, especialmente hacia el París de la *belle époque*, se había introducido en la prensa egipcia, sobre todo la oficial, una serie de reformas tanto a nivel temático como a nivel de la

traducción. Por ejemplo, en *al-Waqā'i* se publicó de nuevo el capítulo literario y se añadieron nuevos capítulos de sumo interés. En este sentido, I. 'Abduh (1942: 136) afirmó que el periódico se volvió a publicar en varios números traduciendo de las lenguas europeas lo que los autores europeos trataban en sus libros sobre Egipto.

Eso ayudó a establecer una nueva conciencia social egipcia acerca de la imagen desarrollada en Europa sobre Egipto y sobre el Oriente árabe, en general, y, a reflexionar sobre el valor simbólico de esa imagen. Esas novedades no solo alcanzaron a *al-Waqā'i*, sino a toda la prensa que había entonces en Egipto. En este sentido, cabe recordar que el número de revistas y periódicos escritos en árabe o en otras lenguas era de alrededor de sesenta, ya que:

Ismā'īl autorizó la publicación de más de cuarenta medios de comunicación entre periódicos y revistas que se publicaban en Egipto en francés, italiano, griego e inglés. Asimismo, concedió apoyo económico a más de veinticinco periódicos, entre ellos cinco estatales, que se publicaban en árabe en El Cairo y en Alejandría ('Abduh 1942: 217).

منح إسماعيل عطفه لأكثر من أربعين صحيفة ومجلة تصدر في مصر بين فرنسية وإيطالية ويونانية وإنجليزية، كما أيد بيّره وماله أكثر من خمس وعشرين جريدة عربية تصدر في القاهرة والإسكندرية من بينها خمس صحف للدولة.

Sin embargo, la mayoría de esos periódicos y revistas no seguían una línea regular, tanto en la publicación como en su duración. Aun así, reflejaban claramente la introducción multitudinaria de la prensa extranjera y árabe en Egipto durante los años sesenta y setenta del siglo XIX. Por otra parte, la traducción recuperó la actividad cultural que se hacía entre diferentes idiomas de manera más abierta y libre, en comparación con el periodo anterior. Como resultado, la libertad de expresión establecida durante el mandato del jedive Ismā'īl implicaba la libertad de la traducción, la ampliación de sus campos de interés y la libre circulación de ideas entre Egipto y Europa. Todo el apoyo que prestaba Ismā'īl a la prensa árabe favoreció una emigración cultural masiva hacia El Cairo por parte de la élite cultural árabe procedente de varias provincias que se hallaban bajo el mandato otomano, como

Damasco y Beirut. Los miembros de esa élite buscaban continuar su actividad intelectual, censurada en sus lugares de origen a causa de la represión del sultán ‘Abd al-Ḥamīd II (g. 1876-1909), cuyas consecuencias describe Ismā‘īl Aḥmad Yāgī:

La tiranía de ‘Abd al-Ḥamīd II, observada especialmente en el ámbito de la prensa [...], tuvo como consecuencia el cierre de todos los periódicos en *Bilād al-Šām* excepto aquellos de tendencia islámica y que estaban lejos del panarabismo. Algunos de esos medios consideraban la historia otomana como secuela de la historia islámica [...]. Por otra parte, los trabajadores de ese sector se fugaron fuera del Estado otomano y se dirigieron hacia El Cairo (Aḥmad Yāgī, en al-Tamīmī 1990: 531).

كان من نتيجة الاستبداد الحميدي، وخاصة في ميدان الصحافة. . .، أن أغلقت جميع الصحف في بلاد الشام، ولم يبق منها سوى الصحف ذات التيار الإسلامي البعيد عن القومية العربية. بل ذهبت هذه الصحف إلى اعتبار التاريخ العثماني تنمة للتاريخ الإسلامي. . . ومن ناحية أخرى فقد أخذ العاملون في العمل الصحفي بالفرار إلى خارج الدولة العثمانية واللجوء إلى القاهرة.

Por lo tanto, los límites de la libertad de expresión en el Sultanato otomano se distinguían de una provincia árabe a otra. En la parte asiática, sobre todo en el *Šām*, la prensa que no fuera de tendencia islámica sería reprimida; mientras que en Egipto gozaba de libertad de opinión y de una cierta tolerancia ideológica. Este fenómeno de migración intelectual influiría en la vida periodística y cultural de Egipto, que se convertiría en el destino preferible para esas figuras. Asimismo, daría lugar a la aparición de todo tipo de revistas y periódicos estatales y privados para luchar no solo contra la política reprimida del Sultanato, sino también contra el protectorado británico y francés, tanto en Oriente como en el norte de África. Entre las figuras *šamies* activas en este campo y que actuaban como patrones intelectuales de la prensa<sup>136</sup>, destacaban las siguientes: Ibrāhīm al-Yāziyī, que creó la revista *al-Dīyyā* [La

---

<sup>136</sup> Hemos recogido la siguiente información de: M. ‘Abbūd 2014: 324, 325 y 344; de Ŷ. Zaydān 2013 [1911]: 1247 y 1475.

Claridad]; Ya‘qūb Ṣarrūf y Fāris Nimr, que crearon en Beirut la revista *al-Muqtaṭaf* [La Antología] y la trasladaron a El Cairo; Adīb Ishāq, que creó el periódico *Miṣr* [Egipto]; Farah Anṭūn, que creó la revista *al-Ŷāmi‘a* [La Liga]; Ŷurŷī Zaydān, que creó la revista *al-Hilāl* [El Creciente]; Naŷīb al-Ḥaddād, que fue redactor jefe del periódico *Lisān al-‘Arab fi Miṣr* [La Lengua de los Árabes en Egipto], etc. Todos estos medios fueron creados para llevar a cabo el movimiento de innovación cultural y lingüística a partir de la traducción desde las lenguas europeas. Y para difundir la conciencia religiosa, Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh crearon el periódico semanal *al-‘Urwa al-wuṭqā* [El Lazo indisoluble], y Rašīd Riḍā creó la revista *al-Manār* [El Faro].

A esas revistas y a esos periódicos procedentes del *šām* había que añadir otros medios egipcios de corriente innovadora, como<sup>137</sup> *al-Nahḍa al-Fikriyya* [La Nahḍa Intelectual] de Muḥammad Gallāb; *al-Maŷalla al-ŷadīda* [La Revista Nueva] de Salāma Mūsā; y *al-‘Uṣūr* [Las Épocas] de Ismā‘īl Maḗhar. Por otra parte, se fundaron otros medios para traducir el pensamiento occidental y dar a conocer su producción filosófica y literaria sin negar el acervo cultural árabe, como *al-Risāla* [La Epístola] de Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt; *al-Taḡāfa* [La Cultura] de A. Amīn, etc.

Asistimos entonces a una interactuación cultural entre la empresa intelectual *šamī* y egipcia puesta al servicio del gobierno jedival orientado hacia la civilización europea. En esta misma línea, sucesivos acontecimientos ocurrieron durante el mandato del jedive Tawfīq (1879-1892), en el cual tuvo lugar la Revolución de ‘Urābī (1879-1882), la ocupación británica (1882) y la pérdida de Sudán. Todo eso coincidió con la creación de la primera constitución otomana, adoptada en 1876 e inspirada en los modelos institucionales europeos de la época, introducidos en el Sultanato en plena fase de las *tanẓīmāt*. Estos hechos cambiaron

---

<sup>137</sup> Hemos recogido esta información de M. al-Kattānī 1982: 205-206.

prácticamente el presente y el devenir de Egipto, incluida la vida cultural, de acuerdo con la siguiente descripción de ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād:

Hemos crecido en un periodo que no permitía a ninguna escuela ejercer su dominación sobre las ideas de la juventud en todas las regiones de Egipto [...], porque se trataba de un periodo revuelto y perturbado [...]. Nuestra época era como la “Torre de Babel”, se construía y se reconstruía de un año a otro [...]. En la etapa de la Liga Islámica estábamos divididos a nivel doctrinal; igualmente divididos estábamos durante el periodo del *yihād* nacional y a lo largo de la innovación intelectual (al-‘Aqqād 2013: 16).

العصر الذي نشأنا فيه لا يسمح لمدرسة واحدة أن تطغى على أفكار الناشئة في كل بقعة من بقاع البلاد المصرية... لأنه كان عصرا مزيجا مضطربا... كان عصرنا "برج بابل" بينى ويعاد بناؤه بين عام وعام... كنا نعيش في عصر الجامعة الإسلامية على مذاهب، ونعيش في عصر الجهاد الوطني على مذاهب، ونعيش في عصر التجديد الفكري على مذاهب.

En estas palabras en las que el peso de la época cobraba un destacado protagonismo, al-‘Aqqād lamentaba la situación de la vida intelectual de su tiempo que se parecía a la Torre de Babel, símbolo de la diseminación de las lenguas y la dispersión de las ideas. Los intelectuales árabes estaban divididos entre conservadores, reformistas y liberales laicos. Se inspiraban en distintas épocas sin perspectiva de *ta‘āsur* (contemporaneidad), según la terminología de ‘Āiša ‘Abd al-Raḥmān<sup>138</sup>. Es decir, que estamos ante una misma generación de intelectuales que eran incapaces de crear vínculos culturales homogéneos para superar sus preocupaciones ideológicas. Cada corriente tenía sus periódicos o sus revistas, que funcionaban de portavoces y transmisores de sus ideas.

En vista de todo ese conflicto intelectual, todavía cabe contestar a la siguiente pregunta, ¿qué pasó con *al-Waqā‘i* antes de la ocupación colonial británica de Egipto? Primero, el árabe volvió a ser la lengua principal y el turco-otomano, la lengua de la traducción. Segundo, la

---

<sup>138</sup> Escritora egipcia (1913-1998) que publicaba sus obras con el seudónimo Bint al-Šāṭi’.

dirección del periódico estaba en manos de una nueva figura reformista de orientación claramente religiosa y muy distinta de las figuras directivas anteriores. Se trata del ulema Muḥammad ‘Abduh, que supo cómo aprovechar un periódico oficial para difundir su proyecto reformista, que giraba en torno a la búsqueda de la compatibilidad y la conciliación del islam con la civilización “moderna”. Así pues:

A partir del número 933, publicado el 9 de octubre de 1880 bajo la dirección del jeque Muḥammad ‘Abduh, *al-Waqā’i’ al-miṣriyya* se convirtió en un periódico oficial independiente en todos sus asuntos, y que se publicaba diariamente excepto los viernes (I. ‘Abduh 1942: 154).

أصبحت الوقائع المصرية ابتداء من العدد 933، الصادر في 9 أكتوبر 1880 برئاسة الشيخ محمد عبده جريدة رسمية يومية تصدر في كل يوم ما عدا يوم الجمعة. كما أنها استقلت بشؤونها جميعاً.

Partiendo de esa idea de conciliación, M. ‘Abduh aspiraba, a través del rango que ocupaba en *al-Waqā’i’*, a modificar progresivamente el estado en el cual se hallaba la *umma* dentro de los paradigmas generales del movimiento cultural de la *nahḍa*. Por una parte, su proyecto reformista encontraba apoyo por parte del sultán otomano y, por otra, fue recibido con una cierta desconfianza por parte del jedive de Egipto. El primero necesitaba una figura intelectual para difundir el panislamismo, ideología que adoptó la Sublime Puerta para llevar a cabo sus luchas contra las tribus árabes que combatían, bajo la bandera del panarabismo en la península arábiga durante la Primera Guerra Mundial, al lado de Gran Bretaña y Francia. El segundo creía que *al-Waqā’i’* necesitaba una figura intelectual moderada que supiera cómo influir en las masas manteniendo una relación de equilibrio entre el panislamismo y el panarabismo para defender los intereses de la *umma* egipcia. En ese marco, las columnas de *al-Waqā’i’* estaban repletas de opiniones críticas dirigidas a la situación degradante de la sociedad egipcia, cuya decadencia era fruto de la invasión cultural europea llegada a Egipto mediante la traducción o mediante la prensa que se publicaba en lenguas europeas. Eso no

significaba que M. ‘Abduh estuviera en contra de todo lo que provenía de Europa incluida la producción traductora. Al contrario: lo que deseaba era establecer un cierto orden, o más bien marcar un cierto ritmo en la recepción cuantitativa y cualitativa de la producción cultural europea introducida en Egipto. Incluso tradujo, en un momento dado, el libro de Herbert Spencer *Education: intellectual, moral and physical*, que trataba sobre la educación y el papel de la ética religiosa en la reforma social.

Frente a esa nueva dinámica, el periódico intentaba reaccionar a partir de su propia cultura árabe-otomana basada en la conciencia religiosa, como réplica a la producción traductora acumulada y procedente de fuentes culturales europeas. Por consiguiente, desde que M. ‘Abduh introdujo la conciencia religiosa en la prensa, asistimos a un gran debate entre dos ideologías distintas: la islámica y la laica. Pero sin olvidar que la traducción también fue parte de ese choque ideológico, ya que siempre había estado presente entre los fundamentos de la *nahḍa*. Había sido igualmente una herramienta eficaz para establecer canales de comunicación entre idiomas, personas y culturas. A continuación, trataremos el estado de la cuestión entre la traducción y la autoría en el ámbito periodístico y su papel en el tejido cultural de la *nahḍa*.

## **5. La prensa, entre la traducción y la autoría**

Durante el último tercio del siglo XIX, la traducción inauguró una nueva etapa de producción cultural que pretendía romper con el pragmatismo estatal y abrir nuevos horizontes para estar al servicio de las masas. Entre los factores que habían contribuido en esta transición, destacaron las escuelas, los periódicos y las revistas que contaron con la traducción para transmitir al lector árabe la actualidad política, científica, intelectual y literaria desarrollada en otras lenguas. En este sentido, y —según Sālim al-‘Īs (1999:216)— los periódicos y de forma especial las revistas dependían casi por completo de la traducción. Es por esta razón por la que la traducción amplificó la producción periodística que, a su vez, generó debates

entre las corrientes ideológicas liberales y conservadoras, tanto egipcias como *šamíes*. La polémica no solo concernía a las ideas, sino también alcanzó a la reforma de la lengua árabe en diferentes ámbitos. Por ejemplo, desde la perspectiva salafí, M. ‘Abduh hizo hincapié en dos cuestiones principales:

La primera consistía en liberar el pensamiento de la imitación y entender la religión según los *salaf* de la *umma* antes de la discordia [...]; la segunda estribaba en la reforma del estilo de la lengua árabe, tanto el utilizado en el discurso oficial de los divanes y de las oficinas del gobierno como el que los periódicos publicaban originalmente o traducido de otras lenguas (M. ‘Abduh, en Rašīd Riḍā 2006: 11).

الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف... أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجماً من لغات أخرى.

Por lo tanto, la tesis de M. ‘Abduh se centraba en liberarse de la imitación intelectual y entender la religión siguiendo los pasos de los *salaf* de la *umma* en sus tiempos de *unidad*<sup>139</sup>, para tratar con la civilización “moderna”. Y para conseguir ese objetivo, era imprescindible reformar la lengua. Se trataba de un tema que ya habían considerado otros intelectuales anteriores a ‘Abduh como al-Ṭaḥṭāwī en el periódico *al-Waqā’i* y en la revista *Rawḍat al-Madāris al-Miṣriyya* [El Prado de las Escuelas Egipcias]; o Aḥmad Fāris al-Šidyāq en el periódico *al-Īawā’ib* [Las Noticias], que se publicaba en Estambul. Asimismo, advertía a la élite intelectual de que procurara no caer en la dependencia de la traducción, sino tomarla como recurso para la innovación intelectual y lingüística. Eso era lo que se pretendía conseguir a finales del siglo XIX y a principios del XX, de acuerdo con la opinión de Ibrāhīm

---

<sup>139</sup> Como hemos mencionado en el apdo. 4 (IV cap. de la II pt.), M. ‘Abduh, igual que su maestro al-Afgānī, hacía un llamamiento a la unidad de la *umma* siguiendo la campaña promocionada por la Sublime Puerta para enfrentarse al panarabismo que apoyó a las potencias de la Entente durante la Primera Guerra Mundial a cambio de ayudar a los árabes a liberarse de los otomanos y a crear un amplio reino en la península arábiga.

al-Yāziyī, recogida de la introducción de su libro titulado *Lugat al-ḡarā'id*<sup>140</sup> [El lenguaje de los periódicos]:

Si te fijaras en los propios periódicos te darías cuenta que vivían una nueva etapa marcada por la retórica y la elocuencia de la expresión como se nota al comparar el estado de muchos títulos de hoy con el de todos los títulos de hace diez años o menos; y aquello se debe, sin lugar a duda, a la abundancia de la producción periodística (al-Yāziyī s. f: 2).

إذا تفقدت الجرائد نفسها وجدتها قد انتقلت إلى طور جديد من الفصاحة وجزالة التعبير، كما تبين ذلك من المقابلة بين حال الكثير من جرائدنا اليوم وما كانت عليه عامة الجرائد منذ نحو عشر سنوات أو دونها والفضل في ذلك ولا شك عائد إلى هذه الكثرة.

Estamos entonces ante una notable transición que tuvo lugar, según al-Yāziyī, en menos de diez años, y que afectó al lenguaje de los periódicos. Se trata de una redacción completamente nueva que se inspiraba en el espíritu político e intelectual de la época y que fue creada por los *šamies*, los egipcios y por la influencia de al-Afgānī, “guía intelectual” de toda una generación, tras su paso por Egipto entre 1871 y 1879. Esta emergente innovación de la redacción en árabe, inspirada en su entorno cultural, rompió con el estilo tradicional, basado en la prosa rimada, con las largas introducciones y conclusiones innecesarias. A los autores les interesaba el contenido más que la forma. Asimismo, hizo hincapié en el seguimiento de un estilo literario claro y directo como fundamento esencial de la retórica moderna. Sin embargo, el propio al-Yāziyī (s. f: 124) advertía, esta vez en la conclusión del libro citado anteriormente, a los autores que publicaban en los periódicos de que cuidaran la lengua. Consideraba que los periódicos eran como una escuela en la cual los lectores aprendían la

---

<sup>140</sup> La idea general de este libro es muy parecida a la del libro *Kanz al-ḥuffāz fī taḥḍībī al-alfāz* [La joya de los recitantes en el refinamiento de los vocablos] de Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Sikkīt (m. 858), editado por Louis Cheikho en 1926. Es un libro que apareció en el siglo IX, en plena actividad traductora, para poner orden en la lexicografía árabe, que se veía muy marcada por la influencia traductora del siríaco, del persa y del griego. Al-Yāziyī por su parte escribió su *Lugat al-ḡarā'id* [El lenguaje de los periódicos] para hacer frente a la gran oleada de vocablos que se transmitían al árabe mediante la prensa, la traducción y la literatura de viajes.

nueva lengua; asimismo, eran fuente de información de primera mano sobre las novedades políticas, comerciales, científicas o literarias. Efectivamente, los periódicos a finales del siglo XIX y a principios del XX desempeñaban un papel informativo fundamental y también se presentaban como espacio didáctico de aprendizaje lingüístico moderno.

De esa perspectiva de M. ‘Abduh —basada en la conciliación entre los valores islámicos y los valores de la ciencia moderna— y de la expectativa moderna y conservadora de al-Yāziyī —enfocada hacia la transición del lenguaje de los periódicos —, pasamos a un tema polémico generado por la traducción entre los intelectuales árabes. Se trata de la teoría de Darwin que estudia el origen de las especies y la evolución biológica, introducida por primera vez en la lengua árabe —según ‘Alī al-Muḥāfaẓa— por el intelectual laicista libanés Šiblī Šumayyil (m. 1917) a través de las traducciones que publicaba en la revista *al-Muqtaṭaf*, y, a través de la traducción del libro del filósofo alemán Ludwig Büchner (m. 1899) *Falsafat al-nuṣū’ wa-l-irtiḳā* [La filosofía de la evolución y el progreso], publicado en 1884. Esta traducción contaba con una introducción de 24 páginas en la cual Šumayyil defendía la importancia de las ciencias naturales y de la medicina más allá del conocimiento teológico y metafísico. A estas traducciones se enfrentaron —según el propio al-Muḥāfaẓa— muchos intelectuales árabes, tanto cristianos como musulmanes:

Así notamos que los intelectuales árabes recibieron por unanimidad las ciencias aplicadas modernas, pero se distinguieron en sus posiciones frente a las teorías científicas que las acompañaban, sobre todo aquellas que afectaban a sus creencias religiosas. Por eso, algunos de ellos creían en esas teorías y se pusieron a defenderlas y a difundirlas; otros las habían rechazado rotundamente y las consideraban como símbolo de incredulidad y ateísmo, mientras que otros no veían ninguna contradicción entre esas teorías y la religión, incluso procuraban conciliarlas (al-Muḥāfaẓa 1987: 243).

وهكذا نرى أن المفكرين العرب قد أجمعوا على الترحيب بالعلوم التطبيقية الحديثة، ولكنهم اختلفوا في مواقفهم من النظريات العلمية التي صاحبته، وخاصة تلك التي لها مساس

بمعتقداتهم الدينية. فمنهم من آمن بها وتولى الترويج لها والدفاع عنها، ومنهم من رأى فيها كفرا وإلحادا فاستنكرها ورفضها رفضا باتا، ومنهم من لم ير تناقضا بين هذه النظريات والدين وحاول التوفيق بينهما.

Ese tipo de teorías había dividido las filas de los intelectuales árabes. En este contexto, al-Muḥāfaza señalaba a algunos defensores cristianos de la teoría de Darwin, como A. Louis, profesor en la Facultad Evangélica Siria, la actual Universidad Americana de Beirut. Este fue muy criticado por Ŷīms Anas al-Amīr Kānī, director de la Escuela de Teología de Beirut, quien calificaba a Darwin de infiel y ateo.

Por su parte, los intelectuales musulmanes tenían una posición similar a la de los intelectuales cristianos. Por ejemplo, Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī publicó en 1884 una epístola de aproximadamente setenta páginas titulada *al-Radd ‘alā al-dahriyyīn* [Réplica a los materialistas], traducida del persa por el entonces muftí de Egipto M. ‘Abduh, con la ayuda de ‘Ārif Afandī, para rechazar de manera contundente la teoría darwiniana y para reaccionar contra el pensamiento materialista occidental antiislámico<sup>141</sup>. De ese modo, la autoría en lengua persa —traducida aquí al árabe— había encontrado su camino en la conciencia religiosa emergente en el ámbito cultural de la *nahḍa* para reaccionar frente a la producción traductológica acumulada cuya materia provenía de la cultura laica occidental. El peso intelectual de al-Afgānī animó a M. ‘Abduh a traducir desde el persa para defender la propia cultura en una época en que el pensamiento árabe-islámico de la *nahḍa* se dedicaba a revisar las primeras fuentes del islam recogidas durante el periodo de la “registrografía” cultural árabe. En efecto, estamos ante un choque cultural que implicaba dos procesos de traducción: primero, la traducción del francés al árabe de la teoría de Darwin; segundo, la traducción del

---

<sup>141</sup> En este contexto cabe destacar la réplica que publicó al-Afgānī en el *Journal des débats* el 18 de mayo de 1883 para desestimar algunas afirmaciones del intelectual francés Ernest Renan acerca del retraso y de la inferioridad de la cultura islámica, a las que se refirió en una conferencia titulada “L’islamisme et la science”, dictada en la Universidad de La Sorbona el 29 de marzo de 1883. Los textos tanto de Renan como de al-Afgānī están disponibles en: [http://journals.openedition.org/abstractairanica/30892]. [Consulta: el 26/03/2020].

persa al árabe para reaccionar contra esta traducción. De ahí, las traducciones del naturalista inglés empezaron a sembrar los primeros debates entre religión y ciencia en la cultura árabe contemporánea y dieron lugar a la retraducción de la teoría de Darwin y a la publicación directamente en árabe en este ámbito científico. En este contexto, destacaban la retraducción de *El origen de las especies* realizada por Ismā‘īl Maḏhar<sup>142</sup> en 1918 y los siguientes trabajos de Salāma Mūsa: *Naḏariyyat al-taṭawwur wa aṣl al-insān* (1928) [Teoría de la evolución y el origen del ser humano] y *al-Yawm wa-l-gad* (1929) [Hoy y mañana].

---

<sup>142</sup> Según Marwa Elshakry (2013: 273), este intelectual calificaba su tiempo de una “era de traducción” que se parecía a una época anterior en la que los traductores habían facilitado la transmisión de ideas de Occidente a Oriente, primero durante el periodo abasí, y luego, en dirección contraria durante el Renacimiento. Por consiguiente, el resurgimiento intelectual del pensamiento árabe significó restaurar esta circulación de las ideas para recuperar la estabilidad del pensamiento oriental.



**CAPÍTULO V:  
TRADUCCIÓN LITERARIA**

## 1. Características generales

La traducción literaria, a diferencia de la traducción científico-pragmática, había emprendido paulatinamente su trayectoria a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en un nuevo ambiente cultural. El gran volumen de la traducción administrativa y científica fue un factor que impidió a los traductores dedicarse a la traducción literaria. Además, la traducción científica, como hemos mencionado en el apartado 4 (tercer capítulo, segunda parte) —dedicado a la traducción científica y técnica— seguía un programa ya que, desde el principio, fue un proyecto de Estado, mientras que la traducción literaria no gozaba de ningún seguimiento oficial, sino que se limitaba, en ambos casos, a las iniciativas personales de las figuras de la *nahḍa*. Pero esa motivación personal contaba, en un principio, con el apoyo de la prensa como instrumento potente puesto al servicio de la traducción y de la difusión de las ideas, y que publicaba la producción literaria traducida al árabe. De ese modo, la literatura encontraba fácilmente su camino hacia el lector porque se había liberado de algunas restricciones atribuidas al canon estilístico y al mercado del libro en general. En este contexto, ‘Abd Allāl Ḥusayn (1948: 149) nos informa de que los autores y los traductores de la *nahḍa* debían poner a sus trabajos literarios y traductores títulos asonantes; si no, no tendrían ningún valor para el librero. Este procedía incluso a rechazar su puesta a la venta si no contaban con títulos rimados.

Si la poesía había sido durante muchos siglos el diván de los árabes, la escritura dramaturgica y narrativa, en sus significados contemporáneos, se convirtió gracias a la traducción en un factor revolucionario y novedoso en la historia de la literatura árabe. Por lo tanto, entendemos por traducción literaria la traslación al árabe de una serie de géneros literarios europeos como la novela, el cuento, el teatro, la poesía e incluso la crítica literaria.

Muy a menudo, los especialistas opinan que la traducción literaria es un campo que hay que tratar con mucha cautela porque el texto literario no solo trata de una serie de ideas, sino que se presenta como un tejido que aspira a reflejar varios puntos relacionados de manera directa

o indirecta con el mundo interior del autor. Por lo tanto, está al frente la intención de este, su estilo, su imaginación, su pasión, su realidad, su sueño, su ocupación y su preocupación, su época, su pasado, su presente, su futuro, su cultura y demás parámetros. En este contexto, y según Jacquemond:

La traduction littéraire s'oppose nettement à la traduction pragmatique: alors que celle-ci transforme très tôt le lexique y la stylistique arabes, celle-là apparaît plus tard, et fonctionnera longtemps sur un mode "ethnocentrique". Cette opposition correspond parfaitement au projet réformiste qui précède la colonisation, à savoir, rattraper le retard... sans faire de concession au niveau "spirituel", c'est-à-dire sur les plans moral et esthétique (Jacquemond 1997: 152).

En medio de estos elementos esenciales, el traductor literario debía actuar en la medida de lo posible para acortar distancias entre el texto fuente y la traducción. No obstante, ¿hasta qué punto esa traducción literaria que no gozaba de una tradición en el mundo árabe logró sentar sus bases y abrir camino a la introducción de nuevos géneros narrativos, poéticos y dramáticos en la literatura árabe contemporánea de la *nahḍa*? Antes de contestar a esta pregunta, cabe tratar brevemente cómo era el estado anterior de la prosa en la literatura árabe egipcia antes de tener las primeras traducciones de obras narrativas, sobre todo del francés al árabe.

Desde finales de la Edad Media hasta el siglo XIX, la prosa árabe se mantuvo fiel al estilo de la *Maqāma*, caracterizado por la artificialidad y dominado por el uso de la prosa rimada. Pero los jóvenes graduados en las escuelas modernas pensaron en conquistar un nuevo estilo, más próximo a los lectores de la época y capaz de llamar la atención de las masas para acceder a la nueva literatura procedente de Europa. En realidad, un nuevo estilo exigía un nuevo lenguaje que pudiera asumir una serie de factores: las particularidades de la retórica árabe y la influencia del nuevo ambiente generado por la modernidad europea a todos los niveles.

Todos estos factores eran decisivos para cultivar, poco a poco, diferentes estilos de cada campo basándose en las traducciones. En la época, los prosistas debían adquirir una cultura amplia y un estilo original, de acuerdo con el siguiente proceso peculiar del escritor y traductor literario Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt:

Conciliar entre la tradición resurgida y la modernidad generada; y escribir entre Oriente atrasado y Occidente avanzado hasta que el lector que está versado en lengua no asocie este estilo ni a las doctrinas de los árabes, ni a las de los europeos. Se trata de un estilo personal independiente caracterizado por la originalidad (al-Zayyāt 1985: 504-505).

التوفيق بين القديم المنبعث والحديث المتولد، والتأليف بين الشرق المتخلف والغرب المتطرف، حتى ليقرأهم القارئ البصير بمذاهب الكلام فلا يرجع أساليبيهم إلى مذهب من مذاهب العرب ولا إلى مذهب من مذاهب الفرنجة؛ إنما هي أساليب مستقلة تتسم بالشمسية وتمتاز بالأصالة.

En estas palabras, al-Zayyāt arroja luz sobre la peculiaridad estilística del periodo de la *nahḍa* que pretendía tener sus propios mecanismos intelectuales para marcar un antes y un después en la trayectoria cultural árabe. En medio de esta síntesis definitoria del concepto *nahḍa*, emergió una nueva conciencia distinguida por la búsqueda de originalidad y por evitar la imitación total del acervo cultural, tanto árabe como europeo. Una serie de novelas, cuentos, ensayos didácticos y de filosofía histórica y social, así como libros de viaje fueron traducidos o adaptados al árabe desde finales de los años sesenta del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX. En el siguiente cuadro se citan algunos ejemplos destacados recogidos en los trabajos de Tāyir (1945: 125-134) y de al-Zaytūnī (1994: 163-171) dedicados respectivamente a la historia del movimiento de traducción en Egipto y en el *Šām*:

Autor	Título en lengua fuente	Traductor	Título en árabe
François Fénelon	<i>-Les aventures de Télémaque</i>	Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī	<i>-Mawāqī' al-aflāk fī waqa'i' tilīmāk</i>
Gaston Maspero	<i>-Histoire des peuples de l'Orient</i>	Aḥmad Zakī	<i>-Tārīj al-Šu'ūb al-šarqiyya</i>
Henri de Castries	<i>-L'Islam: impression et étude</i>	Fathī Zaglūl Pácha	<i>-Al-Islām: Jawāṭir wa sawāniḥ</i>
Gustave Le Bon	<i>-La psychologie des foules</i>		<i>-Rūḥ al-iytimā'</i>
Jeremy Bentham	<i>-An Introduction to the Principles of Morals and Legislation</i>		<i>-Rūḥ al-šarā'i'</i>
Paul Leroy-Beaulieu	<i>-Précis d'économie politique</i>	Ḥāfiz Ibrāhīm y Maṭrān Jalīl Maṭrān	<i>-al-Mūyāz fī 'ilm al-iqtišād</i>
Victor Hugo	<i>-Les misérables</i>	Ḥāfiz Ibrāhīm	<i>-Al-Bu'asā'</i>
Pierre Corneille	<i>- Hernani</i>	Naḡīb al-Ḥaddād	<i>-Ḥamdān</i>

Jean-Baptiste		- <i>Le Cide</i>		- <i>Garām wa-ntiqām</i>
Poquelin, Molière		- <i>L'Avare</i>		- <i>al-Bajīl</i> (retraducida por Mārūn al-Naqqāš)
Alexandre Dumas		- <i>Les trois mousquetaires</i>	‘Afīfa al-Dimašqiyya	- <i>al-Fursān al-ṭalāṭa</i>
		- <i>Un voyage en Californie</i>	Niqūlā Rizq Allāh	- <i>al-Riḥla al-kālīfūrniyya</i>
		- <i>Les mille et un Fantômes</i>	Aḥmad Zakī	- <i>Alf jayāl wa jayāl</i>
		- <i>Madame aux camillas</i>		- <i>Mārgārīt</i>
François-René de Chateaubriand		- <i>Atala</i>	Ŷamīl Najla	- <i>Atālā</i>
Jules Verne		- <i>Le tour du monde en quatre-vingts jours</i>	Yūsuf Āṣāf	- <i>al-Ṭawāf ḥawla al-arḍ fī ṭamānīna yawman</i>
Alphonse Esquiros		- <i>L'Émile du XIXe siècle</i>	Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz	- <i>al-Tarbiyya al-istiqlāliyya</i>
Jean Racine		- <i>Andromaque</i>	Adīb Ishāq	- <i>Andromaque</i>
Jacques-Henrie de Saint-Pierre		- <i>Paul et Virginie</i>	Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī	- <i>Al-faḍīla</i>

François Coppée		<i>-Pour la couronne</i>		<i>-Fī sabīl al-Tāy</i>
Jean Baptiste		<i>Sous les tilleuls</i>		<i>Māyḍūlīn</i>
Alphonse Karr				
Edmond Rostand		<i>-Cyrano de Bergerac</i>		<i>-al-Šā'ir</i>
Alphonse de Lamartine		<i>-Raphaël</i>	Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt	<i>-Raphaël</i>
Johann Wolfgang Goethe		<i>-Les souffrances du jeune Werther</i>		<i>-Ālām Werther</i>

Todas estas obras, y otras más, constituirían los fundamentos esenciales de la narrativa moderna árabe. En efecto, la traducción literaria durante la *nahḍa* desempeñó un papel innovador desde el punto de vista estilístico, e introdujo en la literatura árabe el género novelístico. No obstante, estas primeras traducciones literarias, independientemente de su calidad, no eran traducciones propiamente dichas, sino que utilizaban el acto de traducir para reescribir obras narrativas propias de los mismos traductores, sobre todo en el caso de al-Ṭaḥṭāwī y aproximadamente medio siglo después en el caso de al-Manfalūṭī o de Hāfīz Ibrāhīm.

## 2. La apropiación de los textos originales

### 2.1. Al-Ṭaḥṭāwī

Como hemos visto anteriormente, con al-Ṭaḥṭāwī, la traducción iba más allá de la mera traslación convencional de un texto de una lengua a otra, de acuerdo con los parámetros socioculturales y lingüísticos que marcaban la operación traductora en su época. En la introducción a la traducción de *Les aventures de Télémaque* de Fénelon afirmó que:

Se me ocurrió moldearla [la novela] en un estilo que correspondiera al tono de la lengua árabe y en un canon literario diferente. Así, procedí a añadir al original temas árabes, entre ellos refranes y proverbios tanto en prosa como en poesía. Es decir, tejía la traducción siguiendo un método estilístico nuevo que se correspondía aproximadamente al original para que el texto de la traducción no fuera un mero paradigma del texto fuente (al-Ṭaḥṭāwī, en Fénelon 1870: 23).

خطر لي أن أفرغه في قالب يوافق مزاج العربية وأصيغه صياغة أخرى أدبية، وأضم إليه المناسبات العربية، وأضمنه الأمثال والحكم النثرية والنظمية. يعني أنسجه على منوال جديد وأسلوب به ينقص عن أصله ويزيد حتى لا يكون مجرد أنموذج لأصله.

¿Qué quedaba entonces del texto fuente? Además de ese proceso, asistimos a un estilo digresivo seguido en la traducción para captar la atención de un lector árabe todavía acostumbrado a “los temas árabes” (*al-munāsabāt al-‘arabiyya*), para que el texto transmitido contara con la recepción requerida. El traductor intentaba adaptar la novela de Fénelon a los rasgos culturales árabes como única manera de encontrarle un lugar entre los lectores. En este sentido, la traducción literaria se basaba en la creatividad como procedimiento estético al cual acudía el traductor para expresar las ideas percibidas del texto fuente. Ejercía un modelo de mediación cultural con el fin de integrar la cultura trasladada en la cultura receptora moldeándola en su propio canon cultural. Pero centraba su interés en el texto fuente sin prestar atención al contexto cultural en el cual se desarrolló este texto. Lo que limitaba su tarea como traductor, así como el papel de la traducción en el tejido cultural árabe.

Por consiguiente, podemos calificar la actitud de al-Ṭaḥṭāwī de apropiación puesta al servicio de la arabización, ya que se añadía al texto original “temas árabes”. Además, se trata de uno de los métodos que se seguían en la circulación de las ideas y en la construcción intercultural mediante el proceso de traducción literaria, todavía en su fase inicial, y, durante el proyecto cultural de la *nahḍa* árabe contemporánea. En realidad, al-Ṭaḥṭāwī seguía este método en su traducción para conseguir en la lengua meta el principal objetivo didáctico que Fénelon

perseguía, con éxito, desde una perspectiva política en *Les aventures de Télémaque*. El autor del texto fuente pretendía, mediante el relato de la vida de los pueblos y de los gobernantes, educar a Luis XV de Francia (g. 1715-1774), príncipe heredero del rey de Francia Luis XIV (g. 1643-1715). De la misma forma, el traductor pretendía desde su exilio en Sudán mandar a los gobernantes otomanos lecciones sobre el destino de los gobernantes de otros países del mundo que ejercían su poder sin respetar las reglas de la política.

Así pues, la traducción literaria se convirtió en un ejercicio ideológico que tomaba el hecho de traducir como herramienta para influir en el receptor. En este nivel, Meschonnic (1999:185) sostiene que “ce n’est plus la traduction qu’on voit, et le texte d’origine encore moins. C’est le traduire [...], c’est-à-dire sa situation et sa relation a une poétique, présente o absente”. En el mismo contexto, Marisa Siguan (2015: 516) afirma que “en el siglo XIX, la universalidad de la literatura se convierte en historia de literaturas nacionales que exponen las características intrínsecas de los pueblos que las producen, la traducción se apropia del autor sin ningún tipo de concesiones a su propia identidad, y la apropiación consiste en introducirlo en el propio canon nacional del traductor”. Entonces las traducciones en este caso solo tenían en cuenta el canon cultural de la lengua meta y jamás el de la lengua fuente.

## **2.2. Al-Manfalūṭī**

Como se aprecia en el cuadro anterior, al-Manfalūṭī era uno de los ejemplos más representativos de este fenómeno traductor del que habla Siguan. En la solapa de sus traducciones no figuraban los nombres de los autores originales: el propio traductor se había convertido en François Coppée, Alphonse Karr, Jacques-Henrie de Saint-Pierre, Edmond Rostand, etc. Estamos leyendo a al-Manfalūṭī y no a los autores originales. Es decir, que el traductor se había convertido en un nuevo autor gracias a su sensibilidad literaria; y la traducción en una nueva obra que, en gran medida, conseguía cortar cualquier vínculo con

los textos fuente. A eso se debe agregar que el traductor no dominaba el francés del cual traducía la mayoría de sus obras, ya que según Muḥammad ‘Alī Ibn Ŷihād:

Entre los libros [de al-Manfalūṭī], están los traducidos del francés sabiendo que él no dominaba esta lengua. Algunos compañeros suyos le traducían la historia de los textos al árabe y él se encargaba de redactarla en su propio estilo y la publicaba en su nombre (Ibn Ŷihād 2003: 240).

ومن بين كتبه ما هو مترجم عن الفرنسية، ولم يكن يحسنها، وإنما كان البعض العارفين بها يترجم له القصة إلى العربية، ويتولى هو وضعها بقلبه الإنشائي، وينشرها باسمه.

Estamos ante un caso particular que había influido con sus traducciones en varias generaciones de lectores y escritores, gracias a su innovación de la prosa árabe a la vez que conservaba las ideas y el estilo tradicionales. Por eso, el estudio de las traducciones de al-Manfalūṭī o de otros traductores de la *nahḍa* como al-Bustānī o Ḥāfiẓ Ibrāhīm debe prestar especial atención a los recursos lingüísticos y estilísticos utilizados para elaborar los textos de sus adaptaciones, en vez de centrarse solo en si el traductor ha sido fiel o no al texto fuente. Aquí recordamos las traducciones de Ibn al-Muqaffa‘ integradas en el canon de la literatura árabe clásica. También al-Manfalūṭī con su experiencia de secretario en diferentes cancillerías de Egipto —del mismo modo que Ibn al-Muqaffa‘ había ejercido el mismo oficio en diferentes divanes omeyas y abasíes— pudo influir en la innovación de la escritura en lengua árabe y, de ahí, en la innovación del imaginario colectivo de los hablantes de esta lengua. Por lo tanto, asistimos en ambos casos a la evolución del significado de la palabra “secretario”, que pasó a adquirir paulatinamente la connotación de traductor–autor hasta llegar a desempeñar la función de escritor.

Aparte de dedicarse a la traducción, al-Manfalūṭī se interesaba también por la lectura y la crítica de las traducciones de los clásicos realizadas en su época. En la introducción a la traducción al árabe de *Las cuartetos* de al-Jayyām realizada por Wadī‘ al-Bustānī subrayaba la importancia de esas traducciones para la lengua árabe:

¡Oh pequeño al-Bustānī! Agradezco el servicio que me rendiste y que rendiste a los hablantes de la lengua árabe al traducir poética y exitosamente estas *Cuartetas*. Llenaste un vacío en la lengua árabe igual que hizo al-Bustānī mayor al traducir la *Ilíada* de Homero (al-Manfalūṭī, en al-Bustānī, W. 1912: 7).

شكرت لك أيها البستاني الصغير نعمتك التي اسديتها لي وإلى أبناء الضاد عامة بترجمة  
هذه الرباعيات ترجمة شعرية بديعة سددت بها من اللغة العربية ثغرة قد سد مثلها من قبلك  
البستاني الكبير في ترجمة إلياذة هوميروس.

En estas palabras de al-Manfalūṭī se aprecia esta conciencia personal que mostraba ante las lagunas estilísticas y retóricas que vivía la lengua árabe en su época. Asimismo, destaca en ellas la belleza de la traducción de Wadī‘ al-Bustānī, que el propio al-Manfalūṭī situó en el mismo rango que la traducción de la *Ilíada* realizada por Sulaymān al-Bustānī. En efecto, la traducción jugó un papel estético para elevar el nivel estilístico del lenguaje árabe literario.

### 2.3. Wadī‘ y Sulaymān al-Bustānī

Estas traducciones, que formaban parte de las iniciativas de Wadī‘ y de Sulaymān al-Bustānī<sup>143</sup>, se elaboraron a través del inglés y del francés. Pese al gran esfuerzo de los traductores, este fenómeno intermediario indica que la traducción literaria hacia el árabe no dejó de depender de la mediación de otras lenguas europeas, igual que dependía en el periodo clásico de la mediación del siríaco y del persa para traducir del sánscrito y, sobre todo, del griego. Se trata de un ejemplo que representaba la cultura de los clásicos en árabe a través de las versiones inglesas, francesas o italianas. Se acudió a la mediación por falta de traductores

---

<sup>143</sup> Según M.<sup>a</sup> Isabel Lázaro Durán (1987: 318) los al-Bustānī ejercieron una considerable influencia en el marco socio-político y cultural de la Siria decimonónica y del Líbano posterior. Desde sus puestos eclesiásticos (es el caso del arzobispo ‘Abd Allāh al-Bustānī y de Monseñor Buṭrus al-Bustānī), hasta sus actividades culturales como traductores, periodistas, poetas, novelistas, lexicógrafos, lingüistas y profesores; y políticas (es el caso de Wadī‘, en Palestina; de Sa‘īd, en Egipto y de Sulaymān, en Estambul), esta familia no dejó de estar implicada en los avatares de su tiempo, con lo que contribuyó de forma innegable al renacimiento político y cultural siro-libanés e hizo trascender su aportación al vecino país de Egipto.

especializados en griego y en persa, por una parte, y, por otra, por la falta de centros académicos de estudios clásicos en el mundo árabe de entonces. En el marco literario, ese factor no permitiría al traductor árabe seguir un método especializado en la traducción y mucho menos le ayudaría a recrear el conocimiento humanístico y filosófico que abarcaban las obras de Homero o de al-Jayyām. Esa situación generó la reacción inmediata de varios traductores que se plantearon la retraducción, sobre todo de *Las Cuartetos* de al-Jayyām. Así pues, la traducción de Wadī‘ al-Bustānī realizada en 1912 fue seguida —según Ḥilmī Badīr (1991: 98)— por la traducción de dos traductores egipcios: primero la traducción del inglés de Muḥammad al-Sibā‘ī (1922), y luego la traducción del persa de Aḥmad Rāmī (1923)<sup>144</sup>; después, vino la traducción desde el persa del iraquí Ŷamīl Ṣidqī al-Zahāwī (1928). Estas traducciones y retraducciones, que se produjeron en el mismo marco sociocultural y dentro de la misma generación literaria, desempeñaron un papel de gran envergadura para introducir en la cultura literaria árabe los estudios comparados en los ámbitos de la literatura y de la traducción. Al mismo tiempo, dieron lugar a un conflicto abierto entre la traducción directa y la mediación de otras lenguas que duró hasta los años cincuenta del siglo XX. Ahora bien, la traducción de la *Ilíada* se produjo en un *décalage* de un siglo que exigía al equipo traductor de A. ‘Itmān amoldarse más al texto fuente, de acuerdo con las teorías de la traducción elaboradas a lo largo de la época contemporánea.

A continuación, dedicaremos los tres siguientes apartados a tratar, primero, el impacto que tuvo la traducción de la *Ilíada* en la literatura árabe comparando entre la traducción de S. al-Bustānī y la del equipo de A. ‘Itmān. Segundo, trataremos el fenómeno de la manipulación de los textos originales por parte de los traductores. Tercero, estudiaremos como caso práctico los pactos traductores establecidos en la introducción de la traducción de *Los miserables* de

---

<sup>144</sup> Esa versión alcanzó una gran reputación en el mundo árabe gracias a la clásica canción *Rubā‘iyyāt al-Jiyyām* cantada por Umm Kalṭūm.

Victor Hugo realizada por el poeta egipcio Ḥāfīz Ibrāhīm. Por último, analizaremos la traducción de Ḥāfīz como objeto de la crítica literaria y traductológica basándonos en las opiniones críticas de Ṭaha Ḥusayn, de Munīr al-Ba‘labakkī y de Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī.

### **3. La Literatura comparada y la traducción de la *Ilíada***

La trayectoria de la traducción de la *Ilíada* era completamente diferente de la de *Las Cuartetos* y de muchas otras traducciones literarias de la *nahḍa*. La traducción de S. al-Bustānī se había convertido en una traducción clásica dentro del marco literario árabe. En este sentido, había trascendido los límites de la traducción para colaborar participativa y activamente en inaugurar, en la cultura árabe, los primeros pasos de la historia de la literatura y de la literatura comparada. Era la única obra que había resistido cien años —desde 1904 hasta 2004— sin ser retraducida. En efecto, no fue hasta principios del siglo XXI cuando un equipo de traductores egipcios, dirigido por el profesor A. ‘Itmān, consiguió publicar una nueva traducción completa de la *Ilíada* directamente del griego. Este hecho denotó que la obra de Homero continuaba teniendo interés tanto en la traducción como en los estudios literarios. El mismo ‘Itmān —coordinador de la nueva traducción al árabe de la *Ilíada*— sostenía ( en Homero 2008: 18) que esta traducción fue fruto de aproximadamente cien años de experiencia científica acumulada por tres generaciones sucesivas de traductores.

Si queremos hacer una comparación general entre ambas traducciones, observamos que la de al-Bustānī se hizo en verso, aplicando estrictamente las normas métricas de la *qaṣīda* árabe clásica. El traductor dedicó en la introducción de su traducción un apartado titulado “*al-Nazm fī al-ta‘rīb*” (el verso en la arabización, pp. 89-94) en el que exponía las razones que le habían empujado a utilizar los diez primeros tipos de metro árabe, como método adecuado para transmitir al árabe los diferentes contextos en los que se desarrolló la *Ilíada* y los significados incluidos en sus versos. La del equipo egipcio, en cambio, se hizo en prosa poética, pero, en cualquier caso, ambas son fieles al estilo de la época en la que fueron elaboradas. La primera

no es de fácil accesibilidad para todo tipo de lector, mientras que la segunda, sí. Al-Bustānī se aferraba al metro árabe contando con su experiencia de poeta<sup>145</sup>; sin embargo, ese método dificultaba la llegada al significado original de los versos de la *Ilíada*, pese a los grandes esfuerzos del traductor, que hacía llamadas al pie de página en casi todas las páginas de su traducción. En este contexto, Ṭaha Ḥusayn opinaba en la introducción de una “tradaptación” de la *Ilíada* de unas trescientas páginas, realizada desde el inglés por la escritora y traductora libanesa ‘Anbara Salām al-Jālidī en 1974:

No era fácil leerla en árabe [...] debido a la extrañeza de los nombres de los dioses y héroes griegos y a su poco arraigo dentro de la poesía árabe. No obstante, la tentativa de al-Bustānī, que en paz descansa, era atrevida y prolífica ya que él era el primero en interesarse por este asunto y por llamar la atención de los árabes hacia la retórica griega. Más aún, esa traducción iba dirigida exclusivamente a la élite intelectual de alto nivel más que a los lectores de cultura media (Ḥusayn, T., en Homero 1974: 6).

لم تكن قراءتها في اللغة العربية أيسر. . . لغرابية أسماء الآلهة والأبطال، ولسوء موقعها في النظم العربي. وكانت خطوة البستاني رحمه الله جريئة خصبة مع ذلك، فهو أول من اهتم لهذا الأمر ولفت العرب إلى هذا النحو من آيات البيان اليوناني. وقد ظلت ترجمته مقصورة النفع على المثقفين الممتازين لا تتجاوزهم إلى أصحاب الثقافة المتوسطة.

En realidad, la obra traductológica de al-Bustānī era muy atrevida porque estaba inmersa en resucitar los recursos arcaicos de la poética y de la lengua árabe, usados indisolublemente por los poetas de los periodos de la *yāhiliyya*, omeya o abasí, como herramienta sólida capaz de soportar la traducción de la *Ilíada*. Por otra parte, tal vez hubiera pretendido contrarrestar el lenguaje literario innovador de su tiempo, modelado y derivado, en gran medida, de la *lugat al-yārā'id*. En este contexto, hemos de recordar que al-Bustānī conocía muy bien ese

---

<sup>145</sup> No obstante, la experiencia poética puesta al servicio de la traducción destacaba la veteranía de al-Bustānī como traductor más que como poeta, igual que “algunos de los mayores, como Lutero, Voss, Shlegel, tienen mucha más importancia como traductores que como poetas” (Benjamín 1996: 341).

lenguaje ya que publicaba con frecuencia en la revista *al-Īnān* [Los Jardines]. Por ello, aspiraba a situar su traducción en el contexto canónico-histórico, poético y lingüístico árabe-griego, lejos de las corrientes modernistas que empezaron a introducir, por primera vez en la cultura árabe, el verso libre (*al-ši'r al-ḥurr*), en detrimento del paradigma de la *qaṣīda* clásica. Incluso decidió, en un momento determinado, aprender nociones básicas del griego clásico para procurar resolver las dudas planteadas por la mediación traductológica de otras lenguas. Recibió clases particulares durante unos meses a manos de un padre jesuita:

Sabía que los padres jesuitas no se dedicaban a dar clases particulares fuera de sus escuelas. Tenía que convencer al profesor y contar con el permiso del director. Gracias a Dios, conseguí las dos cosas [...]. Mi profesor se puso a enseñarme los fundamentos de la lengua y a explicarme capítulos de la *Ilíada* [...]. Tras unos meses [...], me despedí de él con gratitud y permanecí un tiempo leyendo por mi cuenta; luego reanudé la arabización (al-Bustānī, en Homero 1904: 71).

وكنت أعلم أن الآباء اليسوعيين لا يسعهم التفرغ لإلقاء دروس خاصة خارج مدارسهم، فكان لابد إذا من رضا الأستاذ وإذن الرئيس، فوفقني الله إلى الحصول على الأمرين، ... وجعل أستاذي يلقنني أصول اللغة ويفسر لي فصولا من الإلياذة... وبعد أن قضيت معه أشهراً... فارقتة شاكراً وليثت مدة أجهد النفس بالمطالعة، ثم استأنفت التعريب.

Se da por sentado que este aprendizaje del griego basado en la traducción, método seguido en general por los Jesuitas en la enseñanza de los idiomas, le había servido bastante a al-Bustānī para continuar firmemente su tarea de arabización. Asimismo, le había valido de apoyo para liberarse de la dependencia total de la mediación de otras lenguas para traducir la *Ilíada*. Por otra parte, esta traducción —realizada según al-Bustānī en veinte años repartidos entre Bagdad, El Cairo, Damasco, Constantinopla, Europa y América— sería una de las obras de suma importancia, no solo para la generación de la *nahḍa* que se dedicaba a la reforma de la lengua árabe, sino también para los investigadores de la época contemporánea, especializados en estudios traductológicos, lingüísticos y literarios desde una perspectiva

comparada. De ese modo, la operación traductora sobrepasó las preocupaciones literarias de la *nahḍa*, de acuerdo con la siguiente afirmación de Sa‘īd ‘Allūš.

A partir de ahí, la traducción se había convertido en un momento de conciencia histórica que transgredía la misión del texto traducido dentro del contexto de la *nahḍa* y trascendía sus límites respecto a la producción nacional vinculándolo con una percepción cualitativa del mundo y del ser humano (‘Allūš 1987: 264).

والترجمة من ثمة، وعي باللحظة التاريخية، التي تتعدى المهمة النهضوية للنص المترجم، كما تتجاوز حدوده، في ملأ فراغ الإنتاج المحلي إلى ربطه بتصوير كافي للعالم والإنسان.

En cambio, la introducción de Aḥmad ‘Itmān constaba de 114 páginas en las que había tratado los principales antecedentes de su proyecto traductor de la *Ilíada*, entre ellos el valor trascendental de la traducción de al-Bustānī. Luego, consagró muchas páginas a explicar la historia de la *Ilíada*, la mitología griega, el método traductor seguido —basado en un texto homogéneo sin hacer llamadas al pie de página—, la recepción de la traducción en el ámbito intelectual árabe e internacional etc. Mientras tanto, la presentación de al-Bustānī constaba de aproximadamente 200 páginas dedicadas a la problemática de la literatura comparada que todavía desconcierta a los investigadores, sobre todo en lo referente a la relación de la literatura árabe antigua con la literatura griega; un tema que carecía de antecedentes en los estudios literarios árabes clásicos y en la actividad traductológica de los siglos IX y X. Asimismo, dedicó gran parte a la vida de Homero y a cómo fue recibida su obra en diferentes culturas del mundo. Por último, trató la relación de la *Ilíada* con las ciencias y las artes.

En ambas presentaciones—introducciones y “paratraducciones”<sup>146</sup>, los traductores procuraban ser congruentes con los objetivos que deseaban alcanzar. Hacían de la traducción, de una

---

<sup>146</sup> Según J. Yuste Frías (2015: 321), este término “proviene de Gérard Genette y de su noción de *paratexto*, ese segundo tipo de relación transtextual que hace referencia a todos los instrumentos, materiales y aparejos mediadores que ayudan al lector a apartarse frente a un texto editado”.

obra de la magnitud de la *Ilíada* un ámbito abierto para reproducir conocimiento en campos como la historia y crítica literaria, la historia de la lengua árabe, la propia historia de la *Ilíada*, los estudios comparados o la historia y la crítica de la traducción.

#### **4. Los traductores y la manipulación de los textos**

En consonancia con lo dicho anteriormente sobre las iniciativas personales tratadas en el apartado sobre “Traducción literaria”, la mayoría de los traductores eran poetas, prosistas o ensayistas que se esforzaban en la medida de sus posibilidades no solo en traducir, sino en dejar su huella ideológica y cultural en las obras literarias europeas traducidas del francés. En este sentido, y de acuerdo con Guillén (1985: 413), “difícil es concebir la existencia de una cultura sin cánones, autoridades e instrumentos de autoselección”. Al mismo tiempo, traducían para enriquecer su propia experiencia como futuros escritores y para sentar las primeras bases de su propia obra literaria. Siguieron este mecanismo hasta la tercera década del siglo XX, cuando empezó a aparecer la noción de autor en el mundo árabe. Ahora bien, eso no significa que el autor se hubiera liberado por completo de la influencia de otras literaturas transmitidas al árabe, sino que había conseguido no depender directamente del acto de traducir para escribir sus obras. De este modo, la autoría —según M. Foucault (2002 [1969]: 46-47)— establecía unos indicadores psicológicos necesarios para elaborar obras con “la intención del autor, la forma de su intelecto, el rigor de su pensamiento, los temas que le obsesionan, el proyecto que atraviesa su existencia y le da significación”.

Por consiguiente, los traductores eligieron esta forma de traducir escribiendo para encontrarse a sí mismos al entrar en contacto con nuevas formas narrativas. Entendían la traducción como acto cultural e intelectual, como medio fundamental para incorporarse a la cultura de su tiempo. Traducían o arabizaban en función de diferentes estrategias, sin perder de vista las circunstancias culturales y los acontecimientos políticos posteriores a la Primera Guerra Mundial. Elaboraban sus obras traducidas en función de su cultura receptiva y de

acuerdo con sus propias convicciones ideológicas. A eso se refería Muḥammad Ḥasan ‘Abd al-Ganī cuando decía que:

Puede ser que el traductor elija mutilar o suprimir o dejar de lado algunas expresiones mencionadas en el texto fuente por motivos personales, como, por ejemplo, evitar dañar los sentimientos de su gente al traducir injurias dirigidas a la religión o al profeta de esta religión o a su libro revelado [...]; o criticar las costumbres de la gente, sus tradiciones, su moral (‘Abd al-Ganī 1969: 57).

إن المترجم قد يلجأ إلى البتر والحذف وإهمال بعض العبارات المذكورة في الأصل لاعتبارات خاصة لديه، كأن لا يؤدي شعور قومه بترجمة مطاعن في الدين، أم في رسول هذا الدين، أم في الكتاب الذي نزل عليه [...]. أم في عادات القوم وتقاليدهم وأخلاقهم.

Esta actitud en la traducción obligaba a los traductores a tener en cuenta el gusto de la época en los textos de sus traducciones. Por eso, ejercían un tipo de autocensura religiosa y cultural sobre el proceso de traducción que iba desde la selección de los textos a traducir hasta la publicación de estos. Muchos creían que debían actuar de esa manera para que sus traducciones llegaran a los lectores, so pretexto de que estas chocaban con el canon sociocultural establecido. En cuanto a los motivos personales esgrimidos por ‘Abd al-Ganī, podían estar relacionados también con la siguiente afirmación de Ṭ. Ḥusayn, que se negaba a traducir un capítulo completo del libro de Gustave Le Bon *La psychologie de l'éducation*, optando por convertir el texto de la traducción en un espacio de “paratraducción”:

Hemos decidido no traducir este capítulo por dos razones: primero, porque no contenía ninguna novedad y solo trataba sobre lo que el autor había explicado antes, más de una vez, sobre la inutilidad del cambio de los programas si no se cambian los planes de aprendizaje. Segundo, abarcaba detalles del sistema educativo francés difíciles de entender para los orientales excepto si se les descifrara por completo y eso necesitaría un libro entero que tampoco sería útil o provechoso (Ṭ. Ḥusayn 2014 [1934]: 91).

أعرضنا عن ترجمة هذا الفصل لشينين: أحدهما انه لا يشمل على شيء جديد، فكل ما فيه هو ما سبق المؤلف إلى ذكره غير مرة من أن تغيير البرامج لا يفيد إلا إذا تغيرت المناهج،

الثاني أنه يشتمل على تفصيلات لنظام المدارس الفرنسية يصعب فهمها على الشرقيين إلا إذا فُصلت لهم تفصيلا تاما، وذلك يحتاج إلى كتاب برمته، غير أنه غير نافع ولا مفيد.

Efectivamente, el autor trató de abordar esos temas en su libro *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī miṣr* [El futuro de la cultura en Egipto] publicado en 1938, fecha en la cual empezó su actividad política en el marco del despegue de la construcción cultural en Egipto. En este sentido, fue uno de los impulsores de la fundación de la Universidad de Alejandría en 1938, cuando era inspector en el Ministerio de Cultura, y de la fundación de la Universidad de ‘Ayn Šams de El Cairo en 1950, cuando encabezaba ese mismo Ministerio.

Al mismo tiempo, este procedimiento de quitar, añadir, cambiar o recrear en la traducción es probable que tuviera como motivo, además de lo que hemos expuesto antes, el poco dominio del traductor de la lengua o de la cultura de las cuales traducía; en este caso, de la lengua y la cultura francesas. Y, posiblemente, la cuestión se complicaría cada vez que se traducía a través de una traducción realizada en otra lengua, o a través de un mediador ayudante. Sin embargo, había otros traductores, como al-Zayyāt, que procuraban que sus traducciones fueran idénticas y lo más fieles posible al texto fuente:

Yo traduzco al árabe el texto extranjero de manera literal y según su composición en la lengua fuente. Luego, lo adapto, de acuerdo con la originalidad del estilo árabe. Así coloco las palabras adelante o atrás sin suprimir, ni añadir. En una tercera fase, introduzco en el texto la intención del autor, su elección emocional de los vocablos apropiados y el uso de la metáfora correspondiente teniendo en cuenta la coherencia del discurso. No salgo de estas tres etapas hasta estar completamente seguro de que si el autor hubiera preferido escribir su novela o su poema en árabe lo habría hecho de este modo (al-Zayyāt, en al-Ŷazzār 1989: 127).

أنا أنقل من النص الأجنبي إلى العربية نقلا حرفيا على حسب نظمه في لغته، ثم أعود فأجريه على الأسلوب العربي الأصيل فأقدم وأؤخر دون أن أنقص أو أزيد، ثم أعود ثالثة فأفرغ في النص روح المؤلف وشعوره باللفظ الملائم والمجاز المطابق والنسق المنتظم، فلا أخرج من هذه المراحل الثلاث إلا وأنا على يقين جازم بأن المؤلف لو كان كتب قصته أو قصيدته باللغة العربية لما كتبها على غير هذه الصورة.

Este método experimental de al-Zayyāt procuraba en la medida de lo posible mantener el espíritu del texto fuente, hasta que —según Foucault (2002 [1969]: 175)— “texto y traducción constituyen el mismo conjunto enunciativo”. Asimismo, mostraba que las estrategias variaban de un traductor a otro según los objetivos subrayados por cada uno y según la variación de las obras literarias traducidas. Por esa razón, muchas traducciones habían sido objeto de mucha crítica positiva y negativa. Así pues, la traducción logró no solo la transmisión al árabe de obras literarias escritas en francés y que influirían, necesariamente, en la elaboración de la narrativa árabe de modo especial, sino que también abrió camino a los primeros pasos de la crítica literaria árabe. Habría que añadir que esas traducciones sentaron las primeras bases de la crítica de la traducción en los estudios traductológicos árabes en la época contemporánea.

A continuación, hemos elegido para tratar una de estas estrategias de traducción y de la crítica de esta la primera versión árabe de *Los miserables* de Víctor Hugo, realizada por el poeta egipcio Hāfīz Ibāhīm y publicada por primera vez en 1903.

Los motivos que nos han empujado a elegir esta obra consisten primero, en la importancia literaria de la misma respecto a la producción literaria de la época; segundo, en que se trata de un caso que representa, en gran medida, todo lo que hemos expuesto acerca de nuestra aproximación a los aspectos de la traducción literaria durante la *nahḍa*: adaptación, arabización, supresión, agregación, alteración, intertextualidad, etc.; tercero, en que es la primera traducción de *Los miserables* al árabe, a pesar de estar incompleta; y, por último, en que tiene una presentación–introducción de nueve páginas de suma importancia en las que Hāfīz hizo sus reflexiones acerca de la arabización y el papel que esta había desempeñado en la innovación y en el resurgimiento de la lengua árabe.

En esta introducción de la traducción–arabización de *Los miserables*, centraremos nuestro interés en la presentación de tres opiniones críticas realizadas acerca de ella: la primera, de

Munīr al-Ba‘labakkī; la segunda, de Ṭ. Ḥusayn; y la tercera, de Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī. El primero es el traductor libanés que tradujo al árabe *Los miserables*, por primera vez, de manera completa en 1955. Los dos últimos formaban parte de la misma generación literaria que Ḥāfiṣ Ibrāhīm. A continuación, presentaremos tanto las reflexiones del poeta–traductor como la crítica de al-Ba‘labakkī, de Ṭ. Ḥusayn y de al-Rāfi‘ī, seleccionando algunos textos de estos, que procederemos a traducir al castellano. Luego haremos un análisis comparativo de las cuatro reflexiones críticas y representativas acerca de la traducción al árabe de *Los miserables*.



**CAPÍTULO VI:  
EL TRADUCTOR Y LA CRÍTICA DE LA  
TRADUCCIÓN**

## 1. El caso de *Los miserables*

### 2.4. Presentación de Ḥāfiẓ Ibrāhīm

#### 1.2.1. Texto 1

##### Dedicatoria al maestro–imam<sup>147</sup>

“Eres realmente el refugio del miserable y el referente del desesperado. Este libro —que Dios te apoye— trata sobre la vida de los miserables y de los desgraciados. Su autor lo escribió para hacer un llamamiento a los responsables, le puso el título de *Los miserables* e hizo de él un espacio poético cuyas palabras reflejaban aquella sabiduría profunda: "la misericordia está por encima de la justicia".

Asumí su arabización por el parentesco que había entre mi vida y la vida de aquellos miserables. Lo adapté y lo resumí de manera relativa y creía que era oportuno presentárselo a usted a la espera de contar con su sensata opinión. Es cierto que aquello me brindaría tres satisfacciones: primero, su amistad me hace sentir muy honrado; segundo, la satisfacción personal y la alegría del cálamo por elevar aquel libro al hombre que entiende el valor de las palabras; tercero, el deseo de extender la relación entre la sabiduría occidental y la sabiduría oriental dedicando la obra del sabio occidental al sabio oriental” (Ḥāfiẓ Ibrāhīm, en Hugo 1903:2).

النص الأول

إهداء إلى الأستاذ الإمام

«إنك موئل البائس ومرجع اليائس، وهذا الكتاب —أيديك الله— قد ألم بعيش البائسين، وحياة اليائسين. وضعه صاحبه تذكرة لولاة الأمور، وسماه كتاب «البؤساء»، وجعله بيتًا لهذه الكلمة الجامعة، وتلك الحكمة البالغة: (الرحمة فوق العدل).

---

<sup>147</sup> Se refiere a M. ‘Abduh.

وقد عنيت بتعريبه لما بين عيشي وعيش أولئك البؤساء من صلة النسب، وتصرفت فيه بعض التصرف، واختصرت بعض الاختصار، ورأيت أن أرفعه إلى مقامك الأسنى ورأيك الأعلى، لأجمع في ذلك بين خلال ثلاث: أولاهما التيمن باسمك والتشرف بالانتماء إليك، وثانيهما ارتياح النفس وسرور اليراع برفع ذلك الكتاب إلى الرجل الذي يعرف مهر الكلام [...], وثالثهما امتداد الصلة بين الحكمة الغربية والحكمة الشرقية بإهداء ما وضعه حكيم المغرب إلى حكيم المشرق».

### 1.2.2. Texto 2

#### Acerca de la arabización

“Este es el libro de *Los miserables*, lo mejor que estuvo al alcance de la gente en esta época. Lo escribió su autor siendo miserable y lo arabizó su traductor siendo también un miserable. Así pues, el texto fuente y la arabización se presentaron en un aspecto idéntico al de una bella y su imagen en el espejo. Lo escribió el genio de los poetas de Occidente en su exilio, mientras lo arabizó el autor de estas líneas en plena desgracia. [...]. Si tuviera un cálamo hecho de los troncos de los árboles del paraíso y una página de los libros de Abraham y Moisés, ya que la retórica me habría venido por todas partes [...] y habría cogido de ella lo que necesitaba, no habría decidido arabizar este libro si no fuera porque estábamos unidos en el dolor y somos parecidos en la angustia [...]. Invoqué a la madre de las lenguas y procuré acomodarme entre esta damisela oriental y aquella muchacha occidental. Mi intención era establecer un vínculo familiar entre ambas jovencitas para ver cómo acabaría la retórica de los árabes y la de los franceses [...]. Hasta la actualidad, los hablantes árabes no han podido leer ninguna obra de este genio siendo ellos los más necesitados respecto al conocimiento de los secretos de la vida y de aquel pensamiento [...]. El destino quiso que la arabizara yo; le pedí a Dios ayuda y me ayudó; le solicité guiarme y me puso en el camino correcto. Las páginas que hoy tenéis a la vista, las arabicé en doce meses. Con ellas, pretendí recobrar aquel vínculo que cortó la traducción comercial entre nosotros y aquellos hombres que se dedicaron a arabizar, con maestría, la mitología de los antiguos [...].

Si te fijaras en el libro de *Kalīla wa Dimna*, ¿te imaginarías mientras disfrutabas de su estructura y de su estilo admirables que ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa’ lo hubiera arabizado del persa si no lo supieras previamente? Aquellas plumas que habían arabizado tanto eran muy agradecidas [...]. ¡Ay de esa lengua condenada a estar entre un extranjero que llamaba a enterrarla viva y un árabe que no dejaba de traicionarla!

¿Cómo es posible hablar actualmente de toda esta cantidad de sabios de la retórica árabe [...] sin que yo sepa distinguir entre cuál es la antigua y la nueva de estas flores, excepto algunos nombres contados? Apenas sé describir vocablos como palacio, máquina, o un invento cualquiera si no estuviera bajo la mirada de los árabes en aquella isla árida, o fuera alcanzado por su civilización durante el período del Estado andalusí.

¿Quién es el autor de *Los miserables*? ¿De qué fuente bebió? ¿En qué ambiente fue recibido para introducir en su lengua innumerables palabras, pese a sus opositores? [...]. ¿Acaso nuestros hombres, apoyados entre sí, no serían capaces de conseguir lo que aquel hombre consiguió solo?

¡Benditos sean sus vocablos, Dios mío! ¿Acaso es normal que en esta lengua se pueda designar al camello —aquel medio áspero para el transporte— con multitud de vocablos que llenan las páginas de los libros, mientras que apenas encontremos sinónimos para los buques a vapor y otros medios de locomoción eléctrica? [...].

¡Oh, reformistas! ¡Echad una mano a la lengua! ¡Mirad cuántas palabras persas introdujeron en ella vuestros antepasados! He aquí el libro de Dios delante de vosotros, en él se os permite lo que acabamos de rogaros. Gracias a Dios, las puertas de *al-ištiqāq* (la derivación) y de *al-naḥt* (la composición) están todavía abiertas; no les afectó lo que había afectado al tema del *iḥtihād* (el esfuerzo interpretativo)” (Ḥāfiẓ Ibrāhīm, en Hugo 1903:3-9).

## كلمة في التعريب

«هذا كتاب "البؤساء"، وهو خير ما أخرج للناس في هذا العهد. وضعه صاحبه وهو بئس، وعربه معربه وهو بئس، فجاء الأصل والتعريب كالحسناء وخیالها في المرأة. وضعه نابغة شعراء الغرب وهو في منفاه، وعربه كاتب هذه الأسطر وهو في بلواه. [...] ولو أن لي قلمًا من أعواد أشجار الجنة، وصحيفة من صحف إبراهيم وموسى، وقد تلتقتني البلاغة من كل جهة بفضلها، [...] وأخذت منها حاجتي، لما حدثتني النفس بتعريب ذلك الكتاب، لولا اتحادنا في الألم وتشابهنا في الشقاء [...] دعوت أم اللغات، وعملت على التوفيق بين هذه الغادة الشرقية وتلك الفتاة الغربية، عمدت إلى مد صلة النسب بين الغادتين التي انتهت إليهما بلاغة العرب وبلاغة الإفرنج، [...] ولم يقع للناطقين بالضاد حتى اليوم شيء من مؤلفات ذلك الحكيم، وهم أحوج الناس إلى معرفة أسرار الحياة والانتفاع بمثل ذلك الفكر، [...] وقد خار الله لي أن أعربه، فاستعنته فأعاني، واستهديته فهداني، وسلخت اثني عشر هلالًا في تعريب تلك الصفحات التي ترونها اليوم. وحاولت أن أصل بها تلك الرحم التي قطعها يد الترجمة التجارية بيننا وبين أولئك الرجال الذين تجردوا لتعريب أساطير الأولين فوقها قسطها من الإتقان، [...].

أرأيتك أيها الناظر في كتاب كليله ودمنة؟ أكان يقوم وأنت تذوق حلو تركيبه، وتستمرى لذة أسلوبه، أن عبد الله ابن المقفع قد عربه عن الفارسية، لو لم يصل خبر ذلك إليك؟ فسقيا لتلك الأقلام التي عربت [...] وواها لهذه اللغة التي أصبحت بين أعجمي ينادي بوأدها، وعربي يعمل على كيدها [...].

أيكون من أبناء اللسان العربي مثل من أرى اليوم من فحول البلاغة [...] وأنا لا أعرف من هذه الزهور قديمها وحديثها غير أسماء معدودات، ولا أكاد أجيد وصف قصر من القصور أو آلة من الآلات، ومخترع من المخترعات إلا ما وقع تحت أنظار العرب في تلك الجزيرة الجرداء، وما سمت إليه حضارتهم في عهد الدولة الأندلسية؟

أي رجل كان صاحب كتاب البؤساء، وأي غيث سقاه، وجو حواه حتى أدخل في لغته من الكلمات ما يخطئه العد، ووقف في وجوه المعارضين فيها [...] أوليس رجالنا بقادرين على أن يأتوا متساندين بمثل ما أتى به ذلك الرجل وهو وحيد؟ تباركت أسماؤك اللهم. . أيدعى البعير — وهو ذلك المركب الخشن- بهذه الأسماء التي تضيق عنها بطون الكتب وهذه مراكب البخار والكهرباء لا نكاد نجد لأسمائها مرادفا في هذه اللغة؟ [...].

فخذوا أيها القادرون على الإصلاح بيد اللغة، وانظروا كم أدخل فيها أبواكم الأولون من كلمة فارسية. وهذا كتاب الله بين أيديكم يأذن لكم بما ندعوكم إليه. وهذا باب الاشتقاق وباب النحت لا يزالان بحمد الله مفتوحين لم يصبهما ما أصاب باب الاجتهاد فادخلوا منهما آمنين».

## 2.5. Opinión crítica de Munīr al-Ba‘labakkī

### 2.5.1. Texto 1

“Es raro que encuentres hoy en día una persona árabe que no haya oído hablar de *Los miserables* de Víctor Hugo, o no haya leído alguno de sus resúmenes publicados en árabe en decenas ediciones, o la haya visto en la televisión. Desde que Ḥāfīz Ibrāhīm, el poeta "miserable" de Egipto, publicó algunos capítulos de la novela en dos pequeños volúmenes que no llegaron ni a la décima parte del texto fuente, el personaje eterno de Jean Valjean permanecía vivo en el imaginario de la juventud árabe generación tras generación [...]. De aquí podemos decir que *Los miserables* ha llegado a la pasión árabe y la ha despertado, creando así una nueva conciencia social de la que disfrutamos hoy día en la tierra de los árabes de extremo a extremo.

Es una lástima que la lectura de *Los miserables* por parte de las generaciones árabes sea incompleta y deficiente desde la época de Ḥāfīz Ibrāhīm hasta ahora, sin integrar su estructura única y sus apasionantes sentimientos. En cuanto al psicoanálisis de la obra, al aroma poético que cubre cada página del libro, al retrato artístico brillante que distinguía a Hugo, a los cuadros históricos diseminados en el interior de la obra, todo aquello fue arrasado y suprimido para que fuera posible comprimir dos mil quinientas páginas, de tamaño grande, en trescientas o en cuatrocientas páginas de tamaño pequeño y nada más. Todo ello porque ninguna pluma árabe se atrevió, pese a la gran actividad del movimiento de traducción, a traducir al árabe esta obra literaria eterna, de manera completa y sin distorsión” (al-Ba‘labakkī, en Hugo 1979: 5-6).

من النادر أن تجد إنسانا في العرب اليوم لم يسمع باسم «البؤساء» لفكتور هيغو أو لم يقرأ عنها، أو يطالع مختصرا من مختصراتها الكثيرة التي صدرت بالعربية في عشرات الطبعات، أو لم يشاهدها على الشاشة البيضاء. فمنذ أن أصدر شاعر مصر البائس، حافظ إبراهيم، بضعة فصول من الرواية في جزئين صغيرين لا يبلغان عشر الأصل، أو أقل من ذلك قليلا، وشخصية «جان فالجان» الخالدة حية في مخيلة الناشئة العربية جيلا بعد جيل، [...] ومن هنا كان في ميسورنا أن نقول

إن «البؤساء» خالطت الوجدان العربي وعملت على إيقاظه مسهمة في خلق الوعي الاجتماعي الجديد الذي ننعم به اليوم في أرض العرب من أقصاها إلى أقصاها.

ومن أسف أن يكون اطلاع الأجيال العربية على «البؤساء» منذ عهد حافظ إبراهيم حتى الساعة اطلاعا منقوصا مشوها، غير هيكلها المجرد، وأحداثها العاطفية المثيرة. أما التحليل النفسي، وأما العبير الشعري الذي يغلف كل صفحة من صفحات الكتاب، وأما التصوير الفني البارع الذي اشتهر به هيجو، وأما اللوحات التاريخية التي انتشرت في حنايا الأثر، فقد كتب على ذلك كله أن يسحق ويزاح من الطريق لكي يكون في الإمكان ضغط ألفين وخمسمئة صفحة من القطع الكبير في ثلاثمائة أو أربعمئة صفحة صغيرة ليس غير! ذلك لأن أيا من الأقلام العربية لم يجراً — برغم نشاط حركة الترجمة نشاطا متعاضداً — على أن ينقل إلى العربية هذا الأثر الأدبي الخالد نقلا كاملا لا حذف فيه ولا تشويه.

## 2.6. Opinión crítica de Ṭaha Ḥusayn

### 2.6.1. Texto 1

“Hoy no voy a hablar de Victor Hugo, ni tampoco del libro *Los miserables*, sino que voy a hablar de la traducción de Ḥāfīz. Como sabes, no es fácil ni sencillo hablar de este tema porque, para mí, Ḥāfīz es un amigo que ocupa un rango muy importante, igual que para todo egipcio que haya leído su pura poesía y su firme prosa [...].

Como Ḥāfīz ocupa estos dos rangos para mí, entonces no sería justo elogiarle o criticarle. Pero, a pesar de ello, es digno de homenajearle y de admirarle. No llegarás a leer en alguno de los libros que se publican en estos días un estilo tan denso, o encontrarás una estructura tan sólida, ni vocablos tan bien elegidos ni apropiados, de acuerdo con sus significados estables, como lo que estás leyendo en este volumen del libro *Los miserables*.

No estoy exagerando, pero tampoco de eso quiero hablar. Y, ¿qué quieres decir sobre un libro que apareció en este año y para esta generación, pero al leerlo, seguramente te darás cuenta de que no fue escrito en este año, ni destinado a esta generación?

¿Qué opinas de un libro que, apenas empiezas su lectura, te das cuenta de que se escribió en otra época? Efectivamente, se escribió cuando la lengua árabe era una lengua beduina [...] y todavía no había puesto el tejido de la civilización [...]. El libro describe con esta lengua

beduina sentimientos y significados procedentes de la civilización europea y que habían salido del alma de Victor Hugo. Se sirve del lenguaje de Ru'ba, de al-'Iyāy y de Dū al-Rimma<sup>148</sup> para describir las ideas de los escritores franceses del siglo XIX. [...]. Creo que sé leer en árabe un libro de la época contemporánea sin necesitar buscar en el diccionario, pero cuando me leyeron<sup>149</sup> *Los miserables*, me di cuenta de que "Dios es digno de compensar a los humildes<sup>150</sup>". Juro que, si no fuera por las explicaciones que Ḥāfīz presentó a los lectores, [al pie de página], no avanzaría en la lectura del libro sin esfuerzo y dificultad" (Ḥusayn, T. 1933: 83-84).

### النص الأول

لا أتحدث اليوم إذن عن فيكتور هوجو، ولا عن كتاب البؤساء، وإنما أتحدث عن حافظ وعن ترجمته لكتاب البؤساء. ولست أخفي عليك أن الحديث ليس بالسهل ولا باليسير، فإن لحافظ في نفسي مكانته العالية في نفس كل مصري قرأ شعره الجزل ونثره المتين، وله في نفسي مكانة خاصة هي مكانة الصديق [...].

لحافظ في نفسي هاتان المكانتان، فأنا متهم حين أثنى عليه، ومكره لنفسي حين أنقده. ومع ذلك فمن حق كتابه علي الثناء والإعجاب. فلست تقرأ في كتاب من هذه الكتب التي تصدر في هذه الأيام أسلوباً أمتن ولا تركيباً أرصن ولا لفظاً أحسن اختياراً وأشد ملاءمة لمعناه استقراراً في نصابه مما تقرأ في هذا الجزء من كتاب البؤساء.

ليس في ذلك شيء من الإسراف أو الغلو بل هو دون ما أريد أن أقول. وماذا تريد أن تقول في كتاب ظهر في هذه السنة ولهذا الجيل، إذا قرأته استيقنت أنه لم يكتب في هذه السنة ولا لهذا الجيل؟

ماذا تقول في كتاب لا تكاد تمضي في قراءته حتى تشعر بأنه إنما كُتِبَ في غير هذا العصر. كتب أيام كانت اللغة العربية بدوية [...] ولم ترتد حل الحضارة [...]. ثم هو يصف بهذه اللغة البدوية عواطف حضرية، ومعاني حضرية: عواطف ومعاني نشأت في أوروبا وفي نفس فيكتور هوجو، يصف بلغة روبة العجاج وذو الرمة خواطر الكتاب الفرنسيين في القرن التاسع عشر. [...] كنت أظنني أعرف العربية وأستطيع أن أقرأ فيها كتاباً ولا سيما من هذه الكتب المعاصرة، دون

---

<sup>148</sup> Dos grandes poetas omeyas del siglo VIII, conocidos por usar en sus poemas el metro *rayāz*. Véase: Ḥusayn, T. 1933: 84, nota 1 al pie de página.

<sup>149</sup> Recordamos que Ṭ. Ḥusayn perdió la vista a la edad de cuatro años.

<sup>150</sup> Dicho del profeta Muḥammad.

أن أحتاج إلى بحث في القاموس، فلما قرئ علي اليوساء عرفت أن من تواضع لله رفعه، وأقسم لولا هذا الشرح الذي تفضل به حافظ على القراء لما تقدمت في قراءة الكتاب إلا مع شيء غير قليل من المشقة والعناء.

## 2.6.2. Texto 2

“Pero no sé si eso es una ventaja o una desventaja. Puede ser que se trate de ambas cosas a la vez. Ventaja, porque Ḥāfīz fue consciente de su lenguaje [...] y se esforzó enormemente en seleccionar los vocablos anómalos y acomodarlos a los significados y sentimientos civilizados convencionales esforzándose, al máximo, para mantener la belleza antigua y el patrimonio beduino de nuestra lengua árabe [...].

Desventaja, porque todo es artificial y este procedimiento constituye una barrera entre el lector y la comprensión, por no contemplar el gusto de la época y por no ayudar a nuestro pueblo egipcio a entender las ideas y los sentimientos de Victor Hugo [...].

Agradezco a Ḥāfīz este lenguaje rebuscado porque refleja su enorme sufrimiento y esfuerzo, pero al mismo tiempo diría que todo eso no valía la pena. ¿Qué opinarías si te dijera que al leer el original en francés lo entendía sin dificultad y al leer la versión árabe la comprendía a regañadientes? [...]. Un escritor me dijo una vez: ¡No es de extrañar que uno afirme que es más fácil entender a Ibn al-Muqaffa‘ que a Ḥāfīz!” (Ḥusayn, T. 1933: 85).

### النص الثاني

ولكني لا أدري أمزية هذه أم نقيصة؟ ولعلها مزية ونقيصة في وقت واحد. مزية لأنها تدل على أن حافظا قد وعى لغته [...] وعلى أنه قد كد وعنى نفسه في تخير الألفاظ الشاردة وتقييدها وحسن الملاءمة بينها وبين هذه المعاني والعواطف الحضرية المألوفة، وعلى أنه حريص كل الحرص على أن يحتفظ للغتنا العربية بروائها القديم وجمالها البدوي التليد [...] ونقيصة لأنها تكلف، ولأنها عقبة تحول بين القارئ وبين الفهم، ولأنها لا تلائم روح العصر، ولأنها لا تعين على ما قصد إليه من نشر آراء فيكتور هيجو وإذاعة عواطفه بين شعبنا المصري. [...]

أحمد لحافظ هذه اللغة العربية الجزلة؛ لأنها تدل على عناء وجهد عظيمين، وأنكرها عليه لأنها تكاد تجعل هذا الجهد غير نافع وهذا العناء غير مفيد. وما رأيك في أنني أقرأ الأصل الفرنسي فأفهمه بلا عناء، وأقرأ ترجمته العربية فلا أفهمها إلا كارها؟ [...]

### 2.6.3. Texto 3

“Si quisiéramos comparar el texto fuente y la traducción, notaríamos una gran diferencia entre ambos poetas: el francés y el árabe. [...]. Haríamos a Ḥāfīz tres reproches: primero, el énfasis en el uso del vocabulario extraño; segundo, que omitiera por completo algunos textos; tercero, la distorsión que se distingue en estos textos unas veces de manera clara y otras no. [...]. Ahora bien, Ḥāfīz supo cómo superar todo eso. No es posible leer —no digo su traducción, sino su libro— sin haber aprendido algo” (Ḥusayn, T. 1933: 88).

#### النص الثالث

ولو أننا ذهبنا في المقابلة بين الأصل والترجمة لأظهرنا خلافا شديدا جدا بين الشاعرين: الفرنسي والعربي. [...] نأخذ حافظا بعيوب ثلاثة: الإسراف في اللفظ الغريب، والإعراض التام على بعض النصوص، والتشويه الذي يختلف قوة وضعفا لبعضها الآخر. [...] ولكن حافظا يستطيع أن يحتملها، فليس يمكن أن نقرأ لا أقول ترجمته، بل أقول كتابه دون أن نستفيد.

## 2.7. Opinión crítica de Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī

### 2.7.1. Texto 1

“La traducción de *Los miserables* es el pensamiento de un filósofo adherido a la pluma de un poeta inspirado en los márgenes de la retórica en el sentido amplio de la palabra. La traducción se realizó sin saber si de la poesía se trataba o de la prosa. La escritura adquirió un color claro y brillante como si estuviera iluminada por los primeros rayos del alba.

Ḥāfīz tradujo y puso el lenguaje entre su pensamiento y su lengua [...]. Por donde fuera, estaba entre lo fácil y lo difícil. Sin embargo, ocultaba en ocasiones y desvelaba en otras; gritaba y se extendía hacia el fondo dejando una fuerte resonancia. Aquello formaba parte de las características del lenguaje y de los fundamentos de la retórica, y, era normal que las palabras se hicieran ora intensas, ora suaves” (al-Rāfi‘ī 2002: 340).

#### النص الأول

وما البؤساء في ترجمته إلا فكر فيلسوف تعلق في قلم شاعر فانعطفت عليه حواشي البيان من كل نواحيه، وجاء ما تدري أشعرا من النثر أم نثرا من الشعر، وخرجت به الكتابة في لون من الصفاء والإشراق كأنما تتحل عليه أشعة الضحى. ترجم حافظ فوضع اللغة بين فكره ولسانه [...] فهو حيث كان في السهل وفي الصعب، غير أنه يستسر في موضع ويستعلن في موضع، ويجيش ويهدر ويتراعى في العمق فيدوي دويا [...] فذاك وضع من أوضاع اللغة ومذهب من مذاهب البلاغة، ولا بد أن يشتد القول ويلين.

### 2.7.2. Texto 2

“En su libro, la belleza estaba por todas partes y no se sabía si escribía formulando o retratando, como si no tradujera de una lengua a otra, sino de un pensamiento a otro [...].

Una de las características de Ḥāfīz era la claridad en el uso de los vocablos, igual que lo hacía Hugo al elegir sus significados; [...]. No obstante, verás que la versión árabe de *Los miserables* no tenía nada que ver con la traducción propiamente dicha, como si Hugo hubiera escrito este libro una vez y Ḥāfīz, dos veces. Primero, traducía del francés, luego ponía a prueba la expresión de manera fascinante y exagerada para tener después su obra traductora plagada de una retórica sólida. Por lo tanto, el libro salió así y su traductor mereció haber sido su propio autor en árabe: nadie podía negar que era de Ḥāfīz y solo de él” (al-Rāfī‘ī. 2002: 341).

### النص الثاني

ففي كل موضع من كتابه موضع روعة، حتى ما تدري أيكذب أم يصوغ أو يصور، وكأنه لا ينقل من لسان إلى لسان، بل من فكر إلى فكر [...].

ومن الخواص التي انفرد بها حافظ أنه ظاهر في صنعة ألفاظه ظهور هيجو في صنعة معانيه؛ [...] غير أنك في كتاب البؤساء ترى مع الترجمة صنعة غير الترجمة، وكأنما ألف هيجو هذا الكتاب مرة وألفه حافظ مرتين، إذ ينقل عن الفرنسية؛ ثم يفتن في التعبير عما ينقل، ثم يحكم الصنعة فيما يفتن، ثم يباليغ فيما يحكم، فأنت من كتابه في لغة الترجمة، ثم في بيان اللغة، ثم في قوة البيان، وبهذا خرج الكتاب وإن مترجمه لأحق به في العربية من مؤلفه، وجاء وما يستطيع أحد أن ينسى أنه لحافظ دون سواه.

En general, estos textos giran en torno a muchos temas que hemos tratado en los capítulos anteriores de esta investigación, como la relación entre la arabización y la traducción, la retórica y la traducción, el resurgimiento y la innovación de la lengua árabe, la traducción y la apropiación de los textos originales, y la tradición y la modernidad, entre otros. No obstante, su presencia aquí sirve para ilustrar nuestros planteamientos y para demostrar que la traducción en la *nahḍa*, pese a ser objeto de polémicas ramificadas, había abierto muchos caminos en campos científicos, literarios y traductológicos. Procedemos, a continuación, a analizar el pacto traductor de Ḥāfīz y las tres opiniones críticas de al-Ba‘labakkī, de T. Ḥusayn y de al-Rāfi‘ī.

### **3. El pacto traductor de Ḥāfīz**

Los textos seleccionados y traducidos al castellano son un caso práctico de traducción literaria y de sus consecuencias culturales y críticas en la generación de la *nahḍa* y en las generaciones posteriores. *Los miserables* es una novela que marcó el escenario literario universal desde la segunda mitad del siglo XIX. La traducción al árabe —solo los dos primeros volúmenes— del poeta egipcio Ḥāfīz Ibrāhīm fue la única que circulaba entre los lectores árabes durante más de medio siglo. En la introducción, el traductor manifestaba de manera aglutinada y en nueve páginas el motivo y las inquietudes que le empujaron a traducir esta obra, y sus reflexiones sobre la arabización y la traducción, así como sobre el autor y la miseria, sobre la lengua y la retórica, etc. Desde el principio, nos llamó la atención la forma de elaborar estos temas principales junto con otros subtemas en apartados independientes manteniendo el mismo tono expresivo.

Por ejemplo, la dedicatoria a su maestro M. ‘Abduh es un apartado independiente en el cual el poeta–traductor resaltó la figura del “maestro” y le dedicó su obra traductora como máxima autoridad intelectual en Egipto de principios del siglo XX. Lo consideraba un verdadero “refugio para el miserable y referente para el desesperado”. La referencia a M. ‘Abduh no se

podía considerar como un hecho arbitrario, sino como reconocimiento al jeque que apoyaba pragmática y verbalmente las iniciativas de los traductores durante la *nahḍa*. En este sentido, algunos críticos sostenían que Ḥāfīz, igual que al-Manfalūṭī, no dominaba el francés y que la traducción que hizo de *Los miserables* fue gracias a la ayuda de sus amigos y del mismo M. ‘Abduh. En este contexto, ‘Ādil ‘Abd al-Mun‘im postulaba que los conocimientos que tenía Ḥāfīz del francés no eran suficientes para llevar a cabo ese tipo de traducción y que:

Su profesor, el imam M. ‘Abduh, le recomendó traducir *Los miserables* y al mismo tiempo le ayudó a entender el texto francés y arabizarlo, ya que dominaba el francés tras su estancia en Francia junto con Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (‘Abd al-Mun‘im, en Hugo 2014: 9).

وأن رواية البؤساء قد دله عليها أستاذه الإمام محمد عبده، بل وسانده في فهم النص الفرنسي وساعده في تعريبها بعد أن كان الإمام قد ألم باللغة الفرنسية أثناء وجوده في فرنسا مع جمال الدين الأفغاني.

Dentro del mismo apartado, Ḥāfīz comentaba que el motivo principal que le empujó a traducir *Los miserables* era la identificación con Victor Hugo y con sus personajes miserables. Se trata, entonces, de una motivación personal, originada por la miseria compartida. Esa experiencia común se convirtió en una característica constante no solo en los traductores literarios de la *nahḍa*, sino en otros del siglo XIX obviamente en contextos traductores y culturales distintos. A ello se refería Baudelaire cuando tradujo a Poe: “On m’accuse, moi, d’imiter Edgar Poe! Savez-vous pourquoi j’ai patiemment traduit Poe? Parce qu’il me ressemblait” (en Oseki-Dépré 2009: 152). No se trataba, entonces, de convertir la traducción en una imitación del original, sino más bien de una identificación con las cuestiones tratadas en los textos originales, cuyas dimensiones eran universales, de acuerdo con el espíritu decimonónico.

Por otra parte, la miseria del traductor de la que hablaba el poeta egipcio no solo estaba relacionada con la identificación con los personajes de *Los miserables*, a través de un tipo de “textos espejo”, sino que también formaba parte de una miseria personal generada por las circunstancias del siglo y de crisis que vivía Egipto en todos los ámbitos. El poeta fue testigo de la caída del Imperio otomano y de la división de opiniones que había causado este acontecimiento respecto al futuro político de Egipto bajo el mandato británico. Se añadía a eso el fracaso de la Revolución social de A. ‘Urābī y la trayectoria tambaleante de la Revolución de S. Zaghlūl a causa de la represión colonial. A nivel cultural, el poeta del Nilo se veía muy afectado por la degradación en la que se encontraban la lengua árabe y la moral oriental en general, razón por la cual compuso su famosa *qaṣīda*, titulada *al-Luga al-‘arabiyya* [La lengua árabe] lamentando en términos lírico–dramáticos el estado en que se encontraba esa lengua. Su relación con el lenguaje fue marcada por un tipo de admiración y sacralización. Sostenía que el idioma árabe era capaz de expresarlo todo sin necesidad de salir de sus normas sintácticas o de sus recursos estilísticos y retóricos. Por todo eso, decidió traducir *Los miserables* para enfrentarse a la situación y para condenar la condición humana que se vivía en su época, igual que hizo Victor Hugo al protestar contra la injusticia social y política que hizo estallar las revueltas de París de 1832, afirmando en este contexto que:

Tant qu’il existera, par le fait des lois et des mœurs, une damnation sociale créant artificiellement, en pleine civilisation, des enfers, et compliquant d’une fatalité humaine la destinée qui est divine; tant que les trois problèmes du siècle, la dégradation de l’homme par le prolétariat, la déchéance de la femme par la faim, l’atrophie de l’enfant par la nuit, ne seront pas résolus; tant que, dans de certaines régions, l’asphyxie sociale sera possible; en d’autres termes, et à un point de vue plus étendu encore, tant qu’il y aura sur la terre ignorance et misère, des livres de la nature de celui-ci pourront ne pas être inutiles (Hugo 1862: 2).

Por consiguiente, con la traducción al árabe de *Los miserables* Ḥāfiẓ pretendía transmitir a la literatura árabe la injusticia universal del siglo XIX, que se había prolongado en todas

partes hasta el siglo XX. Allí radicaba la identificación del traductor “miserable” con los personajes extremadamente “miserables” de la novela de Victor Hugo.

Avanzando en nuestro análisis, destacamos también en este primer apartado el pacto traductor que el poeta–traductor estableció con el lector. Es un trato en el cual Ḥāfīz explicitó los límites de su traducción. En este sentido, resumía y adaptaba la obra original con el objetivo de “satisfacerse a sí mismo”, por un lado, y por otro, de “acercar la sabiduría occidental a la sabiduría oriental” a través de la traducción.

En el siguiente apartado dedicado a la arabización, el poeta–traductor hacía hincapié en la necesidad de innovar y reformar la lengua árabe utilizando unos recursos poéticos plagados de elementos intertextuales, paratextuales y retóricos inspirados en el estilo coránico y en la poesía árabe clásica. De hecho, ese procedimiento nos ha ocasionado una serie de dificultades para llevar a cabo la traducción de esos textos al castellano, que no tolera algunos recursos retóricos del árabe como *tikrār* (la redundancia), *iṭnāb* (extensión estilística), *saḡʿ* (prosa rimada) o de *al-maḡʿūl al-muṭlaq* (complemento absoluto). Aun así, hemos procurado, en la medida de lo posible, transmitir el espíritu del texto de Ḥāfīz, sabiendo que era inevitable la pérdida de algunos recursos poéticos y elocuentes que aportó el traductor en su introducción. No obstante, ¿hasta qué punto el poeta–traductor acertó en su proyecto innovador y reformista aferrándose al uso de los recursos lingüísticos y poéticos puramente clásicos?

En realidad, el poeta del Nilo, como reformista de la lengua, eligió traducir la novela de Victor Hugo para justificar que la lengua árabe era capaz de asumir la riquísima expresión literaria y la condición humana de la narrativa extranjera de la época. Al mismo tiempo, el traductor pretendía responder críticamente al tipo de traducción que se realizaba hacia el árabe en aquel entonces. Ḥāfīz la calificaba de “traducción comercial”, un factor que hizo que la traducción viviese sus peores tiempos por haber cortado el hilo que la vinculaba con el pasado “glorioso” del movimiento traductor que conoció la civilización árabe durante los siglos VIII y IX. Por esa razón, el poeta del Nilo reaccionó en contra de los traductores de su

tiempo, ya que creía que estos habían ocasionado una serie de perjuicios a la lengua árabe y habían hecho de ella una “extraña entre sus propios hablantes”. Según él, la alternativa para remediar esa situación degradante de la lengua consistía en seguir el método de traducir arabizando porque así se seguiría el camino correcto de la innovación y de la originalidad lingüística.

Sin embargo, si Ḥāfiẓ había expresado explícitamente su fascinación hacia la innovación que había logrado Victor Hugo en el caso de la lengua francesa pese a sus opositores, ¿por qué había sido incapaz de evitar caer, en varias ocasiones, en el uso del vocabulario arcaico? El poeta–traductor era consciente de eso porque a lo largo de su traducción procedía a introducir notas explicativas al pie de página. Con este planteamiento, creemos que tenía un objetivo principal tras la traducción de *Los miserables*: demostrar que la lengua árabe de su tiempo era capaz de adaptarse a cualquier situación comunicativa y expresiva siempre que el traductor supiera cómo hacer que el producto lingüístico extranjero entrara con naturalidad en el contexto lingüístico y cultural árabe. Es decir, saber adaptar los mecanismos y los recursos poéticos y retóricos de la lengua extranjera a los de la lengua árabe y no al revés. De este modo, el lector árabe llegaría, según el poeta–traductor, a disfrutar de las obras extranjeras en su propio idioma, y al mismo tiempo apreciarlas, como era el caso de *Kalīla wa Dimna*, traducida del persa al árabe por Ibn al-Muqaffa‘ en el siglo VIII.

En esta misma línea, creemos que Ḥāfiẓ había citado esa figura cultural clásica en la introducción de su traducción para advertir al lector de la importancia del regreso a la retórica del *salaf* literario y traductor y, con ello, buscar recursos que podrían ayudar a la lengua de la época a jugar su papel retórico, tanto en la literatura como en la traducción. Por consiguiente, el traductor debía actuar de ese modo para desarrollar armoniosamente su labor traductológica alrededor de la interculturalidad lingüística y de la cuestión de la identidad cultural en busca de un idioma representativo; ya que —según la afirmación de Micaela Muñoz (2008: 1)— “A language, any language, is a map, a cartography, a representation of

reality and an evolutionary device which has made the cultural identity of peoples possible with the best of its artistic and social expressions”.

Cabe señalar también que el traductor actuaba como mediador entre la lengua y la cultura de su tiempo y las de la época de los *salaf* para evitar caer en lo que Adonis llamó “*ṣadmat al-ḥadāṭa*” (el choque de la modernidad). Y, desde luego, para que su traducción asumiera la brecha cultural que solía haber entre culturas. Así procedería a buscar un idioma representativo para poder transmitir textos al árabe, en un marco teórico integracional del lenguaje y de la cultura, sin que el lector pensara en cómo eran los originales ni se sintiera extraño frente a la traducción. El propósito era, en consecuencia, que el lector aceptara fácilmente el producto integral e intercultural que se le era transmitido mediante el traductor. En este marco cartográfico de interculturalidad y traducción, David Katan (2015: 383) explica en un apartado titulado “Il continuum dello sviluppo interculturale” (El *continuum* del desarrollo intercultural) las fases principales de ese proceso traductor. Recoge sus elementos básicos en la siguiente tabla:

Fase	IDI <sup>151</sup>	DMIS <sup>152</sup>
Etnocentrica/ Monoculturale	Negazione	Negazione
	Polarizzazione	Difesa: Shock Culturale Ribaltamento
	Minimizzazione	Minimizzazione
Etnorelativa/ Interculturale	Accettazione	Accettazione
	Adattamento	Adattamento
		Integrazione

---

<sup>151</sup> Inventario de desarrollo intercultural.

<sup>152</sup> Modelo de desarrollo de la sensibilidad intercultural.

A partir de esta tabla, observamos que hay seis fases principales, mediadas por el choque cultural, que controlan el proceso de traducción intercultural: rechazo, defensa, minimización, aceptación, adaptación e integración. Las tres primeras representan el egocentrismo del Yo, de ahí el encierro en la propia cultura; mientras que las tres últimas representan la apertura hacia la cultura del Otro. Por consiguiente, podemos considerar el rechazo, la defensa y la minimización como una fase negativa impuesta por las peculiaridades resistentes de la propia cultura frente a las demás. Por otra parte, podemos considerar la aceptación, la adaptación y la integración como una fase positiva porque en ella las culturas empiezan a entreabrirse en el marco intercultural, como procedimiento para acelerar la traducción puesta al servicio de la interculturalidad. Esta teoría de fases se puede aplicar para entender el complejo tipo de arabización de la cual hablaba Ḥāfīz en el segundo apartado mencionado anteriormente.

#### **4. Análisis de las tres opiniones críticas**

Prosiguiendo nuestro análisis, las tres opiniones críticas de la traducción, que hemos citado antes habían tratado la versión árabe de *Los miserables* de Ḥāfīz Ibrāhīm desde diferentes perspectivas. Por lo tanto, era obvio que cada una desembocara en el campo crítico que le correspondía. Si empezamos por el traductor libanés Munīr al-Ba‘labakkī, veremos que su opinión era lógica y podía coincidir con la de otros traductores profesionales como él, ya que en los años cincuenta del siglo XX, en los que se publicó su traducción de *Los miserables*, empezaron a aparecer las primeras teorías de la traducción dentro del marco disciplinario de la lingüística y de las humanidades. No obstante, hizo caso omiso del pacto traductor que recogía Ḥāfīz Ibrāhīm en la introducción de su traducción y pasó a citar tres reproches a la primera versión en árabe de *Los miserables*. Primero, era “incompleta”; segundo, “deficiente”, y, por último, carecía de la “calidad expresiva” que caracterizaba a la obra

original. Aun así, coincidía con Ḥāfīz en que *Los miserables* “había llegado al sentimiento árabe y lo ha despertado participando en la creación de una nueva conciencia social”.

En cambio, la opinión crítica de Ṭ. Ḥusayn tomó por otro rumbo, aunque concordó con la de al-Ba‘labakkī en lo que se refería al atrevimiento de Ḥāfīz y al tamaño de su traducción, que no “llegaba a la décima parte del original”. Como crítico literario innovador y partidario de la sencillez del estilo y de la claridad del vocabulario, el autor de *Los días* lamentó la inutilidad del enorme esfuerzo que hizo Ḥāfīz rebuscando el vocabulario obsoleto y complejo para llevar a cabo “su libro y no su traducción”, inspirándose en una poética arcaica de cuya existencia dudaba el propio Ṭ. Ḥusayn en su libro *Fī al-šī‘r al-ŷāhilī* [La poesía de la *ŷāhiliyya*]. No obstante, en dicha traducción había resaltado un alto nivel estilístico que llegó a convertirla, en su tiempo, en una obra única por aparecer en una fase de crisis lingüística. Después, volvió a subrayar la inutilidad del uso del lenguaje antiguo para traducir los sentimientos de la civilización europea del siglo XIX. Para Ṭ. Ḥusayn, Ḥāfīz acertó en preservar la belleza y el patrimonio de la lengua árabe, pero exageró en usar los recursos lingüísticos artificiales. Este procedimiento sería un obstáculo para que el lector árabe comprendiese las ideas y los sentimientos que abarcaba la obra de Victor Hugo.

En cuanto a la opinión crítica de al-Rāfi‘ī, vemos que no distaba tanto, en algunos aspectos, de la de Ṭ. Ḥusayn, ya que ambos habían destacado la innovación del lenguaje que Ḥāfīz experimentó en su traducción. Pero eso no significa que las opiniones críticas de ambos fueran idénticas del todo. Al contrario, al-Rāfi‘ī—como crítico y poeta que pertenecía a la corriente clásica— no veía ningún inconveniente en que los recursos de Ḥāfīz fueran artificiales o arcaicos y se inspiraran en la retórica árabe antigua. Para él, el traductor procedía de tal manera porque las lenguas, por naturaleza, necesitaban aquel trato en determinadas circunstancias. Realzó en Ḥāfīz la poética de su prosa y su clara intención de elegir las palabras igual que Hugo elegía sus significados. Asimismo, alababa en él este distanciamiento del texto fuente para satisfacer las exigencias de la retórica árabe, pese a lo

que suponía esa operación de desviarse de los significados encerrados en la retórica de Hugo. Además, destacaba en él la traducción no solo de una lengua a otra, sino de un pensamiento a otro.

Recapitulando, las páginas de la introducción de Ḥāfiz Ibrāhīm incluían una serie de puntos de suma importancia y de aspecto completamente innovador, sin perder de vista los recursos retóricos tradicionales de la lengua árabe, respecto al movimiento traductor de la época que optaba por dejar de lado esos recursos para construir una nueva identidad lingüística capaz de representar el espíritu del siglo. Hemos de tener en cuenta cómo el poeta–traductor aprovechó la operación traductora para emitir sus planteamientos innovadores respecto a la lengua árabe, apoyándose en la tradición que se remontaba a los tiempos del “esplendor” cultural árabe. Desde esta perspectiva, Ḥāfiz pretendía poner orden en medio del caos lingüístico que marcó su tiempo. En primer lugar, desmintió la posición orientalista que calificaba la lengua árabe de agonizante e incapaz de responder a las nuevas necesidades. Luego hizo un llamamiento a los traductores a traducir arabizando, igual que lo hicieron los traductores antiguos para preservar la identidad lingüística y, desde luego, la identidad árabe-egipcia frente a las amenazas ideológicas del colonialismo.

Por último, cabe señalar que, si el poeta–traductor había incurrido en varias ocasiones en un estilo arcaico y artificial difícil de entender incluso para el propio Ṭ. Ḥusayn, es porque procuraba transmitir la obra de Victor Hugo, un texto completamente nuevo desde el punto de vista cultural y literario, utilizando los recursos del lenguaje tradicional árabe. Es aquí donde radica el trasfondo personal del poeta–traductor, que parecía interesarse más en su traducción y en su propia lengua que en la novela y en la lengua de Victor Hugo.

## **CONCLUSIONES**

## CONCLUSIONES

Antes de abordar las conclusiones de esta tesis, creemos que es conveniente verificar primero hasta qué punto hemos alcanzado los objetivos que nos habíamos planteado al principio de esta investigación. Asimismo, nos parece apropiado verificar la confirmación de las hipótesis de partida. Luego, pasaremos a sintetizar nuestras conclusiones en función de los objetivos alcanzados y de las hipótesis verificadas.

Como expusimos en la introducción, el objetivo principal de este trabajo consiste en el estudio analítico y crítico de los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe-islámico en sus fases clásica y moderna. Después hay una serie de objetivos específicos que representan el hilo conductor de las líneas generales de nuestra investigación. En este sentido, nos hemos centrado en diferentes propósitos. El primero consistía en esclarecer los rumbos del pensamiento árabe-islámico desde una perspectiva traductológica elaborada en el seno de la civilización árabe-islámica en los periodos clásico y moderno. Dichos rumbos concluyeron con la aparición de dos bandos ideológicos en la cultura árabe-islámica en ambas épocas. Por un lado, estaban los conservadores, que se apropiaron del legado de los predecesores, incluida la producción traductológica integrada en la “registrografía” cultural; y, por otro, se encontraban los moderados, que aspiraban a conquistar nuevos métodos de crear conocimiento independientemente de esa herencia tradicional y traductológica.

El segundo propósito era analizar el papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe clásico y moderno desde una perspectiva orientativa de los propios traductores. En este marco, el estudio de los paratextos elaborados por los traductores en sus traducciones reafirmó que se trataba de traducciones elaboradas de acuerdo con el espíritu de la época en la que se desarrollaron. Se aprecia en las figuras que hemos tratado tanto en el periodo clásico como en el moderno la presencia de la identidad cultural. Es un canon que controlaba, desde una perspectiva religiosa y lingüística, la elaboración de cualquier proyecto traductor cuyos autores fueran siríacos, persas, egipcios o *šamíes*.

Nuestro tercer objetivo era averiguar hasta qué punto el movimiento traductor hacia el árabe, basado en la mediación de otras lenguas, se convirtió en una corriente intelectual dentro del proyecto de construcción cultural elaborado en el periodo clásico, y, dentro del proyecto reformista desarrollado en la época moderna. Efectivamente la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos, antes de ser directa, se hacía a través de otras lenguas, como el siríaco y el persa en el periodo clásico, mientras que en el periodo moderno destacó el papel intermediario del francés y del turco-otomano para transmitir al árabe la modernización de las ciencias desarrolladas en Europa. Ahora bien, hemos de recordar que estos dos últimos idiomas funcionaron, a menudo, como originales en comparación con su papel intermediario. Este contacto entre lenguas generaría, obviamente, el contacto entre ideas, y, desde luego, entre personas procedentes de diferentes culturas para participar en los debates que se elaboraban alrededor de los proyectos de la traducción. En este contexto, cabe destacar el establecimiento de la institución califal de *Bayt al-Hikma* en Bagdad que acogía los debates entre los traductores siríacos y persas y los alfaquíes-autores de la “registrografía” cultural árabe. Asimismo, en El Cairo el pachá otomano M. ‘Alī creó la *Madrasat al-alsun*, una institución que compaginaba la enseñanza de las lenguas y la formación de los traductores. La diversidad cultural del perfil docente, representado por los jeques de al-Azhar, los estudiantes egipcios formados en Europa, los profesores franceses, sirios, turcos e italianos, también gestó los primeros debates intelectuales de carácter traductológico en el ámbito árabe-islámico contemporáneo.

El cuarto propósito era descifrar los límites entre la traducción y la arabización y en qué consiste la finalidad transmisora de cada operación. La traducción y la arabización eran durante la *nahḍa* dos operaciones paralelas muy parecidas, e incluso se cruzaban para participar en el proceso de transmisión del francés al árabe. Esta dualidad creada a raíz de la traducción generaría dos grupos de traductores: por un lado, los conservadores, que optaban por arabizar durante el proceso de la traducción para preservar la propia identidad y evitar la

dependencia de la traducción, así como cualquier deslizamiento hacia la occidentalización de la vida cultural; y, por otro, los moderados, que defendían la traducción propiamente dicha a partir de la arabización sin que esa fuese en ningún momento objeto de estudio para ellos. El debate entre los partidarios de la traducción y los partidarios de la arabización se concluyó dentro de los planteamientos generales del marco ideológico de la *nahḍa*. Además, ayudó a que tanto la traducción como la arabización pudiesen dar importantes pasos hacia adelante en el ámbito de la transmisión y a que se convirtieran más tarde en verdaderos impulsores para la fundación de las futuras academias de la lengua árabe. Efectivamente se crearon esas instituciones con el fin de normalizar el registro de la lengua árabe, por una parte, y, para sistematizar y organizar el acervo lingüístico obtenido gracias al movimiento de traducción durante la *nahḍa*, por otra.

Por último, el quinto objetivo era esclarecer la presencia de la cultura de los *salaf* en el desarrollo de ambos proyectos traductores. Evidentemente, durante los tres primeros siglos del califato abasí, que fue creador del proceso de la “registrografía” cultural, la idiosincrasia de los *salaf* pudo persistir frente a todos los sucesivos imperios que habían gobernado en el mundo árabe. Incluso logró mantener, hasta la actualidad, su constante influencia en la manera de ser de gran parte de los pueblos árabes. Es una cultura que supo cómo poner a su servicio, mediante filtros canónicos, el acervo intelectual y traductor clásico y moderno para después rechazarlo o abandonarlo, ya que inmediatamente dejaría de ser un elemento que pudiera aportar algo a una identidad árabe-islámica consolidada ya desde siglos.

Todos estos objetivos los hemos alcanzado en el cuerpo general de nuestra investigación. Algunos se han elaborado de manera clara y directa, como, por ejemplo, el tema de la mediación de otras lenguas, tratado en el segundo capítulo de la primera parte, o el tema que versa sobre los límites entre la traducción y la arabización, desarrollado en el segundo capítulo de la segunda parte. Otros objetivos se han abordado de modo general e indirecto, tanto en la primera parte de la tesis como en la segunda, como, por ejemplo, el tema principal

dedicado al análisis de los límites de la traducción en el tejido cultural árabe-islámico, o estudiar el papel de censura que el aparato cultural de los *salaf* ejerció sobre el desarrollo del pensamiento árabe-islámico y sobre el movimiento de traducción en el periodo clásico y moderno.

En cuanto a la hipótesis de partida —cuyo tema principal es considerar que el estudio analítico y crítico de la traducción y de la historia de la traducción puede aportar rasgos pertinentes para entender el tejido del pensamiento árabe-islámico en sus fases clásica y moderna bajo la autoridad cultural de los *salaf*— también ha sido confirmada en las dos partes principales de la tesis.

En el periodo clásico el movimiento de traducción hacia el árabe había marcado el proceso de la plasmación de la cultura árabe-islámica en la Alta Edad Media. Durante el proceso de la “registrografía” cultural árabe, que empezó hacia la segunda mitad del siglo VIII, los califas abasíes decidieron establecer por escrito el canon cultural que determinaría el pasado, el presente y el futuro de su Estado. Para conseguir dicho objetivo, se produjeron dos procesos de transmisión que cambiaron la vida cultural de la época. En primer lugar, se redactó una gran parte de recursos léxicos de la lengua árabe, lo que permitió transmitir —a través de las aportaciones de la voz beduina— una gran parte de la oralidad árabe preislámica que trataba sobre “los Días de los árabes”. Dentro del mismo proceso, se redactó la jurisprudencia y el hadiz para facilitar la interpretación del Corán. Y, en segundo lugar, se transmitió al árabe las ciencias de los antiguos para integrar la diversidad cultural del Estado del islam. Al principio, el proceso traductor, antes de ser directo, se desarrollaba a través de la mediación de otras lenguas entre el griego y el árabe, sobre todo el siríaco y el persa.

Dentro de ese círculo de intermediación lingüística y cultural, se urdió el tejido del pensamiento árabe-islámico, que no solo se contentó con conseguir los objetivos pragmáticos de la traducción, sino que también procedió a integrar todo aquello que dimanaba de otras culturas en el proyecto de construcción cultural. Se trata de una operación de aculturación de

gran envergadura que dio lugar a la aparición de las primeras teorías de la traducción establecidas por al-Ŷāhiz en el ámbito árabe-islámico. La finalidad de ese marco teórico consistía en valorar la producción traductora y advertir a los traductores de la época de que debían seguir una serie de condiciones para ejercer eficazmente su oficio. Asimismo, dio lugar a una gran controversia entre dos movimientos ideológicos que marcarían las fases posteriores del pensamiento árabe-islámico. Por un lado, estaba el dogma de los partidarios de los *salaf* o (predecesores), que decidieron apropiarse de la herencia cultural recopilada y redactada durante el periodo de la “registrografía” cultural; por otro, la idiosincrasia de los partidarios de los *jalaf* (sucesores), que optaron por trascender la doctrina salafí para conquistar nuevos métodos de adquirir el conocimiento. Creían que los eruditos de la cultura tradicional se centraron, al elaborar su proyecto cultural, en la transmisión de la cultura oral y de varios libros escritos en otras lenguas, sin tener en cuenta las grandes crisis políticas y espirituales del mundo clásico. Además, la mediación lingüística durante el proceso traductor del griego al árabe, pese a su innegable papel intercultural, fue un factor decisivo que llevó el pensamiento árabe-islámico a fluir, directa o indirectamente, entre la imitación y la dependencia durante muchos siglos.

Así pues, la traducción no solo fue un instrumento para responder a necesidades pragmáticas y científicas, sino también una herramienta sociocultural para integrar la diversidad cultural de la sociedad árabe-islámica del Estado abasí. Fue también un medio que permitía a los traductores recontextualizar los textos de las fuentes originales y apropiarse de ellos siguiendo un complejo proceso de transmisión y arabización exigido por los mecenas de la época. De ese modo, la traducción pasó de ser una mera operación de transmisión de palabras e ideas de una lengua a otra a convertirse en un movimiento de aculturación inédito en la historia de la traducción en el ámbito cultural árabe-islámico.

Como el Estado abasí se había convertido en un gran imperio, era necesario potenciar sus instituciones con la ciencia y el conocimiento, en tanto que medios, con la finalidad de

mantener su propia estabilidad y poder controlar los nuevos territorios conquistados. Entonces, el islam, como discurso político-religioso, junto con la ampliación de su imperio y la necesidad que tenían los musulmanes de conocer la ciencia y la filosofía de los antiguos, constituía el principal motivo e impulsor esencial de la transmisión al árabe de dicha ciencia. Eso sucedía cuando el árabe consiguió ser también la lengua oficial del Estado, tras la elaboración de sus componentes gramaticales, léxicos y sintácticos. Frente a esa nueva situación sociolingüística, las élites intelectuales que se convirtieron al islam o las que vivían bajo su bandera empezaron a observar un notable retroceso de sus lenguas maternas frente a la expansión del árabe. Asimismo, se dieron cuenta de que sus propias señas de identidad se perdían escalonadamente. Por eso, decidieron dedicarse a la traducción para recuperar y reivindicar, de manera implícita, los valores identitarios integrantes de su patrimonio cultural preislámico. El persa ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa‘ y el siríaco Ḥunayn Ibn Ishāq eran dos ejemplos destacados de esa experiencia traductora. El primero traducía del persa al árabe la filosofía griega y la literatura persa; el segundo traducía al árabe la filosofía y la medicina desde el griego o desde el siríaco, y, al mismo tiempo, supervisaba las traducciones realizadas por los miembros de su equipo traductor. Ambas figuras llegaron a marcar, con sus métodos traductores, a toda una generación de traductores en sus respectivos entornos árabe-persa y árabe-siríaco. Además, crearon con sus traducciones la cultura del *adab*, que influiría en la prosa árabe literaria y científica en el marco de la educación de los secretarios, gobernantes, filósofos y científicos, y a los propios traductores.

En efecto, durante el periodo clásico la producción traductora acumulada en diferentes ámbitos se integraría paulatinamente en la “registrografía” jurisprudencial y lingüística de la cultura de los *salaf*. En este contexto, las traducciones realizadas se sometieron a un proceso de reproducción para arabizarlas e islamizarlas con la finalidad de completar los arquetipos culturales que guiarían constantemente el devenir del pensamiento árabe-islámico. Así pues, la traducción de las ciencias de los antiguos se sometió a un doble proceso de adaptación.

Por una parte, fue cristianizada por los traductores siríacos nestorianos y, por otra, fue islamizada —a partir de esta cristianización— gracias al control de la demanda traductora que el mecenazgo abasí ejercía sobre cualquier proyecto de traducción. En algunas épocas esta apropiación cultural tuvo que hacer frente a supuestos fenómenos de saqueo, de omisión o de quema de las fuentes originales en el marco de los conflictos culturales e ideológicos del mundo clásico. Tras estos procesos de cristianización y de islamización, llegaron procesos de europeización y de arabización. Y, en medio de esta dinámica, se deduce que una cultura podía traducirse a sí misma sin darse cuenta de que ella misma ya había sido objeto de traducción en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias. En este caso, es posible que una de esas culturas llegase a traducir lo que fue ella misma, en un tiempo determinado, bajo la sombra de otra cultura. Podría reproducir la propia imagen cultural plasmada entre los paradigmas culturales de otras civilizaciones que lideraron significativos proyectos de traducción. Podría, en definitiva, recuperar unos rasgos identitarios que ya había perdido o que simplemente había dejado de manifestar debido a las metamorfosis de su estado de ser y del modo de pensar de su gente.

En la segunda parte de la tesis, que trata sobre los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe moderno, se aprecia cómo el movimiento de traducción asociado al movimiento de la *nahḍa* cultural se convirtió, por su parte, en un proyecto intelectual. Sus primeros indicios tuvieron lugar en Egipto a partir de la tercera década del siglo XIX, cuando se adquirió conciencia del supuesto retroceso de la cultura árabe en el país, bajo la dominación otomana y, de la necesidad de salir de esa situación a través de la traducción de la modernidad científica y literaria desarrolladas en Europa. A lo largo de esta fase, procuramos analizar el papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe de la *nahḍa* y hemos conseguido alcanzar los límites de este rol.

Desde la Campaña de Napoleón Bonaparte, Egipto, considerado todavía como provincia otomana, empezó a vivir profundos cambios en todos los niveles porque había en el país una

verdadera voluntad de innovar para conseguir lo mejor respecto al desarrollo científico, artístico y literario, utilizando para ello los métodos que se consideraban óptimos. No obstante, esa voluntad de innovación no vino de la nada; tampoco podemos considerar la Campaña francesa como impulsor principal del proyecto de la *nahḍa*. Al contrario, todo ocurrió gracias a la coincidencia de una serie de factores internos y externos que azotaban al Imperio otomano desde finales del siglo XVIII. En esa época la superioridad militar y científico-tecnológica de Europa constituía un auténtico desafío para el Imperio. Para superar ese reto, la Sublime Puerta decidió llevar a cabo una serie de reformas generales inspiradas en los modelos europeos. Del mismo modo, las provincias del Imperio emprendieron reformas, de acuerdo con sus peculiaridades socioculturales. Por eso, encontramos esas dos tendencias reformistas: desde Estambul se hablaba de reformas denominadas *tanzīmāt* y desde El Cairo, de otras llamadas *işlāḥāt*. Estas dos tendencias aparentemente sinonímicas gracias al amplio campo lingüístico interferencial entre el turco-otomano y el árabe dio lugar a la aparición de dos movimientos occidentalistas: el occidentalismo turco-otomano y el occidentalismo árabe. Partiendo de la idea que la cultura europea no era más que la síntesis del desarrollo humanístico de las ciencias, ambas corrientes decidieron —a través de la literatura de viaje, de la traducción o del envío de misiones estudiantiles— transmitir el conocimiento innovador de Occidente al Oriente árabe-otomano. En este sentido y —según la hipótesis de Gül Isik Alkaç (2006: 91)— para el reformismo otomano la civilización occidental no era necesariamente particular de la sociedad europea, sino que era consecuencia de la evolución universal de las ciencias, independientemente de la evolución social. Por ello, se suponía que su adopción no conllevaría para la sociedad otomana un cambio profundo. No obstante, el acervo cultural occidental transmitido a Oriente a menudo se convertía en una mercancía cultural de consumo directo, sin prestar atención a los cambios sociopolíticos e ideológicos llevados a cabo por el movimiento de la Ilustración en Europa.

Así pues, los intelectuales egipcios, junto con la institución política de M. ‘Alī, tomaron la decisión de traducir el pensamiento europeo desde el francés y luego aprovechar los frutos de este pensamiento para encaminarse hacia la modernidad de Egipto. Efectivamente, es lo que se hizo siguiendo varias estrategias que planteaban una serie de interrogantes: primero, ¿cómo podría la traducción desempeñar el papel de enriquecer y reconstruir la propia cultura?; segundo, ¿qué se traduciría y qué no?; tercero, ¿de qué capacidad dispondría la lengua árabe para asumir los nuevos vocablos y las nuevas ideas sobre todo a nivel científico? Todas esas preguntas desvincularon el proyecto reformista egipcio del proyecto reformista turco-otomano. Asimismo, llevaron a largas polémicas y a verdaderas discrepancias entre los propios intelectuales de la *nahḍa*, por un lado, y, entre estos y los jeques de *al-Azhar*, por otro. Había, por lo tanto, dos posiciones: una hablaba de la traducción propiamente dicha, mientras que la otra trataba de la traducción en tanto que arabización. Sin embargo, estos debates generados por las estrategias traductológicas que seguir acabaron haciendo una experiencia única, tanto de la traducción como de la arabización. Si el traductor se encargaba de traducir del francés al árabe un máximo de textos en un tiempo record, sin salir de los límites de sus objetivos y sus necesidades, el arabizador intentaba desempeñar el papel de mediador entre la cultura árabe y europea sabiendo que el marco de su labor era bastante amplio en comparación con el del primero. Estas dos estrategias acabaron siendo una, en su momento y, con ello, se abrió ante la traducción un horizonte amplificado, sobre todo a nivel productivo. Es una práctica que marcó el pensamiento árabe durante la *nahḍa* y que tuvo sus consecuencias en los planes futuros de las academias de la lengua árabe, en el desarrollo de las ciencias y en toda una generación de escritores que hicieron de su época una etapa clave dentro de la historia contemporánea de la cultura árabe.

Gracias a la traducción y a los traductores, independientemente del valor cualitativo de su labor, la lengua árabe, como portadora del pensamiento árabe, pudo adaptarse a los nuevos aires que provenían ininterrumpidamente de Occidente. A pesar del carácter prosaico del

estilo de las primeras traducciones criticadas por los intelectuales de orientación conservadora, la mayoría consideraba aquella etapa como insoslayable porque las lenguas, por naturaleza, han de atravesar estas fases cuando viven periodos de transición e innovación. Efectivamente, si no fuera por la constancia y la insistencia de los intelectuales–traductores, la lengua árabe no gozaría de la abundante cantidad de vocablos científicos, técnicos, jurídicos, literarios y artísticos que, hasta el día de hoy, siguen enriqueciendo su capacidad expresiva.

Igualmente, debemos tener en cuenta la creación de una nueva prosa en la literatura árabe gracias a la introducción de la prensa y a las traducciones literarias efectuadas a partir del último tercio del siglo XIX. La lectura de las traducciones influyó mucho en los lectores, lo que ayudó a los escritores a concebir nuevas ideas para elaborar sus propias obras. De esta manera, algunos intelectuales–traductores árabes pasaron de la traducción a la autoría; otros combinaron ambas operaciones para experimentar nuevas formas y técnicas de expresión. Esta nueva situación generó la aparición de las primeras opiniones de crítica literaria y de crítica traductológica. Además, los textos traducidos liberaron el lenguaje árabe de la artificialidad compleja que caracterizaba la expresión, lo que facilitó la adquisición del conocimiento a una gran parte de lectores, ya que el significado adquirió un valor privilegiado respecto a la forma y al estilo.

Con todo esto, hemos llegado a deducir que la experiencia traductológica y su papel en el tejido del pensamiento árabe moderno es una experiencia peculiar por ser original e independiente en sus planteamientos ambiciosos. Los intelectuales–traductores supieron cómo elegir el marco de trabajo que les correspondía para ejercer su función de nutrir el pensamiento árabe contemporáneo intentando evitar cualquier desvío hacia la occidentalización o hacia la orientalización. Pero, aun así, no consiguieron encontrar una posición sólida e intermedia entre ambas corrientes por falta de un claro aparato teórico traductológico e intelectual capaz de integrar la producción científica y artística de la

ilustración europea en la cultura árabe-islámica. Por consiguiente, a partir de la *nahḍa* el pensamiento árabe estuvo condenado a desarrollarse entre dos fuerzas dominantes: la centrípeta, liderada por los partidarios de los *salaf*, y la centrífuga, liderada por los seguidores de la modernidad.

Antes de concluir, ha llegado el momento de efectuar una comparación entre ambos proyectos traductores desarrollados en las fases clásica y moderna para sintetizar los resultados finales de nuestra investigación. Desde una perspectiva general, se observa que la actividad traductora en ambos periodos separados por un larguísimo marco temporal —que dura aproximadamente ocho siglos— presenta muchos puntos comunes, pero también encierra varios puntos de divergencia que procedemos a citar a continuación.

Primero, ambos proyectos de traducción fueron patrocinados por la institución política y tenían objetivos estrictamente pragmáticos, ya que el primero estaba enfocado hacia la transmisión de las ciencias de los antiguos y el otro, hacia la traducción de la innovación de las ciencias realizada en Europa.

Segundo, en la época clásica la traducción se inició en un ámbito de construcción y reconstrucción cultural que pretendía romper con el patrimonio árabe preislámico y hacer del islam el punto de partida de la “registrografía” de la cultura árabe-islámica. A partir de ahí, se desarrolló lo que más tarde se llamaría la cultura de los *salaf*, que procuraría integrar todo tipo de conocimiento, incluida la cultura traductora. En la *nahḍa* se siguieron los mismos procedimientos de ruptura, de construcción y de reconstrucción cultural. Por una parte, las figuras intelectuales traducían las ciencias innovadoras de Europa y procuraban que la producción traductora se ajustara a los arquetipos culturales de los *salaf*, lo que rompía con el pasado cultural otomano que supuestamente asumió el cargo “califal” durante muchos siglos. Y, desde los años setenta del siglo XIX, surgió el movimiento reformista islámico liderado por ʿĪ. al-Afgānī, M. ‘Abduh y R. Riḍā para enfrentarse a las nuevas ideas introducidas en la cultura árabe-islámica a través de la traducción y la prensa. Asimismo,

esas figuras procuraban corregir la trayectoria cultural descarrilada del “correcto camino”, que tenía que ser la vuelta al “verdadero islam” de los *salaf*.

Tercero, en ambos periodos, y a nivel lingüístico, hemos observado cómo la traducción generó polémicas sobre el lenguaje que llevaron a la creación de un vocabulario científico, filosófico y literario. Gracias a dicha evolución lingüística realizada en medio de debates ocurridos entre la mu‘tazila y sus adversarios o los planteados a raíz de la arabización y la traducción, apareció la actividad autorial, que procuró liberar el pensamiento de su dependencia de la traducción. Ese relevante ascenso de la actividad autorial en diferentes ámbitos provocó el descenso de la actividad traductora e interrumpió la continuidad de los vínculos entre la cultura árabe-islámica y las demás culturas. Esta discontinuidad consolidó la vuelta a la cultura arquetípica de los *salaf*, que siempre ha censurado cualquier innovación intelectual elaborada fuera de sus márgenes establecidos.

Cuarto, la traducción científica en ambos proyectos a menudo estaba en manos de una figura traductora que mantenía amplios vínculos con la institución política, como era el caso de Ḥunayn Ibn Ishāq y de al-Ṭaḥṭāwī. Aun así, cabe mencionar que las relaciones de los traductores con los gobernantes no siempre gozaban de buenos momentos. Como hemos visto, las principales figuras traductoras se sometieron a pruebas de la *miḥna* de acuerdo con el cambio de las circunstancias políticas e ideológicas de su tiempo. En este contexto, recordamos la trágica *miḥna* de Ibn al-Muqaffa‘ con el califa Abū Ŷa‘fa al-Manṣūr, la de Ḥunayn Ibn Ishāq con el califa al-Mutawakkil o la de al-Ṭaḥṭāwī con el pachá ‘Abbās I.

Quinto, la traducción literaria en ambos proyectos no gozaba del apoyo político, sino que era obra de las iniciativas personales de traductores como Ibn al-Muqaffa‘, al-Ṭaḥṭāwī, al-Bustānī, al-Manfalūtī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, etc. Estas iniciativas —pocas en el período clásico, tardías en el moderno— lograron liberar relativamente la traducción del monopolio de la institución política y de los dogmas de los *salaf*. Asimismo, consiguieron rescatar la traducción de la dominación de la élite cultural de *Bayt al-Ḥikma* o de *Madrasat al-ʿAlsun*.

Además, hemos notado que esas figuras traductoras seguían una estrategia de doble misión en el mundo de la escritura. A menudo compaginaban el ejercicio de la traducción con la práctica de otra actividad de índole intelectual, científica o literaria. Por eso, hemos tenido que añadir a la palabra traductor un sufijo o un prefijo para advertir al lector de las peculiaridades de los traductores objeto de estudio. Así pues, hemos calificado a Ibn al-Muqaffa‘ de autor–traductor, a Ḥunayn Ibn Ishāq de médico–traductor, a al-Ṭaḥṭāwī de traductor–autor o de autor–traductor, a S. al-Bustānī de traductor–poeta, a al-Manfalūṭī de escritor–traductor y a Ḥāfiẓ Ibrāhīm de poeta–traductor.

Sexto, en varias ocasiones la traducción se realizaba a través de una tercera lengua que hacía de intermediaria entre la lengua fuente y el árabe. Las huellas siríacas y persas eran innegables en este ámbito. Ese fenómeno continuó también en el periodo moderno, ya que el turco-otomano y el francés desempeñaron —en un momento determinado— un papel intermediario para traducir al árabe desde otras lenguas europeas, como, por ejemplo, el italiano, el inglés o el alemán. Esa intermediación ocurrida en varias épocas marcó el panorama cultural árabe, que a menudo fue caracterizado por la dualidad cultural entre la cultura árabe-siríaca, la árabe-persa, la árabe-otomana y la árabe-europea.

Por último, la interrupción del movimiento de traducción, que coincidió con el cierre de la puerta del *iytihād* a finales del siglo X para evitar controversias y discrepancias doctrinales entre los alfaquies y los gobernantes abasies, suponía la discontinuidad de la vida intelectual. De la misma forma, y pese a la reanudación de la actividad traductora durante el siglo XIX, esta tuvo que hacer frente a nuevas interrupciones debidas a factores ideológicos y políticos que dieron lugar a una nueva era cultural tras la desintegración del Imperio otomano.

Todos esos factores que hicieron posible la traducción al árabe de un amplio acervo cultural tanto en el periodo clásico como en el moderno también reflejaban claramente los límites del papel de la traducción en el tejido del pensamiento árabe en sus fases clásica y moderna,

como si se tratara de un proyecto cultural y traductor que había sido víctima de su propio éxito.

Finalmente, y de cara a futuros proyectos, esta tesis nos anima a esbozar nuevos planes para participar en futuras investigaciones científicas que traten sobre la conciliación de la cultura árabe-turca con su pasado otomano dentro de los márgenes de la otomanidad, la turquidad, la arabidad y la islamidad. Se espera de esos proyectos el estudio traductológico del “círculo cultural perdido”, como se suele llamar al periodo de la “decadencia” comprendido entre el cierre de la puerta de *al-iṭihād* y el inicio de la *nahḍa* cultural. En esta misma línea pretendemos recoger los pocos trabajos elaborados en diferentes culturas y dedicados a la traducción desde el turco-otomano al árabe para resaltar la presencia del elemento otomano en la cultura árabe. Creemos que la investigación en este contexto ayudará a entender toda una época marcada por una importante diversidad cultural representada por los pueblos grecorromanos, persas, mongoles, selúcidas, otomanos y árabes. Una de las estrategias que aportaría muchos recursos a la investigación en este ámbito podría ser la creación de una revista especializada en el estudio de la otomanidad en el entorno cultural árabe. Para cubrir los ocho siglos de existencia otomana, podría seguir los pasos de la actual revista *al-Qanṭara*, que se dedica al estudio pormenorizado de la cultura de al-Ándalus desarrollada durante ocho siglos.

Asimismo, en esta tesis nos ha surgido un tema que merece la pena trabajar en futuras investigaciones. Se trata de elaborar un estudio comparativo entre la *nahḍa* en *Bilād al-Šām* y la *nahḍa* en Egipto, sobre todo en el ámbito literario. El movimiento cultural, junto con el de la traducción, era el mismo; también los mecanismos de trabajo eran los mismos, pero los objetivos y los resultados alcanzados fueron distintos y propios de cada área, debido principalmente a factores ideológicos y confesionales. En este sentido, sería conveniente desarrollar un estudio cotejado y profundo de la traducción literaria que trate, por ejemplo, la traducción de la *Ilíada* realizada por S. al-Bustānī y por un equipo de traductores egipcio

dirigido por Aḥmad ‘Itmān; la traducción de *Les misérables* efectuada por Ḥāfīz Ibrāhīm y por Munīr al-Ba‘labakkī; o la traducción de *Las Rubā‘iyyāt* elaborada por W. al-Bustānī y por Aḥmad Rāmī.

## **CONCLUSIONES EN INGLÉS**

## CONCLUSIONS

Prior to addressing the conclusions of this thesis, it is advisable first to determine the extent to which the aims set out at the beginning have been achieved. Specifically, can the initial hypothesis be confirmed? Once this question is answered, the conclusions will be summarized in relation to the objectives achieved and the hypotheses verified.

As set out in the introduction, the primary aim of the thesis was to conduct a critical analytical study of the limits of the role of translation in the fabric of Arab–Islamic thought in its classical and modern periods. The thesis went on to lay out a series of specific aims that represent the guiding threads for the various broad lines of the study. Among the handful of aims, the first was to clarify the different strands of Arab–Islamic thought in the two periods. On one hand, there were the conservatives, who appropriated the legacy of the *Salaf* or Predecessors, including the production of translations as an integral part of a project of cultural “registrography”. On the other hand, there were the moderates, who sought to seize on new methods of creating knowledge independently of this traditional heritage and its approach to translation.

The second specific aim was to analyse the role of translation in classical and modern Arab thought by looking at the perspective that guided the translators themselves. In this context, the study of paratexts prepared by translators in their translations has reaffirmed the notion that their translations were produced in accordance with the spirit of the age in which they worked. The presence of cultural identity is clearly apparent both in the translators of the classical period and in those of the modern period. From a religious and linguistic perspective, this was a canon that governed the undertaking of any translation project whose authors were Syriac, Persian, Egyptian or Levantine.

The third specific aim was to determine the extent to which the translation movement into Arabic, based on the mediation of other languages, became an intellectual current not only within the project of cultural construction in the classical period but also within the reformist

project of the modern era. In effect, the sciences of antiquity were first translated into Arabic not directly but through other languages, namely Syriac and Persian in the classical period, whereas in the modern era French and Ottoman-Turkish played an intermediary role in the transmission into Arabic of the modernization of sciences taking place in Europe. It must also be recalled, however, that the latter two languages often functioned as original languages in light of their intermediary role. Clearly, the contact between languages led to contact between ideas and people from different cultures who took part in the debates that surrounded the translation projects. Prominent in this context was the establishment of the caliphal institution *Bayt al-Hikma* in Baghdad, which hosted debates between Syriac and Persian translators and the *Fakīh* authors of the Arab cultural “registrography”. In Cairo, the Ottoman pasha Muhammad ‘Alī similarly launched the *Madrasat al-Asun*, an institution that combined language teaching and the training of translators. The cultural diversity of the Cairo institution’s instructor profile, represented by the sheikhs of al-Azhar, Egyptian scholars educated in Europe, and French, Syrian, Turkish and Italian instructors, also spawned the first intellectual debates on translation in the contemporary Arab–Islamic world.

The fourth specific aim was to work out the boundaries between translation and Arabicization and identify the purpose of transmission in each case. During the *Nahda*, translation and Arabicization represented two very similar, parallel activities and they even intersected in the process of transmission from French into Arabic. This duality, which grew out of the translation effort, produced two groups of translators: on one hand, the conservatives, who chose to Arabicize during the translation process in order to safeguard their own cultural identity and prevent the dependency of translation as well as any slippage of cultural life in the direction of Westernization; and, on the other hand, the moderates, who defended translation itself, accepting Arabicization as a starting point but never as their ultimate object of study. The debate between the proponents of translation and the champions of Arabicization culminated in the general approaches of the ideological framework arising out

of the *Naḥḍa*. The debate also helped to enable both translation and Arabicization to take important steps forward in the arena of transmission and subsequently act as real drivers in the foundation of the future Academies of the Arabic Language. Indeed, the academies were set up both to normalize the register of the Arabic language and to systematize and organize the linguistic repertoire obtained through the translation movement in the *Naḥḍa*.

Lastly, the fifth specific aim was to clarify the presence of the culture of the *Salaf* in the development of both overarching translation projects. During the first three centuries of the Abbasid caliphate, which had instigated the process of cultural “registrography”, the particular hallmarks of the *Salaf* were able to persist through each successive empire that ruled the Arab world. Even up to the present day, the *Salaf* have succeeded in exerting a continuing influence over the way of life of a large proportion of Arab peoples. This was a culture that knew how use to canonical filters to deploy both its classical and its modern intellectual and translation-related heritage, only to reject or abandon this heritage later, when it ceased to make a contribution to an Arab–Islamic identity that had by then become well established for centuries.

All five of these aims have been achieved in the general body of the research. Some have been laid out clearly and straightforwardly, for example, the issue of the mediation of other languages, which is addressed in the second chapter of the first part, and the issue of the boundaries between translation and Arabicization, which is developed in the second chapter of the second part. Other aims have been addressed more generally and indirectly in the first or second part of the thesis, for example, the central matter of analysing the limits of translation in the Arab–Islamic cultural fabric and the examination of the censorship role played by the cultural apparatus of the *Salaf* in relation to the development of Arab–Islamic thought and the translation movements of the classical and modern periods.

As for the initial hypothesis – whose main concern was to consider whether a critical analytical study of translation and the history of translation could contribute traits that were

important for understanding the fabric of Arab–Islamic thought in its classical and modern periods under the cultural authority of the *Salaf* – this has also been confirmed in the two main parts of the thesis.

In the classical period, the Arabic translation movement marked the process of shaping Arab–Islamic culture in the Early Middle Ages. During the process of Arab cultural “registrography”, which began towards the second half of the eighth century, the Abbasid caliphate decided to establish a written cultural canon intended to shape the past, present and future of their state. To achieve this aim, two transmission processes came into being that would change the cultural life of the era. First, a large share of the lexical resources of the Arabic language were written down. Drawing on the contributions of the Bedouin voice, it became possible to transmit much of pre-Islamic Arab oral culture connected to the tales in “The Days of the Arabs”. As part of the same process, jurisprudence and the Hadith were written down to facilitate in the interpretation of the Qu’ran. Second, the sciences of antiquity were transmitted into Arabic as a way to integrate the cultural diversity of the Abbasid state under Islam. At first, before the translation process was carried out directly from original sources, it was pursued through the mediation of other languages between Greek and Arabic, primarily through Syriac and Persian.

This circle of linguistic and cultural intermediation served to weave the fabric of Arab–Islamic thought, which was not content merely to achieve the pragmatic aims of translation, but also proceeded to integrate everything that emanated from other cultures into the project of cultural construction. This was a far-reaching activity of acculturation that gave rise to the earliest theories of translation posited by al-Jāhīz in the Arab–Islamic world. The purpose of the theoretical framework was to evaluate translation output and caution the translators of the era that they needed to adhere to a set of conditions in order to perform their craft effectively. The framework also sparked a major controversy between two ideological movements that marked later periods of Arab–Islamic thought. On one side stood the dogma

of the adherents of the *Salaf* (or Predecessors), who chose to appropriate the cultural heritage collected and written down in the period of cultural “registrography”, while on the other side stood the idiosyncratic and particular nature of the supporters of the *Khalifa* (the Successors), who chose to go beyond the Salafist doctrine in order to seize on new methods of knowledge acquisition. The latter group believed that the scholars of traditional culture were focusing their cultural project on the transmission of oral culture and various books written in other languages without taking into account the major political and spiritual crises of the classical world. Also, linguistic mediation in the translation process from Greek into Arabic, despite its undeniable intercultural role, proved to be a key factor in prompting Arab–Islamic thought to flow back and forth, directly and indirectly, between imitation and dependency for many centuries.

Thus, translation was not only an instrument to respond to pragmatic and scientific needs, but also a sociocultural tool intended to integrate the cultural diversity of Arab–Islamic society in the Abbasid state. It was also a means by which translators could recontextualize and appropriate source texts through a complex process of transmission and Arabicization as their patrons in the era required. In so doing, translation went from being merely an operation of transmitting words and ideas from one language into another to becoming an acculturation movement never before seen in the history of translation in the Arab–Islamic cultural world. As the Abbasid state grew into a large empire, it became necessary to strengthen its institutions with science and knowledge, which provided the means to maintain stability and exert control over the empire’s newly conquered territories. Islam as a political–religious discourse, together with the expansion of the Abbasid empire and the need of Muslims to become knowledgeable about the sciences and philosophy of antiquity, served both as the prime motive and the driving force behind the transmission of science into Arabic. This took place when Arabic was already the official language of the Abbasid state, subsequent to the elaboration of the language’s grammatical, lexical and syntactical components. In light of the

new sociolinguistic reality, the intellectual elites who had converted to Islam or who lived under its banner began to observe the marked decline of their mother tongues amid the spread of Arabic. They also took note of the gradual loss of their own hallmarks of identity. As a result, they took a decision to dedicate themselves to translation in order to recover and reclaim, implicitly, the values of identity that made up their pre-Islamic cultural heritage. The Persian Ibn al-Muqaffa‘ and the Syriac Ḥunayn Ibn Ishāq were two prominent examples of this translation experience. The former translated Greek philosophy and Persian literature from Persian into Arabic, while the latter translated philosophy and medicine from Greek or Syriac into Arabic and supervised translations carried out by other members of his translation team. Through their translation methods, both figures came to mark an entire generation of translators in their respective Arabic–Persian and Arabic–Syriac milieus. With their translation efforts, they also created the culture of *Adab*, which had an influence on literary and scientific Arabic prose in the context of the education of secretaries, rulers, philosophers and scientists, as well as on the translators themselves.

In effect, the translation output that accumulated in the classical period across a wide range of fields was gradually incorporated into the jurisprudential and linguistic “registrography” of the culture of the *Salaf*. In this context, translations were subjected to a process of reproduction that Arabicized and Islamicized them in order to complete the cultural archetypes that would constantly guide the evolution of Arab–Islamic thought. Thus, the translation of the sciences of antiquity were put through a two-part process of adaptation. First they were Christianized by Nestorian Syriac translators. Then, based on this Christianization, they were Islamicized in line with the control exerted by the Abbasid patrons over any translation project. In some periods, the process of cultural appropriation had to confront purported cases of looting, neglect and burning that affected the original sources as a consequence of the cultural and ideological conflicts that played out in the classical world. After the processes of Christianization and Islamicization came the processes

of Europeanization and Arabicization. In the midst of these dynamics, it follows that a culture might happen to translate its own texts without realizing that they had already been the object of translation at a certain time and in certain circumstances. In this case, it was even possible for a culture to translate itself, but from a certain time in the past and under the shadow of another culture. It might reproduce its own cultural image as reshaped through the cultural paradigms of other civilizations that had previously undertaken major translation projects. In short, it might recover hallmarks of identity that had been lost or had simply ceased to exist owing to the metamorphosis of the people's state of being or their way of thinking.

The second part of the thesis, which addresses the limits of the role of translation in the fabric of modern Arab thought, shows how the translation movement associated with the cultural *Nahda* turned into an intellectual project. The first signs of the shift emerged in Egypt in the third decade of the nineteenth century, when there was a growing recognition not only that Arab culture appeared to be in retreat across the country, which was under Ottoman rule, but also that it was necessary to reverse this decline through the translation of scientific and literary modernity produced in Europe. Throughout the period in question, the thesis has sought to analyse the role of translation in the fabric of Arab thought in the *Nahda* and it has reached the limits of this role.

With the campaign of Napoleon Bonaparte, Egypt, still considered an Ottoman province at the time, began to experience profound changes at all levels. There was a genuine willingness in the country to innovate and get the most out of scientific, artistic and literary developments, using every method deemed appropriate to this end. However, the willingness to innovate did not come out of nowhere, nor can the French campaign be regarded as the main driver of the project of the *Nahda*. To the contrary, the entire situation grew out of the convergence of a series of internal and external factors that buffeted the Ottoman Empire from the late eighteenth century onwards. At the time, the military and scientific–technological superiority of Europe posed a real challenge to the empire. To meet the European challenge, the Sublime

Porte decided to enact a programme of general reforms inspired by European models. Similarly, the provinces of the empire embarked on reforms in line with their own particular sociocultural character. As a result, two reformist tendencies emerged: in Istanbul, the reforms came to be known as *Tanzīmāt*, and in Cairo, there were other reforms called *Iṣlāḥāt*. The two tendencies, which appeared to be synonymous owing to the broad field of linguistic interferences between Ottoman-Turkish and Arabic, gave rise to two Occidentalism movements: Ottoman Occidentalism and Arab Occidentalism. Starting with the idea that European culture was nothing more than a synthesis of the humanistic development of the sciences, both currents of Occidentalism decided – through travel literature, translation and the dispatch of student missions – to transmit the West’s innovative knowledge to the Arab–Ottoman East. In this respect, according to the hypothesis of Gül Isik Alkaç (2006: 91), Western civilization was not necessarily particular to European society from the vantage of the Ottoman reform movement, but rather the consequence of the universal evolution of the sciences irrespective of social evolution. Thus, the assumption was that their adoption would not bring profound change to Ottoman society. However, the Western cultural heritage transmitted to the East was often turned into a culture good for direct consumption without any attention given to the socio-political or ideological changes that the Enlightenment had wrought in Europe.

Accordingly, Egyptian intellectuals, together with the political establishment under Muhammad ‘Alī, took the decision to translate European thought from the French language and then reap the benefits of this thought in order to put Egypt on the path to modernity. In effect, this was carried out through a variety of strategies that raised a host of questions. First, can translation play a role in enriching and rebuilding one’s own culture? Second, what can and cannot be translated? Third, what is the capacity of the Arabic language to take on new terms and new ideas, particularly in the scientific realm? All of these questions decoupled the Egyptian reform project from its Ottoman counterpart. They also led to lengthy

controversies and stark disagreements among the intellectuals of the *Nahda*, on one hand, and between the intellectuals and the sheikhs of al-Azhar, on the other hand. Consequently, two positions emerged: one spoke of translation per se, while the other treated translation in terms of Arabicization. The debates over which translation strategies to follow, however, ultimately converged into a single experience both of translation and of Arabicization. While a translator would be tasked with translating a maximum number of texts from French to Arabic in record time without overstepping the bounds of his objectives and his needs, an Arabicizer would seek to play the role of mediator between Arab and European cultures knowing that the context of his efforts was quite broad in comparison with the context of the former. Ultimately, the two strategies converged, opening up an expanded horizon for translation, particularly at the level of output. This was a practice that marked Arab thought during the *Nahda* and it would have consequences for the future prospects of the Academies of the Arabic Language, the development of the sciences, and an entire generation of writers who turned the period into a key phase in the contemporary history of Arab culture.

Thanks to translations and the translators themselves, independently of the qualitative value of their efforts, the Arabic language as a vehicle for Arab thought was able to adapt to the new winds blowing steadily out of the West. While intellectuals of a conservative bent criticized the prosaic style of the first translations, most regarded this early phase as inevitable since languages by nature must go through phases of this sort in times of transition and innovation. Indeed, if not for the perseverance and insistence of translator–intellectuals, the Arabic language would not enjoy the plethora of scientific, technical, literary and artistic terms that have enriched its expressive power down to the present day.

In addition, it is necessary to take into account the creation of a new prose in Arabic literature as a result of the introduction of the press and new literary translations from the final third of the nineteenth century onwards. The reading of translations exerted a major influence on readers, which helped writers to conceive of new ideas for the creation of their own works.

Thus, some Arab translator–intellectuals moved from translation into authorship, while others combined the two activities and experimented with new forms and techniques of expression. The new state of affairs also gave rise to the first instances of literary and translation criticism. In addition, the translated texts helped the Arabic language to overcome the complex artificiality that had characterized its expression. This enabled a large number of readers to acquire knowledge, given that meaning now took on a higher priority than form and style.

All in all, it can therefore be surmised that the experience and role of translation in the fabric of modern Arab thought is distinctive not only in its originality but also in the independence of its ambitious approaches. Translator–intellectuals knew how to select the most appropriate framework in which to perform their function of nourishing contemporary Arab thought while also seeking to avoid any deviation into Occidentalization or Orientalization. Even so, however, they did not succeed in finding a robust intermediate position between the two currents, because they lacked a clear intellectual or translation-related theoretical apparatus capable of integrating the scientific and literary output of the European Enlightenment into Arab–Islamic culture. Consequently, Arab thought from the *Nahda* onwards was doomed to develop between two powerful and competing forces: the centripetal forces led by the adherents of the *Salaf* and the centrifugal forces led by the proponents of modernity.

Before concluding, it is time first to compare the two overarching translation projects of the classical and modern periods in order to synthesize the final results of the research. From a general perspective, it is apparent that the translation activity in the two periods is separated by an enormously long timescale that spans roughly eight centuries. While the two projects share many points in common, they are also marked by several points of divergence, which are set out below.

First, each translation project was sponsored by the political establishment and had strictly pragmatic aims. The earlier project focused on the transmission of the sciences of antiquity, while the later one sought to translate the scientific innovations coming from Europe.

Second, translation in the classical period was instigated as part of a broader project of a cultural construction and reconstruction that sought to break with pre-Islamic Arab heritage and make Islam into the starting point of a “registrography” of Arab–Islamic culture. These efforts evolved into what eventually became known as the culture of the *Salaf*, which sought to integrate knowledge of every kind, including translation culture. Later, the *Naḥḍa* pursued the same procedures of cultural rupture, construction and reconstruction. On one hand, intellectual figures translated the innovative sciences of Europe and sought to adjust their translation output to the cultural archetypes of the *Salaf*, thereby breaking with the Ottoman cultural past that had sought to take on the caliphal role for many centuries. In the eighteenth-seventies, a new Islamic reform movement emerged under the leadership of Jamal al-Afgānī, Muhammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā in order to confront the new ideas being introduced into Arab–Islamic culture through translation and the press. In particular, these figures sought to redirect the cultural trajectory back onto the “right path”, which required a return to the “true Islam” of the *Salaf*.

Third, at a linguistic level, translation in both periods sparked debates over language that led to the creation of a scientific, philosophical and literary vocabulary. As a result of the linguistic evolution that unfolded amid the debates between the *Mu‘tazilites* and their adversaries and between the proponents of Arabicization and those of translation, authorial activity sprang up with the aim of freeing thought from its dependence on translation. The significant increase in authorial activity in a variety of fields led to a decline in translation activity and interrupted the continuity of the links between Arab–Islamic culture and other cultures. This discontinuity consolidated the return to the archetypal culture of the *Salaf*,

which has always censored any intellectual innovation that comes from beyond the established boundaries.

Fourth, scientific translation in both projects was often in the hands of a translator figure who maintained broad ties to the political establishment, for example in the cases of Ḥunayn ibn Ishāq and al-Ṭaḥṭāwī. Even so, the relationships between translators and rulers did not always go smoothly. As noted earlier, prominent translators were subjected to the ordeal of *Miḥna* as the political and ideological circumstances of their times shifted. In this vein, it is important to recall the tragic *Miḥna* of Ibn al-Muqaffa‘ under the persecution of Abū Ŷa‘fa al-Manṣūr, the *Miḥna* of Ḥunayn Ibn Ishāq under the caliph al-Mutawakkil, and the *Miḥna* of al-Ṭaḥṭāwī under Abbas the Great, shah of Persia.

Fifth, literary translation enjoyed no political support in either project. Rather, it relied on the personal initiative of translators such as Ibn al-Muqaffa‘, al-Ṭaḥṭāwī, al-Bustānī, al-Manfalūtī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, etc. While these initiatives were few in number in the classical period and belated in the modern period, they achieved relative success in freeing translation from the monopoly of the political establishment and the dogmas of the *Salaf*. Specifically, they rescued translation from the domination of the cultural elite at Baghdad’s *Bayt al-Ḥikma* and Cairo’s *Madrasat al-ʿAlsun*. As noted earlier, these translator figures pursued a two-pronged strategy in the world of writing. They often combined their work in translation with other activities of an intellectual, scientific or literary bent. As a result, it has been necessary to attach a suffix or prefix to the word “translator” in order to alert the reader to the particular characteristics of each translator. For example, Ibn al-Muqaffa‘ is characterized as an author-translator, Ḥunayn Ibn Ishāq as a doctor-translator, al-Ṭaḥṭāwī as a translator-author or author-translator, Sulaymān al-Bustānī as a translator-poet, al-Manfalūtī as a writer-translator, and Ḥāfiẓ Ibrāhīm as a poet-translator.

Sixth, on several occasions, translations were carried out through a third language that acted as an intermediary between the source language and Arabic. In this vein, the traces of Syriac

and Persian were undeniable. The phenomenon arose again in the modern period, but with Ottoman-Turkish and French playing an intermediary role at any given moment in order to translate other European languages such as Italian, English and German into Arabic. The intermediation that occurred in various periods marked the Arab cultural landscape, which was often characterized by the cultural dualism of Arab–Syriac, Arab–Persian, Arab–Ottoman and Arab–European cultures.

Lastly, the curtailment of the translation movement, which coincided with the closure of the gate of *Iȳtihād* at the end of the tenth century in order to forestall doctrinal controversies and disagreements between the *Faqīh* and the Abbasid rulers, resulted in a discontinuity of intellectual life. Similarly, despite the resumption of translation activity in the nineteenth century, new disruptions cropped up as a consequence of ideological and political factors that led to a new cultural era after the disintegration of the Ottoman Empire.

All of the aforementioned factors, which made possible the translation into Arabic of a far-reaching cultural heritage in the classical and modern periods alike, clearly reflected the limits of the role of translation in the fabric of Arab thought in its classical and modern periods. Indeed, it was as if the two overarching cultural projects of translation fell victim to their own success.

Finally, with an eye toward future projects, this thesis aims to spur new plans for participation in future scientific research on the reconciliation of Arab–Turkish culture with its Ottoman past within the bounds of Ottoman, Turkish, Arab and Islamic identities. The expectation is that such projects would address the translation study of the “lost cultural circle”, which is the typical characterization of the period of “decadence” that spans the time from the closure of the gate of *Iȳtihād* to the launch of the cultural *Nahḍa*. Along the same lines, the aim would be to collect the limited number of studies prepared in different cultures on the translation of texts from Ottoman-Turkish into Arabic in order to pinpoint the presence of the Ottoman element in Arab culture. Research in this context would assist in understanding an entire

period marked by a significant cultural diversity represented by Greco-Roman, Persian, Mongol, Seleucid, Ottoman and Arab peoples. One of the strategies that would provide a great deal of resources to pursue investigation in the area would be the creation of a journal that specializes in the study of “Ottomanness” in the Arab cultural milieu. In order to cover eight centuries of Ottoman existence, one approach would be to follow in the footsteps of the journal *al-Qanṭara*, which is dedicated to the in-depth study of the culture of al-Andalus over eight centuries.

Additionally, the present thesis has raised another subject that warrants analysis in future research. A comparative study should be undertaken to contrast the *Naḥḍa* in *Bilād al-Šām* and the *Naḥḍa* in Egypt, particularly in the literary arena. The cultural movement and the translation movement were the same, as were the working arrangements. However, the aims and results in the two areas were different, primarily because of ideological and religious factors. In this respect, it would be advisable to carry out an in-depth comparative study of literary translation that included, for example, the translations of the *Iliad* by S. al-Bustānī and by a team of Egyptian translators under the leadership of Aḥmad ‘Itmān; the translations of Victor Hugo’s *Les Misérables* done by Ḥāfiẓ Ibrāhīm and by Munīr al-Ba‘labakkī; and the translations of the *Rubaiyat* of Omar Khayyam produced by W. al-Bustānī and by Aḥmad Rāmī.



## **BIBLIOGRAFÍA**

# BIBLIOGRAFÍA

## 1) Diccionarios, Enciclopedias y otros documentos

‘Abd al-Ḥamīd, Yūnus (2005). *Mu‘yām al-fulklūr* [Diccionario del folklore]. Recuperado de [http://books.moswrat.com/moswrat.com-kupd-6483.pdf] el [02/04/2020].

Abraham, Werner (1981). *Diccionario de terminología lingüística actual*: Madrid: Gredos.

Al-‘Alaylī, Abdallah (1963). *Mu‘yām al-mar‘iyi‘* [Diccionario de referencia]. Beirut: Dar al-Mu‘yām al-‘Arabī.

Al-Bustānī, Buṭrus (1987). *Muḥīṭ al-muḥīṭ* [Diccionario amplio de la lengua árabe]. Beirut: Tibo Press.

Al-Fayrūzabādī, Ma‘yūd al-Dīn (2007). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* [Diccionario completo de la lengua árabe]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.

*Al-Mawsu‘a al-‘arabiya al-‘ālamīya* [Enciclopedia Árabe Universal (EAU)] (1999). Riad: Mu‘assasat A‘māl al-Mawsū‘a li-l-Našr wa-l-Tawzī‘. 2ª ed. (Esta enciclopedia es una traducción adaptada y ampliada de *World Book Encyclopedia* en sus ediciones 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997 y 1998).

Al-Ŷawharī, Abū Našr (2005). *Mu‘yām al-ṣiḥāḥ* [Diccionario básico]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.

Al-Zubaydī, Murtaḍā (2007). *Tāy al-‘arūs min ŷawāhir al-qāmūs* [Las perlas del diccionario árabe]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Blin, Arnaud y Marín, Gustavo (eds.) (2013). *Diccionario del poder mundial*. Trad. de Marcela de Grande. París: LOM Ediciones. Recuperado de [http://poder-mundial.net/wp-content/uploads/sites/4/2018/07/Diccionario-del-Poder-Mundial\_compil.pdf] el [20/11/2018].

Castells C., Margarida y Cinca Pinós, Dolors (2007). *Diccionari àrab-català*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

*Charte constitutionnelle du 4 juin 1814*: Recuperado de [<https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/charte-constitutionnelle-du-4-juin-1814>] el [10/12/2019].

Corriente, Federico y Ferrando, Ignacio (2005). *Diccionario avanzado: Árabe-Español*, Barcelona: Herder Editorial.

Cortes, Julio (1996). *Diccionario de árabe culto moderno: Árabe-Español*. Madrid: Gredos.

Dozy, Reinhart (1991 [1881]). *Supplément aux dictionnaires arabes*. Beirut: Librairie du Liban.

----- (1981). *Takmilat al-ma‘āyim al-‘arabiyya IV* [Suplemento a los diccionarios árabes].

Trad. de Muḥammad Salīm Al-Ni‘aymī. Bagdad: Dār al-Rašīd li-l-Našr.

El Corán (1986). Trad. de Julio Cortes. Barcelona: Herder.

*Enciclopèdia Catalana*. Recuperado de [<https://www.enciclopedia.cat>] el [20/09/2017].

*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo—Americana* (1926). Tomo XXVIII (segunda parte). Barcelona: Hijos de J. Espasa, Editores.

Ibn al-Aḫḫār, Ma‘yḍ al-Dīn (2006). *Qāmūs al-nihāya fī garīb al-ḥaḍīṭ wa al-aṭar* [Diccionario de Vocablos extraños]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.

Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (2005). *Lisān al-‘arab* [La lengua de los árabes]. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Ŷihād, Muḥammad ‘Alī (2003). *Mu‘ṣam al-udaba’ min al-‘aṣr al-ŷāhiliḥ ḥattā sanat 2002* [Diccionario de los escritores desde la ŷāhiliyya hasta el año 2002]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Mañillo Salgado, Felipe (1996). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Ediciones Akal.

Moliner, María (1998). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Gredos.

Mujtār Omar, Aḥmad (2008). *Mu‘ṣam al-luga al-‘arabiyya al-mu‘āṣira* [Diccionario de la lengua árabe contemporánea]. El Cairo: ‘Ālam al-Kutub.

*Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. Recuperado de [http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle] el [15/05/2020].

Real Academia Española (1995): *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe. 21.<sup>a</sup> ed.

----- (2005). *Diccionario panhispánico de dudas* (2005). Madrid: Santillana Ediciones Generales. Recuperado de [https://www.rae.es/dpd/islam] el [14/06/2020].

*The Oxford Encyclopaedia of Theatre and Performance*. Recuperado de [https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601746.001.0001/acref-9780198601746-e-2080?rskey=4Lm7Y9&result=2081] el [20/05/2020].

## 2) Fuentes Clásicas en árabe

Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad (1949). *Iḥṣā' al-'ulūm* [Clasificación de las ciencias]. Crítica textual de 'Uṭmān Amīn. El Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1966). *Tahāfut al-falāsifa* [La incoherencia de los filósofos]. Crítica Textual de Sulaymān Dunyā. El Cairo: Dār al-Ma'ārif. 4.<sup>a</sup> ed.

Al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī (2005). *Murūy al-ḍahab wa ma'ādin al-ḡawhar I* [Los prados de oro y las minas de gemas]. Crítica textual de Kamāl Ḥasan Mur'ī. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya.

Al-Mubarrad, Abū al-'Abbās Muḥammad (1995). *Al-Fāḍil* [El Noble]. Crítica textual de 'Abd al-'Azīz al-Maymanī. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. 2.<sup>a</sup> ed.

Al-Murrākuṣī, 'Abd al-Wāḥid (1949). *Al-Mu'yib fī taljīs ajbār al-Magrib* [Resumen de las Crónicas del Magreb]. Crítica textual de Muḥammad Sa'īd al-'Aryān y Muḥammad al-'Arabī al-'Alamī. El Cairo: Maṭba'at al-Istiḳāma.

Al-Qifṭī, Ŷamāl al-Dīn (2005). *Ijbār al-'ulamā' bi'ajbār al-ḥukamā'* [Informar a los sabios de la sabiduría de los filósofos]. Ibrāhīm Šams al-Dīn (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

- Al-Şafadī, Şalāh al-Dīn al-Şafā' (1887). *Kitāb al-gayt al-musyām fī šarḥ lāmiyyat al-‘aḡam I* [Libro del aguacero en la explicación de la poesía persa I]. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Azhariyya al-Miṣriyya. Recuperado de [\[http://dlib.nyu.edu/aco/book/auc\\_aco000292/1\]](http://dlib.nyu.edu/aco/book/auc_aco000292/1) el [30/01/2018].
- Al-Siḡistānī, Abū Sulaymān (1974). *Talāt rasā'il* [Tres epístolas]. Crítica textual de ‘Abd al-Raḡmān Badawī. Teherán: Bonyad-e Farhang-e.
- Al-Subḡhānī, Āyat Allāh Ŷa‘far (1427 de la hégira). *Buḡūt fī al-milal wa-l-niḡal III* [Investigaciones sobre credos y sectas III]. Qum: Mu‘assasat al-Imām al-Şādiq.
- Al-Tawḡidī, Abū Ḥayyān (1929). *Al-Muqābasāt I* [Las conversaciones I]. Crítica textual de Ḥasan al-Sandūbī. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Raḡmāniyya.
- Al-Ŷāḡiz, Abū ‘Uṡmān (1965). *Kitāb al-ḡayawān I* [Libro de los animales I]. Crítica textual de ‘Abd al-Salām Muḡammad Ḥārūn. El Cairo: Şarikat Maktabat wa Maṭba‘at Muṡṡafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh. 2.<sup>a</sup> ed.
- (1998). *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn III* [El Libro de la demostración III]. Crítica textual de ‘Abd al-Salām Muḡammad Ḥārūn. El Cairo: Maktabat al-Jānŷī. 7.<sup>a</sup> ed.
- Ibn Abī Uṡaybi‘a, Muwaffaq al-Dīn Abī al-‘Abbās (1882). *‘Uyūn al-anbā’ fī ṡabaḡāt al-aṡibbā’ I* [Clasificación de los médicos I]. Crítica textual de Imru’ al-Qays al-ṡaḡḡān. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Wahbiyya. Recuperado de [\[http://dlib.nyu.edu/aco/book/columbia\\_aco001498/1\]](http://dlib.nyu.edu/aco/book/columbia_aco001498/1) el [05/04/2020]
- Ibn al-Muḡaffa‘, ‘Abd Allāh (1927). *Kalīla wa Dimna*. Crítica textual de Muḡammad Ḥasan Al-Marşafī. Beirut: Dār Şādir.
- (1989). *Al-Adab al-Kabīr* [Libro mayor] y *al-Adab al-şagīr* [Libro menor]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- (1997). *Al-Āṡār al-Kāmila* [obra completa]. Introducción y edición de ‘Umar Al-ṡabbā‘. Beirut: Dār al-Arqam Ibn Abī al-Arqam.
- (2009). *Kalīla wa Dimna*. Crítica textual de Sāmī al-Jūrī. Beirut: Dār al-Ŷīl.

- (2016). *Al-Adab al-kabīr* [Libro mayor]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de: [https://www.hindawi.org/books/84694028/] el [10/05/2018]
- (2014 [1941]). *Kalīla wa dimna*. Ed. de Ṭaha Ḥusayn y ‘Abd al-Wahhāb ‘Azzām. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [https://www.hindawi.org/books/29061736/] el [10/11/2018].
- Ibn al-Nadīm, Abū al-Farāy Muḥammad (s. f.). *al-Fihrist* [El índice]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr.
- Ibn Jaldún, ‘Abd al-Raḥmān (s. f.). *Al-Muqaddima I: Kitāb al-‘ibar wa dīwān al-Mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘ayām* [Muqaddima: Libro de las lecciones]. Beirut: Dār al-Ŷīl.
- Ibn Rušd, Abū al-Walīd Muḥammad (1987). *Tahāfut al-tahāfut* [la incoherencia de la incoherencia]. Crítica textual de Maurice Bouyges. Beirut: Dār al-Mašriq. 2.<sup>a</sup> ed.
- Šā‘id al-Andalusī, Abū al-Qāsim (1912). *Kitāb Ṭabaqāt al-umam* [Categorías de las naciones]. Crítica textual de Louis Cheikho. Beirut: al-Maktaba al-Kātūlīkiyya li-l-Ābā’ al-Yasū‘iyyīn. Recuperado de [http://dlib.nyu.edu/aco/book/columbia\_aco003315/1] el [29/03/2020].

### 3) Referencias en árabe de la época moderna

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭaha (1995). *Fiqh al-tarḥama: al-Falsafa wa-l-tarḥama I* [La jurisprudencia de la traducción: La filosofía y la traducción]. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Allūš, Sa‘īd (1987). *Mukawwināt al-adab al-Muqāran fī al-‘ālam al-‘arabī* [Los componentes de la literatura comparada en el mundo árabe]. Beirut: al-Šarika al-‘Ālamiyya li-l-Kitāb.
- ‘Abd al-Ganī, Muḥammad Ḥasan (1969). *Fannu al-tarḥama fī al-adab al-‘arabī* [El arte de traducir en la literatura árabe]. El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-l-Tarḥama.

- ‘Abduh, Ibrāhīm (1945). *Tatawwur al-ṣiḥāfa al-miṣriyya wa aṭaruhā fī al-nahḍatayn al-fikriyya wa-l-iḡtimā‘iyya* [El desarrollo de la prensa egipcia y su influencia en la *nahḍa* intelectual y social]. El Cairo: Maṭba‘at al-Tawakkul. 2<sup>a</sup> ed.
- (1942). *Tārīj al-Waqā‘i‘ al-miṣriyya: 1828-1942* [Historia del periódico *al-Waqā‘i‘ al-miṣriyya: 1828-1942*]. El Cairo: Maṭba‘at al-Tawakkul. 3.<sup>a</sup> ed.
- Adonis, ‘Alī Aḥmad Sa‘īd (1978). *Al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil III: Baḥṭ fī-l-ittibā‘ wa-l-ibdā‘ ‘inda al-‘arab* [La constancia y la inconsistencia: Una investigación sobre imitación y creatividad en los árabes]. Beirut: Dār al-‘Awda.
- (1979). *Al-Ṭābit wa-l-Mutaḥawwil II: Baḥṭ fī al-ittibā‘ wa-l-ibdā‘ ‘inda al-‘arab* [La constancia y la inconsistencia II: Una investigación sobre imitación y creatividad en los árabes]. Beirut: Dār al-‘Awda. 2.<sup>a</sup> ed.
- (1994). *Al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil I: Baḥṭ fī-l-ittibā‘ wa-l-ibdā‘ ‘inda al-‘arab* [La constancia y la inconsistencia I: Una investigación sobre imitación y creatividad en los árabes]. Beirut: Dār al-Sāqī. 7.<sup>a</sup> ed.
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd (2013). *Ḥayāt qalam* [La vida de un Cálamo]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/books/92514250/>] el [10/01/2016].
- Al-‘Arwī, ‘Abd Allāh (1995). *al-Aydiyūlūyiyā al-‘arabiyya al-mu‘āṣira* [La ideología árabe contemporánea]. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfi al-‘Arabī.
- Al-Bustānī, Wadī‘ (1912). *Rubā‘iyyāt ‘Omar al-Jayyām* [Las cuartetos de al-Jayyām]. El Cairo: Dār Ya‘rib li-l-Bustānī.
- Al-Dāqūqī, Ibrāhīm (1988). “al-Ṭa’ṭūr al-mutabādal bayna al-lugatayn al-‘arabiyya wa-l-turkiyya fī al-‘ahd al-‘uṭmānī” [La influencia mutua entre la lengua árabe y la lengua turca en el periodo otomano]. En al-Tamīmī, ‘Abd al-Ŷalīl (ed.). *al-Ḥayāt al-iḡtimā‘iyya fī al-wilāyāt al-‘uṭmāniyya aṭnā’a al-‘ahd al-‘uṭmānī* [La vida social en las provincias otomanas durante el periodo otomano]: pp. 339-363 ). Zagwān: Manṣūrāt

- Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūt al-‘Utmāniyya wa-l-Mūrīskiyya wa-l-Ṭawṭīq wa-l-Ma‘lūmāt.
- Al-Dīdāwī, Muḥammad (2009). *Al-Tarḡama wa-l-tawāṣul* [Traducción y comunicación]. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfi al-‘Arabī. 2.<sup>a</sup> ed.
- Al-Dubyān, Aḥmad Ibn Muḥammad (1993). *Ḥunayn Ibn Ishāq: Dirāsa Tārījiyya wa lugawiyya I* [Ḥunayn Ibn Ishāq: Estudio histórico y lingüístico I]. Riad: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyya.
- Al-‘Īs, Sālīm (1999). *al-Tarḡama fī jidmat al-ṭaqāfa al-ŷamāhīriyya* [La traducción al servicio de la cultura de las masas]. Damasco: Manšūrāt Ittiḥād al-Kuttāb al-‘Arab.
- Al-Kattānī, Muḥammad (1982). *Al-Ṣirā‘ bayna al-qadīm wa-l-ŷadīd fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīth* [Conflicto entre tradición e innovación en la literatura árabe contemporánea]. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa.
- Al-Muḥāfaẓa, ‘Alī (1987). *Al-Ittiŷāhāt al-fikriyya ‘inda al-‘arab fī ‘aṣr al-naḥḍa: 1798-1914* [Las corrientes intelectuales árabes durante la *naḥḍa*: 1798-1914]. Beirut: al-Ahliyya li-l-Naṣr wa-l-Tawzī‘. 5.<sup>a</sup> ed.
- Al-Rāfi‘ī, Muṣṭafā Ṣādiq (2002). *Waḥyu al-Qalam III* [La inspiración del cálamo]. Sidón-Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya.
- Al-Šarqāwī, ‘Abd al-Kabīr (2016). *Naḥḍat al-tarḡama* [La *naḥḍa* de la traducción]. Casablanca: Dār Tūbqāl li-l-Naṣr.
- Al-Šayyāl, Ŷamāl al-Dīn (1951). *Tārīj ḥarakat al-tarḡama wa-l-ḥaraka al-ṭaqāfiyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī* [Historia del movimiento traductor y cultural durante la época de Muḥammad ‘Alī]. El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- (2000). *Tārīj al-tarḡama fī miṣr fī ‘ahd al-ḥamla al-faransiyya* [Historia de la traducción en Egipto durante la campaña de Napoleón]. Puerto Saíd: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya.

- Al-Şabbāg, Ramadān (1998). *Al-‘Ilm ‘inda al-‘arab wa aṭaruhu ‘alā al-ḥaḍāra al-ūrūbiyya* [Las huellas de la ciencia árabe en la civilización europea]. Alejandría: Dār al-Wafā’ li-l-Ṭibā’a wa-l-Našr wa-l-Tawzī’.
- Al-Ṭahtāwī, Rifā’a Rāfi’ (2011 [1834]). *Tajlīs al-ibrīz fī taljīs bārīz* [Extracción del oro puro del sumario parisino]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/books/46205086/>] el [30/06/2015].
- (1912 [1869]). *Manāhiy al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiy al-ādāb al-‘aṣriyya* [Metodologías de las mentes egipcias en las maravillas letras modernas]. El Cairo: Maṭba‘at Šarikat al-Ragā’ib. 2.<sup>a</sup> ed. Recuperado de [[http://mc.dlib.nyu.edu/files/books/aub\\_aco001378/aub\\_aco001378\\_hi.pdf](http://mc.dlib.nyu.edu/files/books/aub_aco001378/aub_aco001378_hi.pdf)] el [15/05/2018].
- Al-Ŷabartī, ‘Abd al-Raḥmān (2012 [1822]). *‘Aḡyāyib al-Ātār fī al-Tarāyim wa-l-ajbār I* [Obras maravillosas sobre biografías y crónicas I]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/contributors/28182839/>] el [02/10/2019].
- (2013 [1822]). *‘Aḡyāyib al-Ātār fī al-Tarāyim wa-l-ajbār III, IV y V* [Obras maravillosas sobre biografías y crónicas III, IV y V]. El Cairo: Hindāwī. Recuperados de [<https://www.hindawi.org/contributors/28182839/>] el [15/10/2019].
- Al-Ŷābirī, Muḥammad ‘Ābid (2000). *Naqd al-‘aql al-‘arabī (II): Binyat al-‘aql al-‘arabī* [Crítica de la razón árabe: La estructura de la razón árabe]. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya. 7.<sup>a</sup> ed.
- (2001). *Naqd al-‘aql al-‘arabī IV: al-‘aql al-ajlāqī al-‘arabī* [Crítica de la razón árabe IV: La razón y la moral árabe]. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya.
- (2009). *Naqd al-‘aql al-‘arabī I: Takwīn al-‘aql al-‘arabī* [Crítica de la razón árabe I: Construcción de la razón árabe]. Beirut: Dār al-Ṭalī’a. 10.<sup>a</sup> ed.

- Al-Ŷamīlī, Rachīd (1986). *Ḥarakat al-tarᶓama fī al-mašriq al-islāmī fī al-qarnayn al-tālīt wa-l-rābi‘ li-l-ḥiᶓra* [El movimiento de traducción en Oriente islámico en los siglos III y IV de la Hégira]. Bagdad: Dār al-Ḥurriyya.
- Al-Yāziᶓī, Ibrāhīm (s. f.). *Lugat al-ᶓarā'id* [El lenguaje de los periódicos]. El Cairo: Maᶓba‘at Maᶓar. Recuperado de [https://archive.org/details/lughataljaraid00yzijuoft/page/134/mode/2up] el [18/03/2020].
- Al-Ŷazzār, al-Munᶓif (1989). *al-Tarᶓama-naᶓariyyātuhā wa taᶓbīqātuhā* [La traducción: sus teorías y sus prácticas]. Túnez: Bayt al-Ḥikma.
- Al-Zayyāt Hasan, Aḥmad (1985). *Tārīj al-adab al-‘arabī* [Historia de la literatura árabe]. Beirut: Dār al-ᶓaqāfa.
- Amīn, Aḥmad (2011a [1928]). *Faᶓr al-islām* [El alba del islam]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [https://www.hindawi.org/books/92024806/] el [05/06/2018].
- (2011b [1933]). *Doḥā al-islām* [La mañana del islam]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de: [https://www.hindawi.org/books/30536269/] el [20/06/2018].
- (2014). *Mabādī’ al-falsafa* [Los principios de la filosofía]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [https://www.hindawi.org/books/19179686/] el [10/12/2018].
- Arsalān, Šakīb (2008). *al-Nahᶓa al-‘arabiyya fī al-‘ašr al-ḥāᶓir* [La nahᶓa árabe en la época actual]. Al-Mujtāra: al-Dār al-Taᶓaddumiyya.
- ‘Awaᶓ, Louis (1987). *Tārīj al-fik al-mišrī al-ḥadīt: min al-ḥamla al-faransiyya ilā ‘ašr Ismā‘īl* [Historia del pensamiento egipcio moderno: Desde la campaña de Napoleón hasta el periodo de Ismā‘īl]. El Cairo: Maktabat Madbūlī. 4.<sup>a</sup> ed.
- Badawī, Abd al-Raḥmān (1940). *Al-Turāt al-yūnānī fī al-ḥadāra al-islāmiyya wa dirāsāt likibār al-mustašriqīn* [El patrimonio griego en la cultura islámica y estudios de grandes figuras orientalistas]. El Cairo: Maktabat al-Nahᶓa al-Mišriyya.

- (1981). *Dirāsāt wa nuṣuṣ fī al-falsafa wa-l-‘ulūm ‘inda al-‘arab* [Estudios y textos de filosofía y de ciencias árabes]. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- Badawī, Aḥmad (1950). *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī Bik*. El Cairo: Laʾnat al-Bayān al-‘Arabī.
- Badīr, Ḥilmī (1991). *al-Ši‘r al-mutarʾam wa ḥarakat al-taʾyīd fī al-ši‘r al-ḥadīṯ* [La poesía traducida y el movimiento de innovación en la poesía moderna]. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif. 2.<sup>a</sup> ed.
- Benḍow, Muḥammad (2006). *Awhām al-muṭaqqafīn al-magāriba fī al-luga wa al-taqāfa*. [La utopía de los intelectuales marroquíes en la lengua y en la cultura]. Rabat: Dār Abī Raqrāq li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr.
- Büchner, Ludwig (1983 [1884]). *Falasafat al-nuṣū’ wa-l-irtiqā’*. Trad. de Šiblī Šumayyil, Beirut: Dār Mārūn ‘Abbūd.
- Darwīš, Aḥmad (2008). *Madjal ilā al-adab al-‘arabī al-ḥadīṯ* [Introducción a la literatura árabe moderna]. El Cairo: Dār Garīb li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr.
- Depping, Georges B. (1833). *Qalā‘id al-mafājir fī garīb ‘awā‘id al-awā‘il wa-l-awājir* [Collares gloriosos en las costumbres exóticas de los pueblos antiguos y contemporáneos]. Trad. de Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī. El Cairo: Būlāq. Recuperado de [<https://archive.org/details/kitbqalidalmafkh00ahwruoft/page/n234/mode/2up>] el [05/10/2019].
- Farrūj, ‘Omar (1947). *Al-Falsafa al-yūnāniyya fī ṭarīqihā ilā al-‘arab* [La filosofía griega en camino hacia los árabes]. Beirut: Maṭba‘at al-Naʾma.
- Fénelon, François de Salignac (1870). *Mawāqī‘ al-aflāk fī waqā‘i‘ Tilīmāk* [Ubicaciones orbitales en las crónicas de Telémaco]. Trad. de Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī. Beirut: al-Maṭba‘a al-Sūriyya. Recuperado de [<http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/pageview/1103963>] el [04/12/2019].

- Granville Browne, Edward (1986 [1921]). *al-Ṭibb al-‘arabī* [La medicina árabe]. Trad. de Dāwud Sulaymān ‘Alī. Bagdād: Dār al-Šu‘ūn al-Ṭaqāfiyya al-‘Āmma. 2.<sup>a</sup> ed.
- Hasan ‘Abd al-‘Azīz, Muḥammad (1990). *Al-Ta‘rīb fī al-qadīm wa-l-ḥadīth* [La arabización en el periodo clásico y moderno]. El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Homero (2008). *al-Iliyāda* [Iliada]. Trad. de Aḥmad ‘Itmān, Luṭfī ‘Ad al-Wahhāb Yaḥyā, Munīra Karawān, al-Sayyid ‘Ab al-Salām al-Barrāwī y ‘Ādil al-Naḥḥās. El Cairo: al-Markaz al-Qawmī li-l-Tarḡama. 2.<sup>a</sup> ed.
- (1904). *Iliyādat Hūmīrūs mu‘arraba naẓman wa ‘alayhā šarḥ tārijī adabī* [La Iliada de Homero traducida en verso, incluye una explicación histórica y literaria]. Trad. de Sulaymān al-Bustānī. El Cairo: Kalimāt ‘Arabiyya li-l-Tarḡama wa-l-Našr.
- (1974). *al-Ilyāda* [Iliada]. Trad. de Salām al-Jālidī, ‘Anbara. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn.
- Hugo, Victor (1979). *al-Bu‘asā’* [Los miserables]. Trad. de Munīr al-Ba‘labakkī. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. 2.<sup>a</sup> ed.
- (1903). *al-Bu‘asa’* [Los miserables]. Trad. de Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm. El Cairo: Maṭba‘at al-Tamaddun.
- (2014). *al-Bu‘asa’* [Los miserables]. Trad. de Ādil ‘Abd al-Mun‘im Abū al-‘Abbās. Al-Riyād: Maktabat al-Sā‘ī li-l-Našr wa-l-Tawzī‘.
- Ḥusayn, ‘Abd Allāh (1948). *al-Šihāfa wa-l-ṣuḥuf* [La prensa y los periódicos]. El Cairo: Maṭba‘at al-‘Arab. Recuperado de [\[http://dlib.nyu.edu/files/books/aub\\_aco000460/aub\\_aco000460\\_lo.pdf\]](http://dlib.nyu.edu/files/books/aub_aco000460/aub_aco000460_lo.pdf) el [06/02/2020].
- Ḥusayn, Ṭaha (1933). *Fī al-adab al-yāhī* [De la literatura preislámica]. El Cairo: Maṭba‘at Fārūq. 3.<sup>a</sup> ed.
- (1933). *Hāfiẓ wa Šawqī* [Hāfiẓ y Šawqī]. El Cairo: Maktabat al-Jānī.

- Ibn Muṣṭafā, ‘Abd al-Qādir (1908). *Al-Iṣṭiqāq wa-l-ta’rīb* [La derivación y la arabización]. El Cairo: Maṭba‘at al-Hilāl. Recuperado de [<https://archive.org/details/ALeshtekak>] el [05/09/2019].
- ‘Itmān, Aḥmad (2013). *Al-Munṣayyaz al-‘arabī al-islāmī fī al-tarḡama wa ḥiwār al-ṭaqāfāt min Bagdād ilā Ṭulayṭila* [Los alcances árabe-islámicos en la traducción y en el diálogo intercultural de Bagdad a Toledo]. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- ‘Izzat ‘Abd al-Karīm, Aḥmad (1938). *Tārīj al-ta’līm fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī* [Historia de la educación en la época de Muḥammad ‘Alī]. El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya.
- Kīlīṭū, ‘Abd al-Fattāḥ (1988). *Al-Ḥikāya wa-l-ta’wīl* [El cuento y la interpretación]. Casablanca: Dār Tūbqāl li-l-Naṣr.
- (2013). *Atakallamu ḡami‘ al-luġāt lākin bi-l-‘arabiyya* [Hablo todas las lenguas, pero en árabe]. Trad. de ‘Ab al-Salām Ibn ‘Abd al-‘Ālī. Casablanca: Dār Tūbqāl li-l-Naṣr.
- (2002). *Lan tatakallama luġatī* [No hablarás mi lengua]. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a.
- Le Bon, Gustave (2014 [1934]). *Rūḥ al-tarbiyya* [Psicología de la educación]. Trad. de Ṭaha Ḥusayn, El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/books/53925275/>] el [10/02/2018].
- Ma‘lūf, Ŷumayyil (trad.) (1909). *Qānūn al-ṣiḥāfa al-‘uṭmāniyya al-ḡadīd* [La nueva Ley de la prensa otomana]. Zahlé: Maṭba‘at al-Muḥaddab. Recuperado de [[http://dlib.nyu.edu/aco/book/princeton\\_aco002605/1](http://dlib.nyu.edu/aco/book/princeton_aco002605/1)] el [20/03/2020].
- Maḥmūd, Jalīfa (1842). *Iḥāf al-mulūk al-alibbā’ fī ḡam‘iyyāt bilād urūbbā* [Deleite de los reyes prudentes en las sociedades de los países de Europa]. El Cairo: Maṭba‘at Būlāq. Recuperado de [<https://archive.org/details/IthafAlMolokAlAlebba/page/n2/mode/2up>] el [03/11/2019].
- Marwa, Adīb (1960). *al-Ṣiḥāfa al-‘arabiyya: Naṣ’atuhā wa taṭawwuruhā* [La prensa árabe: su génesis y su desarrollo]. Beirut: Manṣūrāt Maktabat Dār al-Ḥayāt.

- Mu'nis, Ḥusayn (1938). *Al-Šarq al-islāmī fī al-‘aṣr al-ḥadīth* [Oriente islámico en la época moderna]. El Cairo: Maṭba‘at Ḥiṡyāzī. 2.<sup>a</sup> ed.
- Muwaddīn, ‘Abd al-Raḥīm (1996). *Adabīyyat al-riḥla* [Literatura de viajes]. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad (2006). *Tārīḡ al-ustād al-imām Muḥammad ‘Abduh I* [Historia del maestro imam Muḥammad ‘Abduh I]. El Cairo: Dār al-Faḍīla. 2.<sup>a</sup> ed.
- Sabā Yārid, Nāzīk (1992). *Al-Raḥḥālūn al-‘arab wa ḥadārat al-garb fī al-nahḍa al-‘arabīyya al-ḥadītha* [Los viajeros árabes y la civilización occidental durante la *nahḍa* árabe moderna]. Beirut: Nawfal.
- Suḡīn, Hakki (2012). “Turkiyā wa dawruhā fī taf‘īl al-tarḡama” [El papel de Turquía en el fomento de la traducción]. *Al-‘Arabīyya wa-l-tarḡama* [El árabe y la traducción] (11), pp. 147-153.
- Ṭarābīšī, Georges (2006). *Harṭaqāt: ‘an al-dīmuqrāṭīyya wa-l-‘ilmāniyya wal-ḥadātha wa-l-mumāna‘a al-‘arabīyya* [Herejías: sobre la democracia, la laicidad, la cultura y la resistencia árabe]. Beirut: Dār al-Sāqī.
- Tāyīr, Jacques (1945). *Ḥarakat al-tarḡama bimiṣr jilāla al-qarn al-tāsi‘ ‘aṣar* [El movimiento de traducción en Egipto durante el siglo XIX]. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr.
- Ṭūsūn, ‘Omar (1934). *Al-Ba‘aṭāt al-‘ilmiyya fī ‘ahday ‘Abbās al-awwal wa Sa‘īd* [Las misiones científicas durante los periodos de ‘Abbās I y de Sa‘īd]. Alejandría: Maṭba‘at Ṣalāḥ al-Dīn.
- Ŷād, Aḥmad Muḥammad (1995). *Falsafat al-maṣrū‘ al-ḥadārī bayna al-iḥyā‘ al-islāmī wa-l-taḥdīth al-garbī I* [La filosofía del proyecto cultural entre el resurgimiento islámico y la modernidad occidental I]. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Yāḡī, Ismā‘īl Aḥmad (1990). “Dawr al-ṣiḥāfa al-‘arabīyya fī muqāwamat al-ṣuhyūniyya: 1894-1914” [El papel de la prensa árabe en la lucha contra el sionismo: 1897-1914].

En al-Tamīmī, ‘Abd al-Ŷalīl (ed.). *al-Ḥayāt al-fikriyya fī al-wilāyāt al-‘uṭmāniyya aṭnā’a al-‘ahd al-‘uṭmānī* [La vida intelectual en las provincias otomanas durante el periodo otomano], pp. 523-561). Zagwān: Manšūrāt Markaz al-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-‘Uṭmāniyya wa-l-Mūrīskiyya wa-l-Tawṭīq wa-l-Ma‘lūmāt.

Zaydān, Ŷurŷī (2013 [1911]). *Tārīj ādāb al-luga al-‘arabiyya* [Historia de la literatura y la lengua árabes]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/books/18683951/>] el [30/06/2019].

------(2016). *Al-luga al-‘arabiyya kā’inun ḥayy* [La lengua árabe es un ser vivo]. El Cairo: Hindāwī. Recuperado de [<https://www.hindawi.org/books/46813707/>] el [12/01/2020].

Ziyādah, Niqūlā (1994). *‘Arabiyyāt: Ḥadāra wa luga* [Cultura y lengua árabes]. Londres: Riad El-Rayyes Books Ltdk.

#### 4) Referencias en otras lenguas

Abdel-Malek, Anouar (1969). *Idéologie et renaissance nationale: L’Égypte moderne*. París: Éditions Anthropos.

Abu-Lughod, Ibrahim (2011 [1963]). *The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. London: Saqi Books.

Affaya, Mohammad Nour Eddine (1995). *Occidente y el pensamiento árabe moderno*. Trad. de Yolanda Onghena y Carles Vela. Barcelona: CIDOB Edicions.

Alkaç, Gül Isik (2006). “El occidentalismo turco-otomano ante el orientalismo europeo”. En Víctor Morales Lezcano (coord.). *Actas de la jornada sobre “Orientalismo, Ayer y Hoy: (entrecruce de percepciones* (pp. 85-106). Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Al-Ṭaḥṭāwī, Rifā’a Rāfi’ (2011). *An Imam in Paris : account of a stay in France by an Egyptian cleric, 1826-1831*. Trad. de Daniel L. Newman. Londres: Saqi.

- Alvarado Socastro, Salutio (1986). *Traducción y estudio de kitāb al-madjal de Ḥunayn Ibn Ishāq*. Tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Amīn, Qāsim (2000). *La nueva mujer*. Trad. de Juan Antonio Pacheco. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- Ansary, Tamim (2011). *Un destino desbaratado. La historia universal vista por el Islam*. Trad. de Roc Filella. Barcelona: RBA.
- Ayoub, Georgine; Toelle, Heidi y Hallaq, Boutros (eds.) (2007). *Histoire de la littérature arabe moderne I*. París: Sindbad.
- Baczko, Bronislaw (1978). *Lumière de L'utopie*. París: Payot.
- Bajtín, Mijaíl (1989 [1975]). *Teoría y estética de la novela*. Trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus.
- Benalmocaffa, Abdalá (1991). *Kalila y Dimna*, Trad. de Marcelino Villegas. Madrid: Alianza Editorial.
- Benjamín, Walter (1996). “La tarea del traductor”. En López García, Dámaso (ed.). *Teoría de la traducción-Antología de textos* (pp. 335-347). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Berman, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. París: Editions du Seuil.
- Bohannon, Paul y Glazer, Mark (eds.) (2001). *Antropología: Lecturas*. Trad. de María Luisa Carrio y Mercedes Valles. Madrid: McGRAW-Hill/Interamericana de España. 2.<sup>a</sup> ed.
- Borges, Jorge Luis (1997). *El Aleph*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bret, Patrice (2003). “L'Égypte de Jomard: la construction d'un mythe orientaliste, de Bonaparte à Méhémet-Ali”. *Romantisme-Revue du dix-neuvième siècle*, (120), pp. 5-14.

- Buhl, F. (1990). "Milla". En C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y Ch. Pellat (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition VII*: 61. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S.A.
- Carbonell i Cortés, Ovidi (1997). *Traducir al otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- (2003). "La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría de la otredad en traducción". En Muñoz Martín, Ricardo (ed.). *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e interpretación. Granada 12-14 de Febrero de 2003*, (pp. 379-398). Granada: AIETI. Recuperado de [<http://www.aieti.eu/congresos-aieti/i-congreso-aieti-granada-2003/>] el [20/05/2019].
- Chadefaud, Catherine (2012). "Edme-François Jomard (1777-1862) et la mission égyptienne dans la première moitié du XIXe siècle". *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, (49). Recuperado de [<https://journals.openedition.org/dhfles/3409>] el [10/05/2019].
- Cheddadi, Abdessalam (2004). *Les arabes et la appropriation de l'histoire: émergences et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe-VIIIe siècle*. Arles: Sindbad/Actes Sud.
- Chaumont, E. (1995). "Salaf". En C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y G. Lecomte (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition VIII*: 930-931. Leiden: E. J. Brill.
- Delisle, Jean y Woodsworth, Judith (Coords.) (1995). *Les traducteurs dans l'histoire*. Ottawa: Presse de l'Université d'Ottawa.
- Depping, Georges B (1826). *Aperçu historique sur les moeurs et cotumes des nations*. París: Imprimerie de Marchand de Breuil. Recuperado de [[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_I6ZZ1A4XTxkC](https://archive.org/details/bub_gb_I6ZZ1A4XTxkC)] el [05/02/2019].

- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Dorren, Gaston (2019). *Babel: La vuelta al mundo en 20 idiomas*. Trad. de José C. Vales. Madrid: Turner Publicaciones.
- Elshakry, Marwa (2013). *Reading Darwin in Arabic: 1860-1950*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2002 [1969]). *La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Filali Ansary, Abdou (1997). “Influencia de la traducción en la evolución de la filosofía árabe contemporánea”. En Hernando de Lerramendi, Miguel y Fernández Parrilla, Gonzalo (eds.). *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 227-234). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gabrieli, F (1960). “‘Adjam’”. En H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition* I: 212. Leyde: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- García Yebra, Valentín (1985). *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid: Gráficas Cóndor.
- Georgeon, François (2005). “El Imperio Otomano y Europa en el siglo XIX: de la cuestión de Oriente a la cuestión de Occidente” *Cuenta y razón*, (139), pp. 19-28. Recuperado de: [<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/119225>] el [09/01/2019].
- Gimaret, D. (1992). “Mu‘tazila”. En C. E. Bosworth, E. Van Donzel y Ch. Pellat (eds.), *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition* VII: 785-795. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- Goldziher, I (1965). “Dyāhiliyya”. En B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht, *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition* II: 393-394. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.

- Guillén, Claudio (1985). *Entre lo uno y lo diverso*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (2007). *Múltiples moradas*. Barcelona: Tusquets Editores, 2.<sup>a</sup> ed.
- Gutas, Dimitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Londres: Routledge.
- Hatim, Basil y Mason, Ian (1995). *Teoría de la traducción: Una aproximación al discurso*. Trad. de Salvador Peña Martín. Barcelona: Editorial Ariel.
- Hinds M. (1990). “Miḥna”. En C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y Ch. Pellat (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition VII: 2-6*. Leiden: E. J. Brill.
- Hourani, Albert (1992). *Historia de los pueblos árabes*. Trad. de Blanca Ribera de Madariaga. Barcelona: Ariel.
- Hugo, Victor ([1862]). *Les misérables*. París: Bibebook. Recuperado de [<http://www.bibebook.com/bib/les-mis%C3%A9rables>] el [04/05/2019].
- Ibn al-Muqaffa, Abd Allah (2018). *Ética y educación para políticos*. Trad. de Margarida Castells C. y M.<sup>a</sup> Luz Comendador. Madrid: Editorial Verbum.
- Jacquemond, Richard (1993). “Traductions croisées Égypte-France: stratégies de traduction et échange culturel inégal”, *Égypte/Monde arabe*, (15-16). Recuperado de: [<http://journals.openedition.org/ema/1109>] el [01/03/2019].
- (1997). “Pour une économie et une poétique de la traduction”. En Hernando de Lerramendi, Miguel y Fernández Parrilla, Gonzalo (eds.). *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 149-161). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Labib, Tahar (2002). “L'image de l'autre dans la culture arabe: Comment l'autre devint Occident. . .”. *Annales de philosophie et des sciences humaines*, (10), pp. 33-45.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy (1978). *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. París: Editions du Seuil.

- Lázaro Durán, M.<sup>a</sup> Isabel (1987). “La familia al-Bustānī. Su implicación en la Nahḍa sirolibanesa. Notas biográficas e índice bibliográfico”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, (36), pp. 317-347.
- Lefevere, André (1997 [1992]). *Traducción, reescritura y la manipulación del Canon literario*. Trad. de M.<sup>a</sup> Carmen África Vidal y Román Álvarez. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- López García, Dámaso (ed.) (1996). *Teoría de la traducción-Antología de textos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Meschonnic, Henri (1999). *Poétique du traduire*. Lagrasse: Verdier.
- Monteil, Vincent (1960). *L'arabe moderne*. París: Librairie C. Klincksieck.
- Moreh, Shmuel y Sadgrove, Philip (1996). *Jewish Contributions to Nineteenth-Century Arabic Theatre: Plays from Algeria and Syria a Study and Texts*. Manchester: Oxford University Press.
- Muñoz-Calvo, Micaela (2008). “Introducción”. En Micaela Muñoz-Calvo, Carmen Buesa-Gómez y M. Ángeles Ruiz-Moneva (eds.). *New Trends in Translation and Cultural Identity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Netton, I.R. (1994). “Riḥla”. En C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y G. Lecomte (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition VIII*: 545-546. Leiden: E. J. Brill.
- Newman, Daniel L. (2013). “The Arabic Literary Language: The Nahḍa (and Beyond)”. En Jonathan Owens (ed.). *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics* (pp. 472-494). Oxford: University Press.
- Newmark, Peter (1992 [1987]). *Manual de traducción*. Trad. de Virgilio Mora. Madrid: Cátedra.
- Nida, Eugene (2012). *Sobre la traducción*. Selección y traducción del autor y de M. Elena Fernández-Miranda-Nida. Madrid: Cátedra.

- Nord, Christiane (1991). *Translating as a Purposeful Activity*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Ortega y Gasset, José (2016). “Miseria y esplendor de la traducción”. *Revista Texturas* (19), pp. 7-22.
- Oseki-Dépré, Inês (2009). “Les traces du désir du traducteur” en Nowotna, Magdalena y Moghani, Amir (eds.). *Les traces du traducteur* (pp. 149-156). París: Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Paradela Alonso, Nieves (1993). *El otro laberinto español: Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Pellat, Ch. (1965). “Al-Djāhiz”. En B. Lewis, Ch. Pellat y J. Schacht, *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition II*: 395-398. Leiden: E. J. Brill. París: G.-P. Maisonneuve & Larose S. A.
- Peña M., Salvador (1997). “El traductor en su jaula: hacia una pauta de análisis de traducciones”. En Esther Morillas y Juan Pablo Arias (eds.). *El papel del traductor* (pp. 19-57). Salamanca: Ediciones colegio de España.
- Reiss, Katharina y Vermeer, Hans J. (1996 [1984]). *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Trad. de Sandra García y Celia Martín. Madrid: Ediciones Akal.
- Ricouer, Paul. (2001). *Del otro a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rius-Piniés, Mònica y Siguan Marisa (eds.) (2018). *Ex-patria: Pensamiento utópico en las literaturas del exilio y la diáspora*. Barcelona: Icaria.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Trad. de María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo.
- Salama-Carr, Myriam (1990). *La traduction à l’époque abbasside*. París: Didier Érudition.
- Samonà, Leonardo (2005). *Diferencia y alteridad*. Trad. de Mercedes Sarabia. Madrid: Akal.
- Samsó, Julio (2011). *Las Ciencias de los Antiguos en al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios árabes. 2.<sup>a</sup> ed.

- Siebenmorgen, Harald (2016). “Orientalisme et occidentalisme: divergences interculturelles”. *Philosophia Scientiae*, 20-2. (pp. 133-140). París: Éditions Kimé. Recuperado de [<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1185>] el [15/10/2020]
- Siguan Boehmer, Marisa (2015). “Traducir para apropiarse del texto: sobre las traduccions de Goethe y Heine en el siglo XIX”. En Francisco Lafarga y Luis Pegenauts (eds.), *Traducción y traductores: del Romanticismo al Realismo* (pp. 505-517). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de [<http://www.cervantesvirtual.com/obra/traducir-para-apropiarse-del-texto-sobre-traduccion-de-goethe-y-heine-en-el-siglo-xix/>] el [15/11/2019].
- Speziale, Fabrizio (2008 [2005]). “L’islam et la science, avec la réponse d’al-Afghânî”. *Abstracta Iranica*, (29). (pp.: 21-45: conferencia de Ernest Renan); (pp.: 47-59: Respuesta de Ýamāl al-Dīn al-Afgānī). Recuperado de [<https://journals.openedition.org/abstractairanica/30892>] el [26/03/2020].
- Steiner, Georges (1980). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. Trad. de Adolfo Castañón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tarabichi, Georges (1997). “La traducción y el devenir de la cultura árabe”. En Hernando de Lerramendi, Miguel y Fernández Parrilla, Gonzalo (eds.). *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 267-273). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Toury, Gideon (2004 [1995]). *Los estudios descriptivos de traducción y más allá: Metodolgías de la investigación en estudios de traducción*. Trad. y ed. de Rosa Rabadán y Raquel Merino. Madrid: Cátedra.
- Urvoy, Dominique (2005). “Ibn Rushd et le pouvoir almohade”. En André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (dir). *Averroès et l’averroïsme* (pp. 121-130). Leyon: Presses

universitaire de Lyon. Recuperado de [<https://books.openedition.org/pul/19558>] el [10/07/2019].

Vernet, Juan (1999). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado.

Williams, Raymond (2001 [1980]). *Cultura y sociedad: 1780-1950*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Yardeni, Myriam (1980). *Utopie et révolte sous Louis XIV*. París: Librairie A.-G. Nizet.

Yuste Frías, José (2015). “Paratraducción: la traducción de los márgenes, al margen de la traducción”. *DELTA*, (31) no.spe São Paulo ago, pp. 317-347. Recuperado de [<https://www.scielo.br/pdf/delta/v31nspe/1678-460X-delta-31-spe-00317.pdf>] el 29/04/2020].

