

Entre traducción y arabización: la transmisión de textos europeos al árabe durante la *nahḍa*. El caso de al-Ṭaḥṭāwī*

Abdallah Tagourramt El Kbaich

Universitat de Barcelona. Facultat de Filologia i Comunicació

Estudis Àrabs i Islàmics

Gran Via de les Corts Catalanes, 585

08007 Barcelona

a.tagourramt@ub.edu

ORCID: 0000-0002-2096-7388



Resumen

La traducción y la arabización a menudo se consideran sinónimos en el marco de la transmisión de los textos de cualquier lengua hacia el árabe. No obstante, en el fondo ambos términos forman parte de una dinámica inconsistente. Se someten a unas normas establecidas en los proyectos de traducción liderados por la institución política en el contexto árabe-otomano. A partir de este planteamiento, este artículo arroja luz sobre el renacimiento árabe (*nahḍa*) que comenzó en Egipto a mitad del siglo XIX y trató de renovar, a través de la traducción, la vida cultural árabe durante la era moderna. Nuestra intención es centrarnos en analizar y criticar la labor de los traductores y de los arabizadores ejercida para llevar a cabo la compleja transmisión de textos del francés al árabe, sin perder de vista el papel intermediario que desempeñó el idioma turco-otomano en dicha operación. Como caso práctico, se examinarán algunas traducciones de al-Ṭaḥṭāwī para comprobar hasta qué punto estamos hablando de procesos de traducción o de procedimientos de arabización.

Palabras clave: traducción; arabización; intermediación lingüística; *nahḍa*; al-Ṭaḥṭāwī

Abstract. *Between Translation and Arabization: The Transmission of European Texts into Arabic during the Nahḍa. The case of al-Ṭaḥṭāwī*

In the context of the transmission of texts from foreign languages into Arabic, translation and Arabization are often regarded as synonyms. However, deep down, both terms are part of a changing dynamic, subject to the rules established in the translation projects led by Arab-Ottoman political institutions. This article sheds light on the Arab renaissance (*nahḍa*) which began in Egypt in the mid-nineteenth century and which, via translation, sought to renew Arab cultural

* El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación «Género (s) y lenguaje (s) en la arabidad contemporánea» (PGC 2018-100959-B-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

life in the modern era. Here we analyse and critique the work of translators and Arabizers who carried out the complex task of transmitting texts from French to Arabic, without ignoring the intermediary role played by the Ottoman Turkish language in this process. As a practical case, we examine some translations by al-Ṭaḥṭāwī to assess the extent to which we are talking about processes of translation or processes of Arabization.

Keywords: translation; Arabization; linguistic intermediation; *nahḍa*; al-Ṭaḥṭāwī

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción | 5. Conclusiones |
| 2. ¿Traducción o arabización? | Referencias bibliográficas |
| 3. <i>Tajlīṣ al-ibrīz</i> y <i>Qalā'id al-mafājir</i> ,
entre autoría y traducción-arabización | Anexo 1. Glosario de <i>Tajlīṣ al-ibrīz</i> |
| 4. El papel intermediario del idioma
turco-otomano | Anexo 2. Vocablos recogidos de
<i>Qalā'id al-mafājir</i> |

1. Introducción

El renacimiento cultural árabe moderno, llamado *nahḍa*,¹ cuyas huellas alcanzan el periodo postcolonial y fueron objeto de varios estudios traductores, comenzó en Egipto en el siglo XIX y se extendió seguidamente por gran parte del mundo árabe. Su objetivo principal consistió en conseguir, a través de la traducción, lo mejor respecto al desarrollo científico, artístico y literario logrado en la Europa de la época, utilizando para ello pertinentes métodos. Se trató, por tanto, de un proyecto cultural en el cual *nahḍa* y traducción se presentaban como sinónimos de renovación de las sociedades árabes. Para la institución política otomana, que gobernaba entonces en la mayoría de los territorios árabes, era necesario traducir al árabe el máximo número de textos en un tiempo récord para compensar el retraso acumulado, respetando al mismo tiempo la identidad cultural y religiosa. Fue una época crucial en la que se llegó a un contacto muy estrecho y frecuente entre la cultura árabe y la cultura europea, habida cuenta el papel que desempeñaba el francés en la operación traductora, sea como lengua fuente o como idioma intermediario. En medio de esa aculturación abrumadora y de sentido único generada por la traducción del francés al árabe, apareció un movimiento lingüístico-traductor llamado arabización para proteger la identidad lingüística árabe, en

1. El sistema de transliteración de los fonemas árabes a los fonemas del castellano que utilizamos en este artículo 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. Hemos optado por este sistema transliteral para reflejar, en la medida de lo posible, la forma exacta de varios signos, vocablos y nombres propios procedentes de las fuentes árabes que hemos consultado para desarrollar los apartados de este trabajo.

primer lugar, y, para restringir y/o sistematizar la cantidad de préstamos que se introducían tal cual y de manera continua en la lengua árabe, en segundo lugar. A raíz de esta situación, asistimos a dos procedimientos de transmisión: el primero, liderado por los traductores formados en Europa en el marco del envío de las misiones estudiantiles por parte del gobierno otomano de Egipto; el segundo, liderado por los arabizadores, de los que la mayoría eran jeques graduados en la universidad tradicional de Al-Azhar que no habían viajado a Europa para formarse, sino que la institución política les había permitido participar en el proceso de traducción, sobre todo para colaborar en tareas de pulir la lengua y de usar la terminología correspondiente. Cuando el proyecto de traducción empezó a consolidarse, surgieron discrepancias entre los propios miembros del primer grupo, por una parte, y, entre estos y los miembros del segundo grupo, por otra. A partir de ahí, se planteó en el Egipto de la *nahḍa* la problemática de definir los conceptos de traducción y de arabización: ¿qué se entiende por traducción y arabización? ¿Qué acción se debería priorizar en la transmisión de textos: arabizar o traducir?

A continuación, trataremos de manera prolija los límites entre la traducción y la arabización y el papel que ambas operaciones desempeñaron en la elaboración de la lexicografía árabe moderna en el Egipto del siglo XIX. Como estrategia de estudio, partimos de los siguientes interrogantes: ¿cuál era el estado de la cuestión entre los intelectuales de la *nahḍa* que pretendieron llevar a cabo la operación transmisora? ¿Cómo pudieron combinar ambos procesos para traducir o arabizar, o para emplear ambos procedimientos a la vez? ¿Qué repercusiones tuvo aquello en la trayectoria de la lengua árabe? ¿Cómo influyó el idioma turco-otomano, como tercera lengua, en el proceso de traducción o de arabización? Para contestar a estas preguntas, estudiaremos, como caso práctico y desde el punto de vista lexicográfico, dos obras de R. al-Taḥṭāwī, intelectual y traductor egipcio, considerado una figura clave en el renacimiento cultural y traductor árabe contemporáneo. Se titulan en árabe *Tajlīs al-ibrīz fī taljīs bārīz*² y *Qalā'id al-mafājir fī garīb 'awā'id al-awāl wa-l-awājir*.³ Nuestro objetivo principal es analizar cómo se refleja esta compleja relación entre arabización y traducción en ambas obras. Asimismo, nos proponemos mostrar hasta qué punto al-Taḥṭāwī actuaba como autor, traductor-arabizador para tejer un nuevo léxico en la lengua árabe contemporánea.

2. Para la traducción literal al castellano de este título rimado proponemos «Extracción de oro puro del sumario parisino». Fue traducido al inglés por Daniel L. Newman (Saqi, 2004), como *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*; al francés por Anouar Louca (Sindbad, 1988), como *L'or de Paris*, y al español por Hany El Erian El Bassal (Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2018), como *Un imam egipcio a la orilla del Sena. Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī y su viaje a París (1826-1831)*. En adelante, para hacer referencia a este libro utilizaremos como abreviatura la primera parte de su título original: *Tajlīs al-ibrīz*.
3. En realidad, se trata de la traducción al árabe del libro de Georges Bernard Depping (m. 1853) *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations*, realizada por al-Taḥṭāwī y cuya traducción al castellano del título árabe es «Collares gloriosos acerca de las costumbres exóticas de los pueblos antiguos y contemporáneos». En adelante, utilizaremos como abreviatura el título resumido de la traducción árabe: *Qalā'id al-mafājir*.

2. ¿Traducción o arabización?

A primera vista parece ser que la traducción y la arabización son dos operaciones distintas. En realidad, lo son, pero en las primeras décadas de la *nahḍa* se tendía a confundir las dos operaciones cuando ambos términos se usaban para decir lo mismo. Así se hablaba, sin distinción, de *taryāma* (traducción), de *ta'rīb* (arabización), de *turḡumān* o *mutarḡim* (traductor) y de *mu'arrib* (arabizador). 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 desarrolladas en Europa 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 viene recogido en varios diccionarios⁴ que veremos a continuación: por ejemplo, Ibn Manẓūr (m. 1311) nos propone en su *Lisān al-'arab* (2005) (La lengua de los árabes)⁵ la siguiente definición: «Arabizar: hablar con argumentos, aclarar las palabras; arabizar el sustantivo extranjero: pronunciarlo de acuerdo con la normativa árabe; arabización: mostración y aclaración del habla».

Por su parte, Aḥmad Mujtār ha definido el término «arabización» en su *Mu'jam al-luga al-'arabiyya al-mu'āšira* (Diccionario de la lengua árabe contemporánea, DLAC) (2008) de la siguiente manera: «Arabizar la palabra extranjera es trasladarla fonéticamente dándole un aspecto árabe (*teléfono* es una palabra arabizada); arabizar un libro extranjero: transmitirlo o traducirlo al árabe; arabizar la educación o la administración: hacer que el árabe sea su lengua; arabizar el habla: aclararlo y clarificarlo; arabización: dar a la palabra extranjera una fórmula árabe al trasladarla fonéticamente al árabe, por ejemplo (*talfana*: telefonar)».

En cuanto a Margarida Castells y Dolors Cinca, en su *Diccionari àrab-català* (2007) han definido los términos *ta'rīb* (*arabització*) y *'arraba* (*arabitzar*) como se indica a continuación: «*ta'rīb* (*arabització*): traducció a l'àrab; *'arraba* (*arabitzar*): adaptar a l'àrab; traduir a l'àrab; transcriure en àrab; expressar clarament».

Por otra parte, Federico Corriente e Ignacio Ferrando han definido el término *ta'rīb* en su *Diccionario avanzado. Árabe-Español* (2005) como «traducción al árabe», y el término *'arraba* como «traducir al árabe»; mientras que Julio Cortés ha extendido un poco más su definición y nos sugiere en su *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español* (1996) lo siguiente: «*ta'rīb*: arabización de costumbres, de vocablos, etc.; 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 *Diccionario de la Lengua Española* (1998) se recoge que «arabizar» significa «dar (o adquirir carácter árabe)». Finalmente, el *Diccionario de la Real Academia Española* (1995) define el término «arabizar» como «hacer que algo o alguien adquiera carácter árabe».

4 Aquí nos interesa más definir el término «arabización» en la lexicografía árabe y cómo este fue recibido en la cultura lexicográfica hispanocatalana.

5 La traducción al castellano de los textos y títulos citados en árabe en este trabajo es mía.

A partir de todas estas definiciones, tanto en árabe como en catalán y en castellano, tenemos una idea más precisa de los matices que ofrece el término «arabización». Debemos tener en cuenta, entonces, que arabizar significa «revelar, mostrar, aclarar, verter, trasladar fonéticamente las palabras extranjeras y darles 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 traductoras. Eso no significa que los diccionarios que hemos citado antes hubieran confundido 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 en la diferencia que hay entre la traducción y la arabización, y, en este sentido, estamos de acuerdo con ‘Abd Allāh al-‘Alaylī al distinguir entre ambos términos sugiriendo que «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 decir «hoy», el autor de la cita se refería a principios de los años sesenta del siglo xx, 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 su parte, ‘Abd al-Qādir Ibn Muṣṭafā había definido el término desde otro ángulo y sostuvo que:

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. Con eso quiero decir que la lengua árabe se transformaba completamente y arabizaba igual que hoy día se transmiten a ella numerosas palabras extranjeras. No obstante, no hay que pensar que todos esos cambios que nos llegaron habían ocurrido de golpe. (Ibn Muṣṭafā 1908: 26)

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 se sometió 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 trataba 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 cambio⁶ 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 agregó 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-‘arūd* (la métrica), el metro *ṭawīl*, el metro *basīṭ*, 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 los conocían los antiguos árabes. (Amīn 2011 [1933]: 579-580)

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 estudios⁷ que enriquecieron la producción intelectual árabe-islámica en diferentes épocas históricas. Asimismo, habían marcado constantemente los debates tradicionales, como 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 varias perspectivas, nos ocuparemos en adelante del mismo como fenómeno que marcó las polémicas entre los intelectuales-traductores 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 y el resto del mundo árabe en la segunda mitad del siglo XIX. Nadie estaba en contra de abrirse hacia Europa para importar su ciencia renovada 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. Como sabemos, el islam y la lengua árabe constituyen dos componentes inseparables para la mayoría de los musulmanes.

6. Además, en este contexto, la Real Academia de la Lengua Árabe de Egipto permitía arabizar las palabras siempre que fuera necesario. Véase Tāyir (1945: 154).

7. Entre ellos, cabe destacar el estudio de Muḥammad Ḥasan ‘Abd al-‘Azīz (1990), *Al-Ta‘rīb fī al-qadīm wa-l-ḥdīṭ* [La arabización en el periodo clásico y moderno].

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 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 traducción entendida como arabización era para ellos el único procedimiento que se tenía que seguir para introducir la ciencia occidental en Egipto. En este mismo contexto conservador, arabizar se convierte en un proceso complejo que requiere, según Muḥammad Bendaḥ (2006: 95): «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 teniendo en cuenta la raíz original del árabe». 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 se mantuvo muchas décadas a pesar de las críticas que recibió por parte de algunos miembros de la segunda generación de la *nahḍa* en Egipto, como Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī, Ṭaha Ḥusayn, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqad, Zakī Naḥīb Maḥmūd, Salāma Mūsā, Tawfiq al-Ḥakīm, etc.

Sin embargo, estas críticas no consiguieron establecer un modelo alternativo para las sociedades árabes 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, no solo en los aspectos lingüísticos, sino en todos los ámbitos. Dicho de otro modo, se intentó resolver la ecuación de modernizar el islam a partir de la islamización de la modernidad. 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 la innovación de las ciencias y en las instituciones de Occidente. Estamos entonces ante una situación cultural trascendental en la que operaban varios factores sociales, religiosos y lingüísticos. En ella, la traducción y la arabización eran dos operaciones paralelas muy parecidas, e incluso se cruzaban para participar en el proceso de transmisión del francés al árabe. Cada cual procuraba ser el auténtico espejo que mejor reflejaba la imagen de Europa que se requería en el mundo 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. En esta misma línea, la arabización procuraba 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 en ningún momento objeto de estudio para ellos.

A continuación, trataremos de estudiar las estrategias que al-Ṭaḥṭāwī seguía para conciliar entre traducción y arabización en sus dos libros: *Tajlīs al-ibrīz* y *Qalā'id al-mafājir*. Pero antes, es necesario presentar una breve ficha biográfica de esta figura traductológica, a partir de la información recogida de la *Enciclopedia Árabe Universal* (XI, 1999: 254-255). Se le considera intelectual clave de la *nahḍa* árabe y egipcia moderna. Estudió en al-Azhar y fue enviado a Francia (1826-1831) por el gobierno otomano de Egipto con una delegación estudiantil para aprender las ciencias desarrolladas en Europa. A su vuelta a El Cairo, fue destinado como director del Departamento de Traducción en la Escuela de Medicina. Tradujo del francés al árabe 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 traductora y traductológica. Dedicó sus trabajos intelectuales y traductores a establecer un equilibrio armonioso entre la tradición árabe-islámica y la civilización occidental.

3. *Tajlīs al-ibrīz* y *Qalā'id al-mafājir*, entre autoría y traducción-arabización

Tajlīs al-ibrīz es un libro de memorias que recoge la experiencia viajera de al-Ṭaḥṭāwī en París hacia finales de la segunda década del siglo XIX. En medio del relato, se incluyen pasajes de traducción que abarcan temas poéticos, epistolares, jurídicos, costumbristas, etc. En el glosario que hemos seleccionado de dicho libro, y que se estudia a continuación, se percibe cómo al-Ṭaḥṭāwī procuraba integrar nuevos conceptos en la lengua árabe. Introdujo en ella varias palabras del 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*, *charte*, 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 *Qalā'id al-mafājir*, él mismo explicaba la razón de ello y dijo:

Esos vocablos eran extranjerismos y hasta ahora no se catalogaron 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 se arabizaron varios vocablos de origen persa y griego. (al-Taḥṭāwī, en Depping 1833: 2)

En estas líneas se hacía hincapié en la necesidad de entender términos que procedían directamente del francés o de otros idiomas a través de este. Se trataba, entonces, de una introducción,⁸ en la cual al-Taḥṭāwī 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 en árabe tras haber sido sometidos a un simple proceso de arabización. Por consiguiente, se trataba de 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-Taḥṭāwī insinuaba que su arabización era una operación compleja y que el tiempo no era el oportuno para aplicar los paradigmas instaurados por los *predecesores*, 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 (*fisiulūyîā*: fisiología, *mîṭulūyîyā*: mitología, *acādîmiyya*: academia...) habían podido sobrevivir en árabe; mientras que el resto o bien fue arabizado medio siglo más tarde (*tilîgrāf*: telégrafo, *biyānū*: piano, *ūbira*: ópera, etc.); o bien pasó a tener uso dialectal pese a su arabización (*yūrnālāt*: periódicos, *yînirāl*: general, etc.). En el glosario⁹ que hemos seleccionado de *Tajlîṣ al-ibrîz*, observamos cómo al-Taḥṭāwī procedía a introducir libremente en árabe una serie de palabras de diferentes campos semánticos.

La metodología que seguía a la hora de traducir o arabizar términos que procedían del francés y que carecían de equivalentes en árabe 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

8. Consta de 108 páginas de tamaño normal, mientras que la traducción del libro consta de 109. Véase: <<https://archive.org/details/kitbqalidalmafkh00ahwruoft>> [Consulta: 05/02/2022].

9. Véase el anexo 1 al final de este artículo.

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-Taḥṭāwī 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 y le añadió la *tā' marbūṭa* /ة/ para indicar el femenino (*al-kurantīna*: الكرنينة)¹⁰ y de ella derivan el verbo (*kartana*: كرتن) y el sustantivo (*al-kartana*: الكرننة). Dicho vocablo significa, según al-Taḥṭāwī (2012: 51), el hecho de no permitir a las personas orientales recién llegadas a Europa 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. 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* (poner en cuarentena). 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 cultura árabe-egipcia o en la cultura turco-otomana. Comentó, tras haber dedicado más de dos páginas a la descripción de ambas palabras:

En árabe no conozco ningún término que pueda definir mejor el significado de 'espectáculo' o 'teatro' que la misma palabra «espectáculo». «Espectáculo» quiere decir escenario, lugar de distracción, o algo similar; y ese es también 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» [...].¹¹ Entre los turcos es conocido como «comedia», pero este término es

10. Aquí y más adelante hemos mantenido el término en árabe para visualizar la *tā' marbūṭa* del femenino y otros recursos lingüísticos que no aparecen en la transliteración y, asimismo, para tener una idea general sobre el método de arabización que al-Taḥṭāwī aplicaba.
11. 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». <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601746.001.0001/acref-9780198601746-e-2080?rskey=4Lm7Y9&result=2081>> [Consulta: 01/03/2022]. Al-Taḥṭāwī utiliza la palabra *jayāl*, tal vez para asociarla a *jayāl al-ẓil* (teatro de sombras). En el *Mu'jam al-fuḥlūr* (Léxico 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 *karāḳīz* (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*).

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. (al-Ṭaḥṭāwī 2012 [1834]: 135)¹²

Efectivamente, la raíz del verbo *saraḥa* no aparecía en los diccionarios clásicos más conocidos de la lengua árabe que hemos consultado, como *al-Ṣiḥāḥ* de al-Ŷawharī o *Lisān al-ʿarab* de Ibn Manẓūr. 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, como el prado). Mientras tanto, al-Zubaydī, quien elaboró a finales del siglo xviii su diccionario *Tāy al-ʿarūs min ṡawāḥir 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* 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 de entonces, teniendo en cuenta que 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? 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*, encontramos sorprendentemente¹³ la entrada *ṡiyāṭr* (teatro) como

12. Este proceso nos recuerda el 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, según postula Borges (1997: 106) Averroes, ignorante del siríaco y del griego, trabajaba sobre la traducción de una traducción. Vanamente había fatigado las páginas de Alejandro de Afrodisias, vanamente había compulsado las versiones del nestoriano Hunáin ibn-Ishaq y de Abu Bashar Mata.

13. La otra sorpresa la dio Dozy, quien mencionó en su *Supplément aux dictionnaires arabes*, citando a al-Idrīsī (m. 1165), la palabra «teatro» como préstamo transliterado con el fonema /ṡ/: *ṡiyāṭr*. Por otra parte, D. Newman (en al-Ṭaḥṭāwī 2011: 228) afirmó en la nota 1 al pie de página de su traducción al inglés de *Tajlīs al-ibrīz* que la palabra «teatro» era un préstamo que entró en el árabe a través del griego y fue utilizada por primera vez por el poeta tunecino Maḥriz Ibn Jalaf (m. 1022) en referencia al teatro de Cartago. Aproximadamente un siglo más tarde, al-Faṭḥ Ibn Muḥammad Ibn Jāqān al-Iṣbīlī (m. 1134) mencionó también la palabra *masraḥ* en el título de su libro *Maṡmaḥ al-anfus wa masraḥ al-taʿannus 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 ʿYūrī Zaydān (2013 [1911]: 866), a los *udabāʾ* (escritores). Eso signifi-

préstamo que procedía del italiano, según al-Bustānī, con su equivalente en árabe *marsaḥ* y no *masraḥ* que significaba para los muladíes¹⁴ ‘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 recurso 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 resurgimiento de las palabras y el fracaso de la traducción basada en la arabización, en la introducción de neologismos o en aplicar el sistema de transliteración. No obstante, si no fuera por los tropiezos de la traducción, no habría nunca este resurgimiento de las palabras.

Con todo esto, *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 en París entre 1826 y 1831. En medio del relato, observamos cómo el autor 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*

ca 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 de la lengua árabe para pasar a Europa en la Edad Media y volvió de nuevo a emigrar, en una nueva forma, a la cultura árabe del siglo XIX.

14. Se refiere a los neoclásicos.

al-ibrīz, se habían convertido en una materia primordial para su primera traducción, titulada *Qalā'id al-mafājir*, en la 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 presentaba 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 higiene, 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-Taḥṭāwī (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». Esta cita tan corta informa al lector sobre el método pragmático general que al-Taḥṭāwī seguía en la traducción del libro de Depping y que probablemente seguiría en sus futuras traducciones. Dicho método consistía en añadir, cuando fuera necesario, un material externo procedente de otros libros a cualquier obra objeto de traducción. Este material podía provenir de libros escritos en árabe o en francés, lenguas principales de las fuentes traductorales de al-Taḥṭāwī. Además, consideraba que esa introducción se había sometido al proceso de arabización hasta convertirla en un texto equivalente 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), *taryama* (traducción) y *naql* (transmisión) se consideraban idénticos. 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, 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 lo formaban 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 similares 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, 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, dejar caer en la traducción 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 su cultura. 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). Obviamente, esa advertencia no era admitida 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 de Egipto, dirigida por el gobernador otomano M. ‘Alī, constituían una constante para él, en tanto que imán de la delegación estudiantil egipcia 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-ʿAlsun*.

También, al-Ṭaḥṭāwī argumentaba la supresión de algunos pasajes del libro de Depping reafirmando 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,¹⁵ 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). Esta censura de Jomard, adoptada por al-Ṭaḥṭāwī frente a los escritos de Depping sobre las tradiciones islámicas, tenía, primero, el fin 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, Jomard fue un orientalista miembro de la Campaña de Napoleón en Egipto. Luego, fue investigador y redactor del amplio proyecto orientalista *Description de l'Égypte*. Finalmente, fue designado por M. ‘Alī como director de la primera misión estudiantil egipcia destinada en París. 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. Comentaba en *Tajlīš al-ibrīz* las conversaciones que había tenido con él y traducía al árabe los textos epistolares que habían intercambiado. Jomard llegó a ser para él «uno de los hijos fieles de Egipto, digno de estar entre los amigos personales del pachá» (al-Ṭaḥṭāwī (2012 [1834]: 305).

Retomando el hilo, 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 sincrónica. En vez de ocultar algunos pasajes que podían perjudicar la moral árabe-islámica y convertir así la traducción en una operación camuflada, el traductor 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

15. Es el ejemplo de sabio para al-Ṭaḥṭāwī (véase el IV cap. del IV Ensayo de *Tajlīš 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 Chadeaud (2012), crear una escuela franco-egipcia para promocionar en Egipto las ideas de las Luces. Véase <<https://journals.openedition.org/dhfiles/3409>> [Consulta: 10/11/2021].

de iniciarse. Por ejemplo, desde la página 9 hasta la 13 Depping calificaba de primitivas las tradiciones gastronómicas y la manera de comer de algunos pueblos del mundo, entre ellos los árabes, mientras que consideraba a los franceses como maestros de la gastronomía mundial. Al-Taḥṭāwī, por su parte, y como traductor, reaccionó frente a esa postura abriendo un largo paréntesis en el texto meta y escribió:

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-Taḥṭāwī, en Depping 1833: 13)

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,¹⁶ en los que observamos que, 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*, o el caso del gentilicio «bosnios» mencionado en la página 22: *al-Buṣṣnāq*. En árabe moderno ambas palabras pasan, respectivamente, a ser transcritas del siguiente modo: *Kābul*, *al-būsniyyūn*. 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. 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'rib*), that is, transliteration of the foreign term, paraphrase, calque (loan translation), semantic extension of existing Arabic words, derivation, and compounding». Por consiguiente, se entiende por traducción-arabización, tanto en *Tajlīs 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 equivalentes 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 era grotesco y crítico respecto a las costumbres árabe-islámicas, lo que creaba unos márgenes en la traducción para reaccionar, de modo crítico, frente a las ideas del texto fuente. En ambos

16. Véase el anexo 2 al final de este artículo.

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 la traducción.

De este modo, podemos afirmar que el autor y el traductor-arabizador 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 sin perder de vista la propia identidad cultural. Así convertía la traducción, —de acuerdo con 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 reconstruir la identidad nacional de forma armoniosa, comparando los resultados de la traducción con el patrimonio cultural adquirido en el Egipto otomano.

4. El papel intermediario del idioma turco-otomano

En este 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-Ṭaḥṭāwī 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.

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

Tabla 1. Vocablos de origen turco-otomano en *Tajlīṣ al-ibrīz*

Vocablos de origen turco-otomano	Página en <i>Tajlīṣ al-ibrīz</i>	Traducción al castellano
tūbŷiyya	20	Artillería
ḥarabŷī	46	Guerrero
bāṣā	210, 212, 222 y 254	Pachá
sultān	145, 175, 181, 186, etc.	Sultán
ūḍa	120 y 122	Habitación
qahwaŷī	60	Servidor o dueño de café
'arabŷī	91	Carretero
'arḍuḥāl	117	Solicitud, instancia
bustānŷī	172	Jardinero
nawbatŷī	201	Oficial de servicio
muḥāsibŷī	214	Contable
qaṣla	165	Cuartel
kitabjāna	296 y 319	Biblioteca
bajšīš	138	Propina
jāznadāriyya	19	Tesorería

tres aspectos fundamentales, de modo que tenemos el primer grupo de palabras de origen completamente turco-otomano (*bāšā*: pachá, *sultān*: sultán, *qašla*: cuartel, *ūda*: habitación, *tūbyīyya*: artillería, *bajšīš*: propina); el segundo grupo es de palabras compuestas de dos lexemas diferentes: persa árabe (*jāznadāriyya* [*jāzna*: almacén, *dār*: lugar])¹⁷ o árabe persa (*kitabjāna* [*kitāb*: libro, *jāna*: lugar]); el tercer grupo es de palabras compuestas de dos lexemas árabes: (*‘arḍuḥāl* [*‘arḍ*: exposición, *ḥāl*: situación]);¹⁸ el cuarto grupo es de palabras de origen árabe más el sufijo adjetival *yīl* del turco-otomano (*ḥarab-yīl*: guerrero, *qahwa-yīl*: servidor o dueño de café, *‘arab-yīl*: carretero, etc.).

La mayoría de las palabras que hemos citado aquí las hemos localizado en las referencias que hemos mencionado 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, «con importante vocabulario prestado sobre todo del persa y del árabe, y con una gramática claramente influenciada por estas lenguas» (Dorren 2019: 83). En este contexto, agrega al-Dāqūqī —citando a Carl Brockelman, Tahir Necat Gencan, Muharrem Ergin, Mehmet Fuat Köprülü, Tahir Naṣṣāt Kanṣān, ‘Abd al-Mu‘ī al-Ṣayyād, y Kāṣgarli 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 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.

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 *‘Aṣṣayib al-āṭar fī al-tarāyīm 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 árabe-persa acumulado y por la afluencia de las lenguas europeas durante la política reformista de las *tanẓīmāt* 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 mane-

17. Vocablo mencionado por al-Ŷabartī (2012: 29).

18. Vocablo mencionado por al-Ŷabartī (2012: 77, 91, 93, 94 y 95).

ra, en las provincias árabes del Imperio, sobre todo en Egipto, asistimos a la misma política de modernización. Los escritores y traductores árabes introducían en sus escritos préstamos lingüísticos 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 perdura hasta la actualidad, y que hemos tratado en el segundo apartado de este trabajo: «¿Traducción o arabización?», mientras que los segundos fueron tolerados en su momento mediante un cierto proceso de resurgimiento del vocabulario turco-otomano marginado por los manuales clásicos de la lexicografía árabe. Por esta razón, observamos que 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 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 «teatro», que comparaba con la palabra «comedia» del turco-otomano: «es conocida entre los turcos como ‘comedia’» (al-Ṭaḥṭāwī 2012 [1834]: 135); o el topónimo de la ciudad de «Nápoles»: «antiguamente se llamaba en turco *Būliya*» (al-Ṭaḥṭāwī 2012 [1834]: 35). Esta comparación referencial que hacía usando el adstrato turco-otomano para acercar los ambientes de su estancia parisina al lector árabe demostró que el autor dominaba esta lengua entonces cooficial de Egipto; los egipcios la conocían por estar en contacto cotidiano con la cultura otomana. En el tercer capítulo del cuarto ensayo (al-Ṭaḥṭāwī 2012 [1834]: 201-202), tradujo del turco-otomano un documento llamado *faramān*,¹⁹ que había enviado M. ‘Alī, y que al-Ṭaḥṭāwī definía como «lo que se llama entre los otomanos resurrección de los corazones». 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 destinada en París.

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: *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-sulṭāniyya mustazrafāt al-funūn* (Real Academia de Bellas Artes, p. 187); *maktab al-‘umyān al-sulṭānī* (Oficina Real de los Ciegos, p. 191); *sulṭān al-salaṭīn* (rey de los reyes, p. 332); *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 con el contexto sultánico árabe-otomano se convertiría más tarde en términos como *nacional* o en *real* tras la aparición del Estado-nación árabe postcolonial. Por lo tanto, podemos decir que las exigencias de la traducción impuestas por las circunstancias emergentes del siglo XIX empujaron a al-Ṭaḥṭāwī a interactuar entre dos lenguas. Su objetivo era llevar a cabo la traducción de algunos vocablos del francés al

19. Orden del sultán, según Dozy.

árabe a partir del turco-otomano, como tercera lengua, para facilitar la comprensión de las ideas y la transmisión de estas de una cultura a otra.

5. Conclusiones

Hemos procurado demostrar que la transmisión de textos del francés al árabe en el marco del movimiento cultural de la *nahḍa* se sometía a dos procesos principales: uno llamado traducción y otro, arabización. La compleja relación entre ambas operaciones planteada en la hipótesis de partida de este artículo ha sido resuelta en los tres apartados que lo componen. En primer lugar, la traducción era una práctica que se ejercía de acuerdo con dos procedimientos principales: el pragmatismo y la crítica. En este sentido, los textos se reproducían en función de la necesidad del patrón político y se sometían a una reacción crítica en virtud del canon sociocultural, fijado por los tratadistas de la arabización. Es por esta razón por la que nos encontramos ante dos operaciones de transmisión muy parecidas. 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 europeización de la vida cultural; y, por otro, los moderados, que defendían la traducción propiamente dicha, para lo que evitaban cualquier inflexión hacia la arabización, que en ningún momento fue objeto de estudio para ellos.

En segundo lugar, se había logrado establecer un cierto equilibrio entre los procedimientos de las tres figuras que controlaban el movimiento de la traducción durante 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 las academias árabes de la lengua, cuya finalidad era normalizar el registro lexicográfico del árabe y sistematizar el acervo lingüístico generado por el movimiento de traducción durante la *nahḍa*.

En tercer lugar, en el caso práctico que hemos estudiado, observamos que tanto en *Tjalīš al-ibrīz* como en *Qalā'id al-mafājir* se reflejan claramente las estrategias de transmisión que utilizaba el autor-traductor para adaptarse a las normas de la traducción y a las exigencias de la arabización. En medio de una compleja tarea marcada por la interferencia de géneros, al-Ṭaḥṭāwī buscaba redactar su primer libro y al mismo tiempo deseaba llevar a cabo su primera traducción. Para conseguir ambos objetivos —que en realidad eran encargos de la institución política—, utilizaba la traducción para conseguir su primera autoría, y acudía a esta para conseguir su primera traducción. Dicho de otro modo, traducía cuando 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 en la traducción y en la autoría, por un lado, y

con la finalidad de adaptar los textos al medio en que se producían y se reproducían, por otro. En este contexto, cabe mencionar que contaba con la ayuda del turco-otomano, idioma cooficial de muchas provincias árabe-otomanas, para expresar aquello que le resultaba imposible manifestar en árabe durante el proceso translaticio.

Finalmente, queremos destacar la metodología traductológica que al-Ṭaḥṭāwī y sus discípulos seguían para que sea objeto de traducción y de estudios traductológicos. Hemos creído que valía la pena recalcar que los dos libros que hemos tratado aquí y seguramente otros también nacidos en el seno del proyecto de traducción hacia el árabe durante la *nahḍa* —incluyendo los procesos de adaptar, suprimir o añadir—, eran obras dignas de traducirse al francés o a otras lenguas europeas, pese a que se consideran, hasta hoy día, como traducciones integradas en el acervo traductor árabe. En ellas, los traductores o los arabizadores procuraron en la medida de lo posible apropiarse de los textos originales para luego incrustarlos en su propio canon cultural y lingüístico. Si estas traducciones árabes llegan a ser vertidas en sus lenguas originales, los lectores europeos encontrarán en ellas un importante hallazgo cultural. Descubrirán cómo se recibió su cultura científica y literaria en la cultura árabe-islámica de la *nahḍa*. Adivinarán que su cultura ya no es lo que era, ya que fue sometida a una lectura enmarcada por factores ideológicos, sociales, políticos y confesionales, en un ejercicio que podemos calificar de «semitraductor».

Referencias bibliográficas

- ABRAHAM, Werner (1981). *Diccionario de terminología lingüística actual*. Madrid: Gredos.
- AL-‘ALAYLĪ, Abdallah (1963). *Mu‘yaṃ al-marʿī* [Diccionario de referencia]. Beirut: Dar al-Mu‘yaṃ al-‘Arabī.
- AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus (1987). *Muḥīṭ al-muḥīṭ* [Diccionario amplio de la lengua árabe]. Beirut: Tibo Press.
- AL-DĀQŪQĪ, Ibrāhīm (1988). «al-Ṭaḥṭāwī al-mutabādal bayna al-lugatayn al-‘arabiyya wa-l-turkiyya fī al-‘ahd al-‘uṣmānī» [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-iytimā‘iyya fī al-wilāyāt al-‘uṣmāniyya aṭnā’a al-‘ahd al-‘uṣmānī* [La vida social en las provincias otomanas durante el periodo otomano]. Zagwān: Manṣūrāt Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūṭ al-‘Uṣmāniyya wa-l-Mūriskiyya wa-l-Ṭawṭīq wa-l-Ma‘lūmāt, p. 339-363.
- AL-FAYRŪZ ĀBĀDĪ, Maḥd al-Dīn (2007). *al-Qāmūs al-muḥīṭ* [Diccionario completo de la lengua árabe]. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- AL-ṬAḤṬĀWĪ, RIFĀ‘A RĀFĪ (2012 [1834]). *Tajlīs al-ibrīz fī taljīs bārīz* [Extracción del oro puro del sumario parisino]. El Cairo: Hindāwī.
- (2011). *An Imam in Paris: account of a stay in France by an Egyptian cleric, 1826-1831*. Trad. de Daniel L. Newman. Londres: Saqi.
- AL-ŶABARTĪ, ‘Abd al-Raḥmān (2012 [1822]). *‘Aḥyāyib al-Āṭār fī al-Tarāyīm wa-l-ajbār I* [Obras maravillosas sobre biografías y crónicas I]. El Cairo: Hindāwī. <<https://www.hindawi.org/contributors/28182839/>> [Consulta: 02/10/2021].
- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ‘Abid (1991). *al-Turāt wa al-ḥadāṭa* [La tradición y la modernidad]. Casablanca: al-Marcz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.

- AL-ŶAWHARĪ, Abū Naṣr Ismāʿīl (2005). *Muʿjam al-ṣiḥāḥ* [Diccionario al-ṣiḥāḥ]. Beirut: Dār al-maʿrifa.
- AL-ZUBAYDĪ, Murtaḍā (2007). *Tāy al-ʿarūs min ṡawāhir al-qāmūs* [Las perlas del diccionario árabe]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- AMĪN, Aḥmad (2011 [1933]). *Doḥā al-islām* [La mañana del islam]. El Cairo: Hindāwī. <<https://www.hindawi.org/books/30536269/>> [Consulta: 20/11/2021].
- BENDOW, Muḥammad (2006). *Awhām al-muṭaqqafīn al-maḡāriba fī al-luḡa wa al-ṭaqāfa* [La utopía de los intelectuales marroquíes en la lengua y en la cultura]. Rabat: Dār Abī Raqrāq li-l-Ṭibāʿa wa-l-Naṣr.
- BERMAN, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. París: Editions du Seuil.
- 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, p. 5-14.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (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*. Granada: AIETI, p. 379-398. <<http://www.aieti.eu/congresos-aieti/i-congreso-aieti-granada-2003/>> [Consulta: 20/10/2021].
- CASTELLS, Margarida; CINCA, Dolors (2007). *Diccionari àrab-català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- CORRIENTE, Federico; FERRANDO, Ignacio (2005). *Diccionario avanzado: Árabe-Español*. Barcelona: Herder Editorial.
- CORTÉS, Julio (1996). *Diccionario de árabe culto moderno: Árabe-Español*. Madrid: Gredos.
- 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. <<https://journals.openedition.org/dhfls/3409>> [Consulta: 05/12/2021].
- DEPPING, Georges B. (1833). *Qalāʾid al-mafājir fī ḡarīb ʿawāʾid al-awāʾil wa-l-awājir* [Collares gloriosos en las costumbres exóticas de los pueblos antiguos y contemporáneos]. Trad. de Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭaḥṭāwī. El Cairo: Būlāq.
- 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.
- DOZY, Reinhart (1991 [1881]). *Supplément aux dictionnaires arabes*. Beirut: Librairie du Liban.
- (1981). *Takmilat al-maʿāyim al-ʿarabiyya IV* [Suplemento a los diccionarios árabes]. Trad. de Muḥammad Salīm Al-Niʿaymī. Bagdad: Dār al-Raṣīd li-l-Naṣr.
- Enciclopedia Árabe Universal* (1999). Riad: Muʿassasat al-māʾil al-mawsūʿa li-l-naṣr wa al-tawzīʿ.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo XXVIII (1926). Barcelona: Hijos de J. Espasa.
- GUILLÉN, Claudio (1985). *Entre lo uno y lo diverso*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HASAN ʿABD AL-ʿAZĪZ, Muḥammad (1990). *Al-Taʾrīb fī al-qadīm wa-l-ḥadīṭ* [La arabización en el período clásico y moderno]. El Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabi.
- IBN MANẒŪR, Muḥammad Ibn Mukarram (2005). *Lisān al-ʿArab* [La lengua de los árabes]. Beirut: Dār Ṣādir.

- IBN MUṢṬAFĀ, ‘Abd al-Qādir (1908). *Al-Iṣṭiqāq wa-l-ta’rīb* [La derivación y la arabización]. El Cairo: Maṭba‘at al-Hilāl. <<https://archive.org/details/ALeshtekak>> [Consulta: 05/02/2022].
- MOLINER, María (1998). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Gredos.
- MOREH, Shmuel; SADGROVE, Philip (1996). *Jewish Contributions to Nineteenth-Century Arabic Theatre: Plays from Algeria and Syria a Study and Texts*. Manchester: Oxford University Press.
- MUJTĀR OMAR, Aḥmad (2008). *Mu‘yaṃ al-luga al-‘arabiyya al-mu‘āšira* [Diccionario de la lengua árabe contemporánea]. El Cairo: ‘Ālam al-Kutub.
- NEWMAN, Daniel L. (2013). «The Arabic Literary Language: The Nahda (and Beyond)». En: OWENS, Jonathan (ed.). *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*. Oxford: University Press, p. 472-494.
- 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.
- Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. <<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>> [Consulta: 15/03/2022].
- PEÑA, Salvador (1997). «El traductor en su jaula. Hacia una pauta de análisis de traducciones». En: MORILLAS, Esther; ARIAS, Juan Pablo (eds.). *El papel del traductor*. Salamanca: Ediciones Colegio de España, p. 19-57.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1995). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe.
- STEINER, Georges (1980). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. Trad. de Adolfo Castañón. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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. *The Oxford Encyclopaedia of Theatre and Performance*. <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601746.001.0001/acref-9780198601746-e-2080?rskey=4Lm7Y9&result=2081>> [Consulta: 20/02/2022].
- YŪNUS, ‘Abd al-Ḥamīd (2005). *Mu‘yaṃ al-fulklūr* [Léxico del folklore]. <<http://books.moswrat.com/moswrat.com-kupd-6483.pdf>> [Consulta: 02/04/2021].
- ZAYDĀN, Yūrḡī (2013 [1911]). *Tārīj ādāb al-luga al-‘arabiyya* [Historia de la literatura y de la lengua árabes]. El Cairo: Hindāwī. <<https://www.hindawi.org/books/18683951/>> [Consulta: 30/02/2022].

Anexo 1. Glosario de *Tajlīs al-ibrīz*

Francés	Árabe	Página	Transliteración	Traducción al castellano
Les États Unis	الأيترونيا	25	al-aytazūniyā	Estados Unidos
Londres	لوندرة	26	lūndra	Londres
Institut	الأنستتوت	32	al-anstitut	Instituto
Quarantaine	الكرنتينة	51	al-kurantīna	Cuarentena
Passer la quarantaine	كرتن	57	kartana	Pasar la cuarentena
Spectacle	السبكتاكل	63	al-sbiktākl	Espectáculo
Lisbonne	أشبونة	72	ašbūna	Lisboa
Boulevard	البوار	80	al-bilwār	Boulevard
Ballets	البالات	90	al-bālāt	Los balés
Grammaire	غراماتيقي	92	grāmātīkī	Gramática
Journaux	الجورنالات	115	al-ŷurnālāt	Periódicos
Charte	الشربة	105	al-šarṭa	Carta Constitucional
Gazettes	الكازطات	115	al-kāziṭāt	Gacetas
Centimètre	سننيمتر	117	santīmitr	Centímetro
Décembre	ديسمبر	117	disambar	Diciembre
Piano	البيانو	120	al-biṡyānū	Piano
Restaurant	الريسطراطور	126	al-riṡṭūrātūr	Restaurante
Théâtre	التياتر	124	al-tiyātr	Teatro
L'opéra	الابورة	124	al-ūbira	opera
Physiologie	الفيسيولوجيا	133	al-fisiyūlūŷiyā	Fisiología
Comique	كوميك	135	kūmīk	Cómic
Carnaval	الكرنوال	138	al-kanawāl	Carnaval
L'orthopédie	الارتوبيدي	145	al-urtūbīdī	Ortopedista
General	الجنرال	166	al-ŷinirāl	El general
Coucou	كوكو	169	kūkū	Cocu
Fiacre	الفياكرا	169	al-fiākra	Coche de punto
Omnibus	الأمينيوسة	169	al-umnībūsa	Ómnibus
Télégraphe	التليغراف	169	al-tilīgrāf	Telégrafo
Numéro	النمرة	170	al-namra	Número
Académie	أكدمية	182	akadīma	Academia
L'anémomètre	الأنيمومتر	184	al-anīmūmitr	Anemómetro
Conservatoire	الكنسررواتوار	185	al-kunsirwatwār	Conservatorio
Académiques	أكدميون	185	akadimiyyūn	Académicos
Philomathique	الفيلوماتية	187	al-filūmātiyya	Filomática
Collège	الكوليج	189	al-kūlīŷ	Colegio
Polytechnique	بوليتقنيقا	189	būlītīqnīqā	Politécnica
L'archéologie	الأرليغوليغي	190	al-arlīgūlīgī	Arqueología
Pension	بنسيون	1991	bansiyūn	Pensión
Baron	البارون	211	al-bārūn	Barón
Département	ديبرطمانة	214	dibartamāna	Departamento
Mythologie	الميثولوجيا	218	al-mīṭulūŷiyā	Mitología
Panorama	بانوراما	218	bānūrāmā	Panorama
Politique	البوليتيقة	220	al-būlītīqa	Política

Cosmografie	قسمغرافيا	227	qismugrāfiyā	Cosmografía
Fabriques	الغبريقات	236	al-fabrikāt	Fábricas
L'arithmétique	الأرثيماتقي	287	al-aritmātiqī	Aritmética

Anexo 2. Vocablos recogidos de *Qalā'id al-mafājir*

- Página 14: se menciona la palabra (*Amrīka*: أَمْرِيكَة), con la *tā' marbūṭa*, que antes se transcribía con el fonema /q: (ق) *Amrīqa*: أَمْرِيْقَة), y que en árabe moderno se transcribe (*Amrīkā*: أَمْرِيكَا).
- Página 10 y 16: se utiliza la /p/ del persa /پ/ para transcribir respectivamente el fonema /p/ de las palabras «Europa» (*Ūrūpā*: أُوْرُوْپَا) y «Papa» (*Pāpā*: پَاپَا),²⁰ que antigua y actualmente se transcriben (*Ūrūbā*: أُوْرُوْبَا, *Bābā*: بَابَا). Por lo tanto, este criterio de transcribir la /p/ quedó obsoleto.
- Página 14: se transcribe la ciudad de «Washington» de la siguiente manera: (*Washingtūn*: وَاسِهِنْغْتُون). En este topónimo, y con la influencia del francés, al-Ṭaḥṭāwī 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*: وَاشِنْتُون).
- Página 50: el fonema /v/ se transcribe con el fonema /و/, como en el caso del topónimo «Scandinavie»: (*Skandināwa*: سَكَنْدِنَاوَة). 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* الاسبانِيُول) 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*: الإِسْبَان). 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-Ṭaḥṭāwī dejaba de ser sistemático en este aspecto.
- Página 88: el topónimo «México» se transcribe de la siguiente forma: (*Maksīk*: مَكْسِيْك, *Maksīq*: مَكْسِيْق o *Massīkā*: مَسِيْكَ). En árabe moderno, este topónimo se expresa de la siguiente manera: (*al-Miksīk*: الْمِكْسِيْك o *al-Maksīk*: الْمَكْسِيْك).

20. Se refiere al Papa de la Iglesia católica.

