REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO - MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

2019

Volumen especial en homenaje al insigne Dr. Salah Fadl

Hispanista y erudito en Estudios Andalusíes

VOLUMEN XLVII MADRID 2019

REPÐBLICA ĆRABE DE EGIPTO - MINISTERIO DE EDUCACIč N SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

2019

VOLUMEN XLVII MADRID 2019

REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid está dirigida y coordinada por el Departamento de Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, institución dependiente del Miniseterio de Educación Superior de Egipto.

JEFE DE REDACCIÓN:
Nivin Khaled (Universidad de Alejandría)

CONSEJO ASESOR:
Salah Mohamed Fadl (U. Ain Shams)
Solimán el Attar (U. El Cairo)
Mustafa Amin (Consejo Superior de Antigüedades)
Pedro Martínez Montávez (UAM)
Carmen Ruiz Bravo-Villasante (UAM)
Mª Jesús Viguera Molins (UCM)
Teresa Garulo (UCM)

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Mohamed El Madkouri Maataoui (UAM)
Beatriz Soto Aranda (U. Rey Juan Carlos)
Josep Puig (UCM)
Mercedes García Arenal (CSIC)
Eva Guerrero (U. Salamanca)
Francisco Franco Sánchez (U. Alicante)
Julio Samsó (U.B)
Mónica Rius (U.B)
Rosa Isabel Martínez Lillo (UAM)

DIRECTOR DE EDICIÓN:
Profa. Dra. Nivin Khaled
(Directora del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos)

SECRETARIOS DE EDICIÓN:
Almudena García Rodríguez
Ahmed Kotb Aly Kotb

La *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* con ISSN 0541-8585 es una revista de periodicidad anual que fue fundada en 1953 (desde el año 53 hasta el 71 se editó con el ISSN 1132-3485 bajo el título Revista de Estudios Islámicos en Madrid. Abarca una amplia temática relacionada con las Humanidades en castellano o en árabe, aunque en ocasiones se ha publicado artículos escritos en otras lenguas.

La temática es amplia pero siempre relacionada con la cultura y la lengua árabe en todas sus manifestaciones culturales. Asimismo, desde 2011 esta revista publica artículos de hispanistas egipcios tanto de literarura como de ligüística.

Edición:
Ministerio de Educación Superior de Egipto

SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS
Instituto Egipcio de Estudios Islámicos
C/ Francisco de Asís Méndez Casariego nº 1
28002 MADRID
Teléfono: 34 91 5639468
www.institutoegipcio.com
Correo electrónico: publicaciones@institutoegipcio.com
Fecha de impresión: Octubre de 2019

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid se encuentra presente en las siguientes bases de datos: Latindex, Periodical Index on Line, Index Islamicus Current Serials Source List, WorldCat, DICE.

ISSN: 0541-8585
Depósito Legal: M-1850-1961

NORMAS DE EDICIÓN DE LA REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS

Normas para autores

La Revista del Instituto Egipcio está dedicada a la cultura árabe en todas sus facetas y sin límite cronológico, pero con especial atención a los temas relacionados con el periodo de Al-Ándalus. Se publica un volumen anual de carácter misceláneo, aunque algunos volúmenes estén dedicados monográficamente a un tema. Tiene dos secciones: artículos de investigación y reseñas bibliográficas.

La extensión máxima de un artículo no deberá superar 40 páginas para los artículos y 4 para las reseñas. Los trabajos presentados deberán ser originales e inéditos, no pueden haber sido aprobados ni estar sometidos a informe para su publicación en otra revista.

Todos los originales serán revisados, según el sistema de "pares", por al menos dos evaluadores externos a la entidad editora, cuyas sugerencias serán enviadas a los autores para que, en caso necesario, realicen las modificaciones pertinentes. El método de evaluación empleado es "doble ciego", manteniéndose el anonimato tanto del autor como de los evaluadores. El Consejo de Redacción analizará todas las contribuciones y, teniendo en cuenta las evaluaciones externas, decidirá su aprobación o rechazo así como el volumen en el que serán publicadas. La Dirección de la Revista podrá rechazar un artículo, sin necesidad de evaluarlo, si considera que no se adapta a las normas o no se adecúa al perfil de contenidos de la publicación. Se informará al autor sobre la aceptación o rechazo de su contribución en un plazo máximo de seis meses.

Las lenguas de la revista son el español y el árabe, pudiendo en algún caso –de momo excepcional- ser aceptado un artículo redactado en Italiano, Inglés, Francés o Alemán. Para la transcripción del árabe en textos en español se utilizarán los siguientes símbolos: ء / ’/, ث /ṯ/, ج /ŷ/, ح /ḥ/, ذ /ḏ/, ش /š/, ص /ṣ/, ض/ḍ/, ط /ṭ/, ظ /ẓ/, ع / ‘ /.

Se podrán utilizar fechas de la Hégira, del calendario gregoriano o ambas a la vez (en este caso separadas por una barra, sin h. ni d.C.), pero no se podrá alternar en un mismo artículo el sistema de datación.

Envío de originales. Han de ser enviados por correo electrónico, dirigidos a:

publicaciones@institutoegipcio.com

secretaria@institutoegipcio.com

Todo el material debe ser enviado en soporte electrónico incluyendo lo que a continuación se detalla:

1. Datos del autor: título del artículo, nombre y apellidos, dirección de correo postal, teléfono, correo electrónico, situación académica, nombre de la institución a la que pertenece y fecha de envío del trabajo.

2. Texto: en formato Word, respetando los siguientes parámetros: fuente Times New Roman a 12 puntos (9 en las notas, que deben ir a pie de página, numeradas correlativamente con números arábigos), separación interlineal sencilla (en texto y en notas) y 3 cm de márgenes laterales. El tamaño del documento deberá tener un tamaño de 17cm. x 24cm.

La primera página debe recoger el título, los datos del autor y el resumen del artículo en el idioma en el que está redactado el artículo y en inglés, así como las palabras clave en sendos idiomas. La extensión del resumen será de entre 150 y 250 palabras, y debe describir el objetivo de la investigación, la metodología empleada, los resultados más destacados y las principales conclusiones.

3. Ilustraciones: estarán identificadas con números arábigos y se deberá indicar en el texto su ubicación, pero no se incluirán en el mismo. Cada imagen debe enviarse en un archivo independiente, en formato TIFF (preferentemente) o JPEG, con una resolución mínima de 300 ppp. Los gráficos y dibujos se presentarán en archivos vectoriales. Toda ilustración debe tener un pie de foto, y cada tabla un título identificativo.

Corrección de pruebas. El autor recibirá por correo electrónico las pruebas de imprenta, y dispondrá de un plazo de 15 días para su corrección, que deberá limitarse a la subsanación de posibles erratas y a pequeñas rectificaciones; no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Posteriormente, podrá reenviarlas a la revista en formato electrónico o impreso.

Bibliografía y citas bibliográficas. Se admite bibliografía al final del artículo, las referencias bibliográficas deben incluirse en nota a pie de página al citar la bibliografía. En la primera cita se debe reproducir la referencia completa, abreviándose en las siguientes (apellidos del autor, título abreviado, páginas).

Monografías: autor (apellido, iniciales del nombre), título (en cursiva), editorial, ciudad, volumen, año.

Artículos de revistas: autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo (entre comillas altas), nombre de la revista (en cursiva), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y fin del artículo (sin abreviaturas del tipo pág. ni pp.) *Contribuciones en actas, homenajes o volúmenes colectivos*: autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo o capítulo (entre comillas altas), "en" seguido de las iniciales y apellidos (ed., coord...), título (en cursiva), ciudad, volumen, año.

Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista y una separata de su artículo en formato pdf.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

ISSN: 0541-8585 VOLUMEN XLVII MADRID, 2019

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Dra. NIVINE KHALED…… 13

ARTÍCULOS EN ALFABETO LATINO

La filosofía Islámica y la aceptación de las otras religiones
JOSEP PUIG MONTADA …… 21

Ecos de la revuelta del arrabal de Córdoba (202/818) en el Magreb-Al-Aqṣà. La Historia de una emigración andalusí en Fez.
RACHID EL HOUR…… 43

La Península Ibérica en el *Kitāb-i Baḥriye* de Pīrī Re'īs.
FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ …… 61

Al-Bārūdī en Ceilán (1883-1899): La reescritura de la poesía árabe.
ISAAC DONOSO JIMÉNEZ…… 93

Un manuscrito jesuita de Filipinas con "La fábula del León y su corte" en lengua árabe: Edición, traducción y estudio.
MOURAD KACIMI…… 115

Epigrafía árabe en Villena (Alicante)
ANTONIO COSTÁN-NAVA …… 131

Los orígenes del teatro en Egipto.
HANY EL ERIAN EL BASSAL …… 153

La traducción de las interjecciones en las versiones árabes de "Bodas de Sangre" de Federico García Lorca.
SAAD MOHAMED SAAD 181

Didáctica de la traducción y la adquisición de la competencia traductora en la Universidad de Minia
ALY MOHAMED ABDEL-LATIF 211

RESEÑAS

Lorca, dramaturgo universal. Estudios en torno a la traducción de su teatro con motivo del CXX aniversario de su nacimiento.
INMACULADA SANTOS DE LA ROSA..... 251

Estudios de traductología árabe. Traducción del texto literario
MOHANA SULTÁN 257

ARTÍCULOS EN ALFABETO ÁRABE

قبة القصر الموحدي بقرطبة المعروفة بكنيسة سان بابلو
أجمد دقماق..... 302

INTRODUCCIÓN

Por avatares del destino, durante este año 2019 he tenido la satisfacción de poder estar al frente del Instituto Egipcio, institución creada por nuestro insigne escritor y pensador Taha Husayn, con la intención de propiciar el acercamiento entre ambas orillas del Mediterráneo desvelando ese mágnifico pasado en el que subyace una historia común entrelazada de la que todos somos herederos.

El objetivo principal de esta revista científica que hoy tengo el honor de prologar, es poner de manifiesto todo el legado cultural que hemos recibido y compartimos hasta hoy en día. Por ello los artículos que en ella se publican abarcan desde asuntos puramente lingüísticos o literarios a investigaciones arqueológicas, históricas, e incluso del ámbito del pensamiento y la filosofía.

Se trata, por tanto, de una revista de caráctar misceláneo pero todos sus artículos se desarrollan bajo el denominador común de la que podríamos denominar la "era andalusí" en sus tres estadíos: gestación, desarrollo y consecuencias.

Por otro lado, el Instituto Egipcio, durante sus casi setenta años de andadura, ha venido realizando otra loable labor, que es la formación de un número cada vez más nutrido de hispanistas egipcios; ya son varias las generaciones que han desarrollado un brillante trabajo profesional. La Revista del Instituto Egipcio, hace ya más de una década, decidió hacerse eco de esta ralidad y, por este motivo, incluye también artículos de

lingüística y de literatura, que dan muestra del enorme dinamismo del que goza el hispanismo egipcio.

Uno de los principales artífices de esta institución ha sido y sigue siendo el Dr. Salah Fadl. Su labor profesional está íntimamente ligada a la trayectoria del Insituto Egipcio, ya que llegó a España como becario, se doctoró en 1972 y ocupó el cargo del Consejero Cultural y Director de este centro desde 1980 hasta 1985. Sus innumerables méritos académicos no pueden ser mencionados en esta breve presentación, pero como muestra del estrecho lazo que ha unido su vida profesional a España, baste con mencionar que es Miembro Honorífico de la Real Academia de la Historia de España.

El Dr. Salah Fadl, a día de hoy, sigue siendo una figura primordial en la vida cultural egipcia y en las relacciones académicas con España y, por este motivo, deseamos hacele un merecido homenaje dedicándole este volumen, nº 47, de la Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, en el que tenemos el honor de publicar, a modo de introducción, una interesante reflexión acerca de la estética y la libertad en la música árabe, texto que nos regaló el pasado mes de octubre en su última visita a Madrid.

Dra. Nivin Khaled
Consejera Cultural de la Embajada de la R.A. de Egipto
Otoño de 2019

لأننى نشأت في بيئة أدبية، فقد درجت على التعرض لشمس الفكر، والسكر بنشوة الشعر، والفرح ببهجة المسرح، والمبيت في حضن الرواية، لكن حياتى اقترنت بالنقد الأدبى، فلا أخرج عن حدوده دون أن اشعر بذنب الخيانة، فإذا ما أرهقتنى مهنة القاضي غير المرغوب فيه بين المبدعين عمدت إلى الراحلين الذين سيحمدون تذكرى لهم على ايه حال. لكن هناك واحة غناء يحلولى دائما أن ازورها من حين لأخر، فهى تمثل عشقى الأول وهى روضة الأندلس أدبا وفنا ونموذجا حضاريا شاملا، استقر في الوجدان العربى حلما رهينا وفردوسا مفقودا وموطنا لتفاعل الأجناس والأعراف والأديان والثقافات. حيث عرفت قيمة التعايش وعانت أعظم محنة في التاريخ بمحاكم التفتيش عندما كفر بعض بنيها بهذه القيمة، وقد كانت الحرية أغلى ما انضجته واعتزت به، ويكفى أن تذكر ما جاء في رسالة الشقندى عن فضل الأندلس وضواحى مدينة إشبيلية – عاصمة الموشحات- وواديها من أنه كان لا يخلوا من مسرة، فجميع أدوات الطرب وشرب الخكر فيه غير منكر، لاناه عن ذلك ولا منتقد، ما لم يؤثر السكر إلى شر وعربدة، وقد رام من من وليها من الولاه المظهرين للدين قطع ذلك فلم يستطيعوا. وأهلها أخف الناس أرواحا واطبعهم نوادرا وقد ترتب على ذلك أن فنهم الذى برعوا فيه وهو الموشحات تميز بعدد من الخصائص تعود في جملتها إلى نزعة التحرر من القيود العروضية التي أثقلت حركة الشعر العربى، ومن الصرامة اللغوية التي اخرجوا عليها بأنفد الخرجات التي بنو عليها هذه الموشحات فأصبحت تمزج الأغانى الرومانثية أي الأعجمية أو أقوال النساء الغزلية المجاوزة احياناً لكل التقاليد المرعية في المشرق لتكون نموذجا في التحرر كما وصفها ابن سناء

الملك فقال عنها بدقة كبيرة في كتابه المسى " دار الطراز" " والخرجة هي القفل الأخير من الموشح، والشرط فيها أن تكون حجاجية من قبل السخف،قرمزية من قبل اللحن، حارة محرقة، حادة منضجة، من ألفاظ العامة، ولغات الخاصة- أي اللصوص – فإن كانت معربة الألفاظ، منسوجة على منوال ما تقدمها من اشعار خرج الموشح من أن يكون موشحاً مزج الأوزان والخروج على البحور ومزج المستويات اللغوية وتجاوز الفصيح والخروج على الأعراف الأخلاقية هو الذى يجعل الموشحات مثلاً رفيعاً تتقدم التمثيل الجمالى الحقيقى للحياة الأندلسية في شغفها بالحرية وإصرارها على تحقيقها تجسيداً للتعددية الدينية واللغوية والعرقية .

ويكفى أن يقول أول من ذكره التاريخ من الوشاحين وهو أبو بكر بن ماء السماء (٤٢٢ هـ) الذى ينتمى إلى عصر قرطبة المروانى في موشحته الأولى:-

" حب المها عبادة
من كل بسام السوار/ قمر يطلع
من حسن آفاق الكمال/ حسنه الأبدع
لله ذات حسنٍ/ مليحة المحيا
لها قوام غصن/ وشنفها الثريا
والثغر حب مزن/ رضابه الحميا
من رشفه سعادة.
كأنه صرف العقار/ جوهر رصع
يسقيك من حلو الزلال/ طيب المشرع"

تفجأنا الموشحة في هذا المقطع بالجملة الافتتاحية التي تخترق المحرمات الدينية عندما تصرح بأن حب الجمال المجسد في حسان النساء -وهن في رشاقة المها ولمنجهن وسحرهن – هو نوع منالعبادة، هذه أول عبارة في أول موشحة احتفظت ذاكرة الآدب الأندلسى بها. وهى وحدها – فضلاً عما تبعها من أوصاف ثرية مدهشة لتجليات الجمال الأنثوى شاهد بليغ على ما أزعمه من بروز جماليات الحرية في هذه الموشحات مما سيتجلى في مظاهر عديدة حرصت على مقاربتها بوجد فنى وهوى علمى وروح أدبى في كتابى عن "

طراز التوشيح" ودون أن نغادر عبادة بن ماء السماء نجد لديه اقتحاماً آخر للحرية السياسية يتميز بالذكاء والدهاء في موشحة تالية مطلعها صادم ومدهش وجميل إذ يقول:

" من ولي /في أمة أمراً /ولم يعدل
يعزل / إلا لحاظ الرشأ الأكحل"

مطلع ثورى، يخلط الجد بالهزل، ويمزج الغزل بالسياسة، ويقرر مبدا جريئاً عن العدل في الملك، ووجوب العزل للحاكم الذى لا يلتزم به ويحققه باستثناء ظلم أخر محبب، يبتغيه كل العشاق، وهو ظلم الغوانى الساحرات إذ لا يمكن لهن أن يعدلن في نظراتهن بين الناس، بقوامهن الرشيق وعيونهن الكحيلة ، فلا مفر لهن من محاباة أحبابهن وتخصيص نظرات الوله والهيام لهم. ثم لا يلبث الشاعر بعد هذه الضربة الافتتاحية للموشحة أن يشرع في ما كان يقصد اليه من تعشق لظلم الأحباب فيقول :-

جُرت في حكمك في قتلي يا مسرفُ
فانصف/ فواجب أن ينصف المنصف
وارأف/ فإن هذا الشوق لا يرأف
علّل قلبي بذاك البارد السلسل
ينجلي ما بفؤادي من جوى مُشعل"

فنرى الشاعر يلتزم في تنفيذه الموسيقى بما لا يلزم ليغرقنا في ترف الإيقاع، حيث يجعل القافية مزدوجة في صدر الشطر وعجزه، دون أن ينسى الضغط على الكلمة المفتاحية التي تمثل قصده الخفى، وهى كلمة الإنصاف ، يكررها ثلاث مرات في بيت واحد وكأنه يجأر بالشكوى من فقدان هذا الإنصاف في الحياة السياسية العامة مثلما يجهد في التغنى به والإلحاح عليه في دخائل عواطفه وأهوائه.

فإذا اكد شعراء الموشحات مظاهر ولعهم بالحرية الدينية والسياسية والفنية بمزج الأوزان وخلط البحور وتفكيك صلابة العروض التقليدي مع الحفاظ على النساق اللحنية والولع افيقاعى عمدوا إلى نوع أخر من الحرية في ممارسة حقهم في المزج اللغوى الطريف بين مستويات العربية الفصحى والعامية بنوادر من الأغانى المكتوبة بالعامية الأندلسية أو الخرجات

الموضوعة بالقشتالية وهى الإسبانية القديمة، فهذا الشاعر الأندلسى الكبير الأعمى التطيلى (٤٨٥-٥٢٥ هـ) الذى توفى قبل تجاوز الأربعين من عمره في عصر المرابطين والذى أعجز غيره من الشعراء الوشاحيين حينما اجتمعوا في مجلس بإشبيلية وكل واحد منهم قد صنع موشحة وتألق فيها ليزهو على أصحابه، فقدموا الأعمى التطليى للإنشاد، فلما افتتح المجلس بموشحته الشهيرة :

" ضاحك عن جمان/ سافر عن بدرٍ

ضاق عنه الزمان/ وحواه صدري"

خرق الشاعر ابن بقي موشحته، وتبعه الباقون يأسا من مجاراته. ويصف لسان الدين بن الخطيب تأثيره في هذا الفن بقوله: "صار توشيحه مثلا سائرا في الناس"، كما يصف بعض موشحاته بأنها "مذهبة" قاصدا تمييزها مثل المعلقات.

ومن ذلك قوله في خاتمة إحدى موشحاته:-

" يا أملح خلق الله أركانا

مذ بلغت فؤاد الصب قد بانا

يبكى أسفا للبين حيرانا

دي كومو ذا "الغيبة" نن تو

ودي لوش ذا "العاشقة" سن تو"

ونلاحظ أولا وصف العاشقة وملاحتها بأنها ذات " أركان" فليست القافية هي التي اضطرت الشاعر لاستخدام هذه الكلمة، بل هي لمسة امتزاج لغة التصوف بالعشق، فمنذ أن بان الحبيب غاب الصب وفؤاده، وظل يبكي أسفا حيران على الفراق، ثم يأتي الشطران الأعجميان، وفيهما كلمتان عربيتان، ليصبح المعنى:

"قل كيف كانت الغيبة بدونك

آه لعين العاشق إن لم تكن أنت"

وما يلفت النظر هنا هو حرص الشاعر على أن يقيم بالكلمات الإسبانية قافية القفل العربية، أي يختم الكلمات بتاء مضمومة كي تتوافق مع "

عشتُ" و" بحتُ" بل إنه كان يختار قافيته منذ البداية كي تتوافق الكلمات العربية مع الأغنية الأعجمية.

وأحسب أن الشعر الأندلسي، والموشحات منه بخاصة، هي التي أبرزت قيمة الجمال باعتباره معنى كليا يتجسد في مظاهر عديدة، في البشر؛ لا سيما فى النساء، وفي الطبيعة، حيث يمكننا أن نقول باطمئنان إنه قد تفوق في ذلك على الشعر المشرقي، فهذا هو الأعمى التطيلي يقول في إحدى روائعه:

"حلو المجاني/ ما ضرّ لو أجناني
كما عناني/ شغلني به وعناني
حب الجمال/ فرض على كل حرّ
وفي الدلال/ عذر لخلاع عذر
هل في الوصال/ عون على طول هجر
أو في التداني/ شيء يفي بأشجاني
وفي ضماني/ أن ينتهي من لحاني"

فهو يتغزل في محبوبه باعتباره حلو الثمرات، ولا يضيره في شيء أن يتيح له التنعم بجناها،كما أنه مشغول بعشقه بكل طاقته، ثم يطلق هذا الشعار الفريد في الشعر العربي: "حب الجمال/ فرض على كل حر". فيجمع بين طرفين لم يسبق لهما أن تعانقا وهما الجمال والحرية، بما يتيح لنا أن نتحدث عن جماليات الحرية في الموشحات الأندلسية.

وربما تمثلت هذه الحرية في بعدها الاجتماعى في ملمح مائز أطلقت عليه في دراستى الولع باجتراح المحرمات الأخلاقية، فهذا ابن سهل يقول في إحدى روائعه :-

" أغربت في الحسن البديع / فصار دمعى مغربا
شمس الهوى عندى جميع/ وادمعى ايدى سبا
فلتسمعى عبدا مطيع/ غنى لتعصى الرقبا
هذا الرقيب ما أسواه بظن/ إسن لو كان الإنسان مريب
يامولتى قم نعملو / ذاك الذى ظن الرقيب "

فهو يخاطب محبوبته بأنها قد ابدعت في جمالها وحسنها حتى انهمرت لها دموعه بغزارة، فهو قد جمع بين طرفين شمول الهوى العنيف المتكتل الجامع وتناثر الدمع المتفرق اللامع، ويطلب من عشيقته أن تسمح له – وهو عبدها المطيع- عندما يحرضها على عصيان الوشاه والرقباء، يدعوها إلى أن تعصيهم بطريقة مبتكرة فاجرة: ياسيدتى فلتنهضى لنمارس بالفعل ذلك الذى ادعى علينا الوشاة أننا قد فعلناه.

ولا بد لنا أن نلاحظ اقتران مستويين من الحرية في هذه الخرجة الملحية، المستوى اللغوى الذى اباح الشاعر لنفسه فيه ان يمزج العامية بالفصحى، والمستوى الأخلاقى الذى جعله يتبجح علناً بطلب ممارسة الحب نكاية في العذال والرقباء، واحسب أن ابن سهل ما كان له أن يجروء على ذلك لو لم تكن البيئة الأندلسية تتسامح في هذا الشطط الجميل.

Fecha de recepción: 14/10/2019
Fecha de aceptación: 18/10/2019

LA FILOSOFÍA ISLÁMICA Y LA ACEPTACIÓN DE LAS OTRAS RELIGIONES

Josep PUIG MONTADA
Universidad Complutense de Madrid
puigmont@filol.ucm.es

RESUMEN

En este artículo se examinan las actitudes de pensadores musulmanes del periodo clásico, seleccionando algunos de sus textos más representativos, para trazar una imagen de sus opiniones sobre el Islam y las otras religiones. A modo de apéndice, se considera un pensador actual que ayuda a completar la imagen.

Palabras clave: Revelación, filosofía islámica, pensamiento cristiano, Trinidad, unidad divina, resurrección.

ABSTRACT

The article examines the attitudes to the issue adopted by Muslim thinkers of the medieval period. Some of their most representative texts are chosen in order to show their views on Islam and its relationship to other religions. Finally, a contemporary thinker is considered so that the image can be completed with a modern view.

Key words: Revelation, Islamic philosophy, Christian thought, Trinity, divine unity, resurrection.

Introducción

La filosofía en el Islam siempre tuvo necesidad de justificar su existencia y su legitimación. Los filósofos árabes y musulmanes trataron a menudo la relación entre religión y filosofía, pero la religión a la que se referían era el Islam. A pesar de ello y en menor medida, se ocuparon también de las otras religiones, y vamos a examinar la actitud de los filósofos, en sentido amplio, respecto de estas, viendo coincidencias y divergencias en su postura. Aunque nos concentremos en el periodo clásico, o medieval, al menos se hace una referencia al periodo contemporáneo porque la preocupación sigue presente.

1. Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī (m. ca. 870)

"No debemos avergonzarnos de apreciar la verdad y de tomarla de dondequiera que sea, aunque venga de razas y naciones distantes"[1]. Estas palabras son del filósofo Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī. Al-Kindī probablemente conocía el griego, aunque no el siríaco, pero su nivel no debía de ser suficientemente alto. Por esto se rodeó de gentes que dominaban estas lenguas y que llevaron a cabo la traducción de numerosos textos filosóficos, razón por la cual se habla del círculo de al-Kindī. Muchos de ellos eran cristianos y gozaban de una buena posición en tiempo de los califas al-Ma'mūn (813-833), al-Mu'taṣim - el fundador de Samarra (833-842) - y al-Wāṯiq (842-847), califas que protegieron a al-Kindī; al-Mu'taṣim le confió la educación de su hijo Aḥmad.

Otro opúsculo de al-Kindī refleja la influencia del pensamiento helenístico. Se trata de la epístola sobre el arte de dispersar las penas, (*Risālah fī l-ḥīlah li daf' al-aḥzān* 1980), traducida por Ramón y Tornero como "El arte de la consolación".[2] Sus fuentes son griegas, y entre ellas está un *Peri alypias*, un tratado de Galeno de Pérgamo. Al-Kindī no tiene inconvenientes en asimilar el pensamiento pagano, de la misma manera que autores cristianos que leían a al-Kindī no lo tendrán en imitar, "plagiar" su obra, algo poco sabido.

[1] Kindī, Ramón y Tornero 1986, pp. 47-48; Kindī, *Rasā'il*, 1950, vol. 1, p. 103.

[2] Kindī, Ramón y Tornero 1986, pp. 156-171.

Elías al-Ǧawharī, Severo ibn al-Muqaffa‘, y Elías bar Sinaya de Nísibe son tres pensadores cristianos que siguen a al-Kindī porque lo ven compatible con la fe cristiana[3].

Esta actitud conciliadora se refleja, aunque pueda parecer lo contrario, en su breve epístola en contra de la Trinidad, que nos ha sido transmitida por Yaḥyà Ibn ʿAdī; el texto ha sido editado por Rashed y Jolivet, y traducido por ambos[4], y también por Adamson[5]. Al-Kindī se basa en el principio de que lo eterno tiene que ser simple y presenta varios argumentos, empezando con este: La Trinidad supone una composición de partes, pues cada persona de la Trinidad está compuesta de sustancia más una propiedad diferenciadora, pero todo lo compuesto es causado, ha sido producido, y por tanto, no es eterno. En ningún momento al-Kindī abandona un estilo técnico ni pasa a ataques personales.

2. Abū ʿUṯmān ʿAmr al-Ǧāḥiẓ (m. 869)

Por el contrario, Abū ʿUṯmān ʿAmr al-Ǧāḥiẓ expresó su resentimiento hacia estos "privilegiados" en su escrito *Radd ʻalà al-Naṣārà wa-l-Yahūd*, "Refutación de los cristianos y judíos". Ǧāḥiẓ ataca tanto el cristianismo, el judaísmo, como el Zand iranio; refuta con argumentos la divinidad de Jesús, o la del Espíritu Santo. La Trinidad es algo incomprensible, los mismos cristianos no se ponen de acuerdo en cómo explicarla y llega a decir: "El cristianismo se parece al maniqueísmo, y en algún aspecto, al ateísmo"[6].

Sus críticas a menudo no son teológicas, sino sociales o políticas, pues, no debemos olvidarlo, él era un convencido mu‘tazilí y gozó del favor de aquellos califas abasíes que apoyaron a esta corriente más racionalista. Ǧāḥiẓ critica a la gente porque admira a los cristianos porque estos disfrutan de altos cargos. Quienes admiran a los cristianos deben tener en cuenta que el legado de Grecia es anterior al cristianismo. Ǧāḥiẓ enumera varios obras de Aristóteles, señalando que no

[3] Griffith, Christian readers 1996.

[4] Kindī, Rashed y Jolivet 1998, pp. 123-24

[5] Kindī, Adamson y Pormann, 2012

[6] Ǧāḥiẓ, *Rasā'il* 1964, vol. 3, p. 315.

era ni bizantino (*rūmī*) ni cristiano; añade a Euclides que tampoco era "ni bizantino ni cristiano" y otros autores, sino griegos:

> Su religión era distinta de la religión de los cristianos, y su modo de vida totalmente diferente. Los griegos eran sabios, y estos solo son unos manipuladores. El hecho casual de que estos estuvieran cerca geográficamente de los griegos hizo que los cristianos se atribuyeran la autoría de los libros o los hicieran propios de su religión[7].

Los cristianos tienen muchos vicios, y a Ǧāḥiẓ le escandaliza su práctica de la castración, y que lleguen al extremo de castrar a sus hijos para dedicarlos a la iglesia[8]. Vestidos elegantemente y de apariencia limpia, los cristianos son sucios, el hombre no se circuncida y la mujer cristiana, "tampoco está circuncidada".

Ǧāḥiẓ habla incluso de conversiones al cristianismo sin que a cambio "los cristianos den alguno". Su actitud explica su apoyo al califa al-Mutawakkil (847-861) cuando este no solo se enfrentó a los mu'tazila sino también apartó a los cristianos de muchos altos cargos. Así el historiador Ṭabarī habla de que les impuso vestimentas distintivas o les ordenó derribar nuevos templos[9]. En la crítica de Ǧāḥiẓ es evidente, pues, que pesan más los factores sociales que teológicos.

3. Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (Alfarabi, m. 950)

Un siglo más tarde, los cristianos siguen ocupando lugares destacados en el ámbito del saber. El filósofo Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī estudiaría lógica en Bagdad con dos nestorianos, Abū Bišr Mattà Ibn Yūnis (870-939) y Yuḥannà Ibn Ḥaylān (860-920), y las fuentes nos dicen que

[7] *Ibidem*..

[8] Evangelio S. Mateo 19:12.

[9] Sobre la autenticidad de los edictos, ver las reflexiones de Luke Yarbrough, "The Discourse Comes of Age: The Edicts of the Caliph al-Mutawakkil." In *Friends of the Emir: Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Cambridge Studies in Islamic Civilization, pp. 88-110). Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

fue en tiempo del califa al-Muqtadir (908-932). Bagdad era un centro de investigaciones científicas, centradas en el estudio del corpus aristotélico, incluyendo la traducción y la revisión de las traducciones de tiempos de al-Kindī, y en Bagdad trabajaban tanto musulmanes como cristianos. Políticamente, la situación era inestable y no se estabilizó hasta el comienzo de la tutela buyí, en 946. Sobre 942 marcha a Alepo, a la corte del príncipe ḥamdaní Sayf al-Dawla (918-967). Viajó a El Cairo en 949 pero pronto lo dejó, para ir a Damasco donde murió el mes de Rağab 339, diciembre-enero 950.

En muchas de sus obras, Alfarabi se ocupa de la religión, en general, y del lugar que ocupa entre las ciencias. En la segunda parte del *Libro de las patículas,* de hecho "*consonantes"* compara filosofía y religión, pero no utiliza el término *dīn* para indicar religión sino *milla*, una palabra de origen arameo[10]. *Millat Ibrāhīm,* "la religión de Abraham" es una frase frecuente en el Corán. *Dīn* tiene el sentido de religión y de juicio, como "religión" es un préstamo del pahlevi *dên*, que significa lo mismo; pero en su sentido como "juicio", será un préstamo del arameo[11]. En el Corán leemos a menudo *yawm al-dīn* "el día del juicio" y el siríaco utilizaba ya el término con ambos sentidos. Parece que Alfarabi prefiere *milla* por ser más neutro, o incluir a las otras religiones.

En dicha segunda parte del *Libro de las partículas* expone el orden temporal de la aparición de las ciencias y de la religión, en las naciones: primero la dialéctica, la sofística, la filosofía opinable, y la filosofía "aguada", segundo, la filosofía demostrativa, tercero, la religión "si la religión (*milla*) es una religión humana". Después de la religión vienen, temporalmente, la teología dialéctica y el derecho[12].

Este orden puede sorprender, pero se comprende si se tiene en cuenta que para Alfarabi la religión enseña cuestiones

[10] Ver Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Gaekwad's Oriental Series; 79), Baroda: Oriental Institute, 1938, pp. 268–269.

[11] Arthur Jeffery, 131-133. Sobre el sentido de *milla* más bien como comunidad religiosa, ver Paul L. Heck, "Milla in al-Fārābī and the Brethren of Purity." In: *In the Age of Alfarabi*: *Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. Peter Adamson, ed., London: Warburg Institute, 2008.

[12] Alfarabi, *Kitāb al-ḥurūf* 1970, § 108, p. 131.

teoréticas utilizando imágenes o la persuasión[13]. Es una referencia a las artes de la retórica y la poética según las presenta Aristóteles[14]. Alfarabi sostiene que si una religión (*milla*) depende de una filosofía "perfecta" porque se construye sobre argumentos silogísticos, y no poéticos (imágenes) ni retóricos (persuasivos), entonces esta religión es una *milla ṣaḥīḥa* "una religión sana", es decir, correcta.

En cuanto a la restricción "si es humana" se puede interpretar como una forma de protección ante una acusación de infidelidad. Leo Strauss menciona a Avicena y Averroes como filósofos perseguidos por sus ideas[15] y M. Mahdi vería en Alfarabi un filósofo que escribe de manera esotérica y exotérica para evitar esta persecución.

Alfarabi trata del tema religión y filosofía en otras obras y la que informa de *Las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa* puede ayudar a definir la posición de la religión islámica respecto de la filosofía. La obra empieza con esta afirmación: "El Ser Primero es la causa primera a la que deben su existencia todos los demás seres".[16]

El capítulo 27 (número 15, en la edición de Walzer)[17], habla de las condiciones de la ciudad ideal; ciudad aquí debe entenderse como estado. Alfarabi la compara con el cuerpo del hombre donde todos los órganos tienen una función y donde todos, en última instancia, están regidos por el corazón, el órgano dirigente, según este autor. Incluso afirma que el corazón es causa de la generación de los demás órganos. El corazón se corresponde, en este símil, con "el príncipe de la ciudad", *ra'īs al-madīna*, pero Alfarabi extiende su comparación a todo el universo y dice "la relación de la Causa Primera con los demás existentes equivale a la relación del rey de la ciudad excelente con las demás partes de esta".

Esto explica la importancia que tiene para Alfarabi la figura del gobernante y las condiciones que debe reunir. En

[13] Alfarabi, *Kitāb al-ḥurūf* 1970, § 111, p. 132.

[14] Alfarabi, *Kitāb al-ḥurūf* 1970, §147, p. 154.

[15] Leo Strauss, "Persecution and the Art of Writing." *Social Research: An International Quarterly* 82, nº 1 (2015): 79-97. https://www.muse.jhu.edu/article/578139.

[16] Alfarabi, *La Ciudad Ideal* 1985, p. 3.

[17] Alfarabi, *On the perfect State* 1988.

esencia, es un ser cuyas facultades racionales alcanzan la máxima perfección, de manera que la revelación divina puede tener lugar de manera fluida. En la traducción de Manuel Alonso leemos lo siguiente:

> Ese será el hombre que recibirá la revelación de Allah, alabado y ensalzado sea, y Allah le comunicará la revelación mediante el entendimiento agente, de manera que luego la emanación de Allah al entendimiento agente se transmite por medio del entendimiento adquirido al entendimiento paciente, y de este a la facultad imaginativa[18].

Alfarabi no menciona ningún nombre propio que permita una inmediata identificación con una religión, pero cuando especifica las cualidades de este ser humano dice claramente que "es el Imam" y que es "el príncipe de la nación excelente, y el príncipe de toda la región habitada de la tierra". Luego enumera doce cualidades que debe reunir, y que coinciden con las cualidades del imam en la chía; volveremos a ellas. En consecuencia, tenemos buenas razones para identificar esta religión con el Islam, pero no exclusivamente.

4. Ikhwān al-Ṣafā' (fines s. X)

Contemporáneos o algo posteriores a Alfarabi son los llamados Hermanos de la Pureza. Como fecha de referencia podemos tomar el año 337 Hégira/983[19], antes y después del mismo y eran activos en Basra y también Bagdad[20]. Estos Ikhwān al-Ṣafā' se presentan a sí mismos de esta manera:

> Hermano pío y misericordioso, que Dios te ayude y nos haga entender con su espíritu. Debes saber que nosotros, la sociedad de los hermanos de la pureza, somos límpidos, amigos, generosos, hemos estado durmiendo en la cueva de nuestro padre Adán largo tiempo. Las vicisitudes del tiempo y las calamidades de la desgracia

[18] Alfarabi, *La Ciudad Ideal* 1985, p. 91.

[19] Ibn al-Qifṭī, *Akhbār al-ḥukamā'*, (Cairo, 1326/1908), pp. 58-59, teniendo a Abū Hayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) como fuente.

[20] Baffioni, Carmela, "Ikhwân al-Safâ'", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ikhwan-al-safa/ .

> nos hacen dar vueltas hasta que llegue el momento del retorno al reino del gran Señor de la ley (*Ṣāḥib al-nāmūs al-akbar*), después de haber estado dispersos por todos los países. Hemos visto nuestra ciudad espiritual levantada en el aire, según expusimos en la epístola segunda, y de la cual nuestro padre Adán, su esposa y su descendencia fueron expulsados […][21].

Sigue el texto con la historia de la serpiente y la fruta prohibida, la de Noé y su arca. El texto procede de la epístola 44, de la llamada "enciclopedia" de los Hermanos de la Pureza. Las epístolas tratan de temas muy diversos, y algunas están dedicadas a la religión del Islam y sus dogmas, como la unidad divina, los atributos divinos, los ángeles, la resurrección, pero también otras religiones, en particular el cristianismo, son tratadas[22].

Jesús, entre otras noticias, iba de una aldea a otra en Palestina y de una ciudad a otra en las aldeas de los Hijos de Israel llamando a las gentes "al reino de los cielos". Los apóstoles son presentados como lavanderos. Jesús pregunta a los lavanderos si estaría dispuestos a que alguien con sangre y porquería se pusiera un vestido que acaban de lavar. Así como no lo permitirían, no deben dejar que el cuerpo vista un alma sucia[23]. La pasión y crucifixión se narran así:

> Salió de mañana y se presentó a las gentes; y empezó a llamarlos y advertirlos de modo que fue arrestado y llevado ante el rey de los Hijos de Israel. Este ordenó crucificarlo y su cuerpo fue crucificado; sus manos fueron clavadas en los dos maderos de la cruz. Permaneció clavado en la cruz desde el alba hasta la tarde. Pidió agua y le dieron a beber vinagre. Fue traspasado con la lanza. Luego fue enterrado en el mismo lugar de la cruz[24].

---

[21] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, vol. 4, p. 18. *On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43-45*, árabe, p. 38; inglés, c. 3, p. 78.

[22] Véanse tres, por ejemplo, en la citada obra *On Companionship*

[23] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, vol. 4, pp. 28-32. *On Companionship*, árabe pp. 63-73; inglés c. 8, pp. 95-100.

[24] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, vol. 4, p. 31. *On Companionship*, árabe p. 71; inglés c. 8, p. 99.

Los Hermanos de la Pureza son musulmanes, pertenecen a la *millat al-Islām* y siguen fielmente "la religión de nuestro profeta Mahoma", *dīn nabī-nā Muḥammad*. Su actitud ante Alí, los chiíes y la *ahl al-bayt*, es positiva como este párrafo lo muestra:

> Entre lo que nos une contigo, o hermano pío y misericordioso, está el amor a nuestro profeta, la paz sea con él, y a la casa de su profeta, los puros, y a los amigos del emir de los creyentes, ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, el mejor de los herederos, las oraciones sean para todos ellos[25].

Los Ikhwān no ocultan sus simpatías ismailíes. En su epístola 42 afirman que la categoría del imam es la categoría del califa, "y el califato es de dos clases, califato en profecía y califato en reino"[26]. No suelen coincidir en la misma persona, pero son interdependientes, "el reino y la religión son hermanos en armonía". Ambos se reunieron en la persona del profeta Mahoma, como antes se habían encontrado en David, Salomón o José. En cuanto a las cualidades que debe reunir el legislador, en la epístola 47 leemos que estas son doce y que podemos resumir diciendo que aquel que "establece la ley religiosa" debe ser: 1ª íntegro físicamente, 2ª inteligente, 3ª de buena memoria, 4ª perspicaz, 5ª elocuente, 6ª amante de la ciencia, 7ª amante de la verdad, 8ª "sobrio en comer, beber y en el sexo y debe aborrecer el juego", 9ª magnánimo, 10ª despegado de las riquezas, 11ª amante de la justicia, 12ª decidido a hacer aquello que considera que hay que hacer[27]. Resulta que estas cualidades del imam son las mismas que Alfarabi requería del príncipe de la ciudad excelente, y la coincidencia de opiniones no es por casualidad.

5. Abū ʿAlī al-Ḥusayn Ibn Sīnā (Avicena, antes de 980 – 1037)

Bagdad y Basra eran los principales centros humanísticos en el siglo IV/X pero la fragmentación del imperio abasí hace que se creen otros centros, en las cortes de los distintos principados. En el siglo V/XI vemos cómo Avicena nunca se

---

[25] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, vol. 4, p. 195.

[26] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, vol. 3, p. 494.

[27] Ikhwān, *Rasā'il* 1928, 4: 129-130.

instala en Bagdad, y que toda su vida transcurre en territorios de la Transoxiana y del actual Irán.

Abū ʿAlī al-Ḥusayn Ibn Sīnā, Avicena, nació cerca de Bukhara en una fecha anterior a 370 Hégira/980 y falleció en Hamadán en 428/1037. Residió en Bukhara (hoy Uzbekistán), Gorganğ (Turkmenistán), Ğurğán (Afganistán), Rayy, Hamadán, Iṣfahán, las tres últimas ciudades en Irán, y en algún lugar más de esta zona.

Sus relaciones con los filósofos de Bagdad no fueron buenas, pues los despreciaba, en particular a Abū l-Qāsim al-Kirmānī. Este al-Kirmānī fue activo en Hamadán, era buen conocedor de la lógica aristotélica y era afín a aquellos filósofos de Bagdad, como Miskawayh (420/1030), Abū ʿAlī Ibn al-Samḥ (m. 418/1027), Abū l-Farağ Ibn al-Ṭayyib (m. 435/1043), Abū l-Khayr Ibn al-Khammār (m. 421/1030). Abū l-Qāsim fue discípulo de Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381/992), y conocido también de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. ca. 927–1023); es autor de algunas obras de filosofía[28].

Entre los discípulos de Avicena, que garantizaron la continuidad de su pensamiento, no hallamos a ningún cristiano. Bahmanyār Ibn al-Marzubān, de origen noble, es el mejor conocido de ellos, pero también tenemos información de Kiyā Raʾīs Bahmanyār, Abū Manṣūr Ibn Zayla, ʿAbd al-Wāḥid Ğuzğānī, Sulaymān de Damascus, Abū Kālanğār, Abū Saʿīd Aḥmad ibn ʿAlī al- Maʿṣūmī, Abū Manṣūr Ibn Zayla y de ʿAbd al-Wāḥid Ğuzğānī.

Esta rivalidad entre Avicena y los aristotélicos bagdadíes no tendría razones teológicas, sino personales, como espero demostrar: La parte más religiosa de la obra de Avicena se encuentra en el Libro Nueve, capítulo 7, de su enciclopedia, "La curación".

> Hay que saber que el retorno [a Dios] es aquello que ha sido transmitido por la ley religiosa [*šarʿ*] y no hay otra forma de establecerlo más que por medio de la ley religiosa (*šarīʿa*) y del asentimiento al mensaje profético, relativo a la resurrección del cuerpo. Los bienes y daños

[28] Reisman, Making 2002, 166-185.

> al cuerpo son conocidos y no necesitan instrucción. La verdadera ley religiosa (*šarīʿa*) que nuestro profeta, señor y amo Mahoma nos ha traído, ha expuesto el estado de felicidad y de desgracia en cuanto al cuerpo[29].

Por una parte, Avicena insiste en que el Islam es la verdadera religión, por otro restringe su alcance a la resurrección del cuerpo, "estado de felicidad o desgracia en cuanto al cuerpo". A continuación, y a lo largo de todo el capítulo, Avicena habla de la felicidad del alma, teniendo cuidado en reconocer que la profecía ha confirmado "aquello que la razón aprehende". La filosofía, y sus sabios en las ciencias divinas, *al-ḥukamā' al-ilāhīyūn* son quienes mejor entienden la cuestión porque ellos no aspiran a otra cosa que estar cerca de la Verdad Primera, o Realidad Primera. El alma racional llega a la felicidad cuando adquiere su perfección, y adquiere la perfección cuando llega a ser un mundo intelectual, en el que la forma del universo, el orden inteligible en el universo y el bien absoluto que emana sobre el universo están grabados[30].

Parecería que estas palabras nos alejan del Islam, o al menos de la religión, pero Avicena integra perfectamente el Islam y la práctica religiosa en su doctrina. Debemos considerar su visión del universo, una visión emanantista: del Bien Puro emana la realidad de manera escalonada, y además causas y efectos intervienen en el funcionamiento del universo. Hay causas naturales, o principios, pero también la voluntad es una causa, en Dios y en nosotros. En el universo se combinan las causas celestes y terrestres y si chocan entre ellas, se produce la casualidad, pero existe otra posibilidad: dado que las causas terrestres terminan en las celestes, la conjunción de todo ello tiene como consecuencia necesaria la existencia de una voluntad, la divina. La voluntad divina trasciende los límites. Por esto Avicena defiende la oración y los actos de piedad, propios de los musulmanes, y habla de que la invocación, *istiʿdā'*, y de los beneficios de la oración y las ofrendas en el caso de la plegaria por la lluvia y similares. La oración prescrita por la ley religiosa tiene una justificación filosófica.

---

[29] Avicena, *Šifā'. Al-Ilāhīyāt* 1960, 9.7.2, p. 423.

[30] *Ibidem.*

> Debes saber que aquello en que la mayoría de la gente se basa, en lo que se refugia y que afirma, es verdad. Solamente aquellos que fingen ser filósofos lo rechazan, por ignorancia de los principios y causas. Hemos tratado de este tema en el *Libro de la Piedad y el Pecado*, y considera las explicaciones que allí hemos dado[31].

Este *Libro de la Piedad y el Pecado* ha sido editado en Beirut según Janssens[32]. No cabe duda, por tanto, de que Avicena solamente considera el Islam como la religión verdadera, adecuada para la salvación. En otros pasajes, como en el *Libro de la salvación*[33] Mahoma es citado expresamente. La oración tiene dos partes, una formal o externa, y la otra interna, que consiste en pedir al Ser absoluto que haga el alma perfecta, mediante la contemplación de Aquel y dándole la felicidad. Pues bien, el Profeta disfrutó de la segunda forma de oración en su grado más alto, y esto tuvo lugar en el *mi'rāğ*, el viaje nocturno, disfrutó de la conversación con Dios exclusivamente mediante su alma e intelecto.

Avicena nunca tiene en cuenta la posibilidad de que los profetas de otras religiones alcanzaran este rango o de que las oraciones en ellas tengan la fuerza que tienen en el Islam. No podemos hablar de enemistad teológica, sino de convencimiento de la excelencia del Islam.

6. Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes, 1126 – 1198)

Averroes puede ser considerado el más musulmán de todos los filósofos. Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd nació en Córdoba en 520 Hégira/1126, cuando 'Alī Ibn Tāšufīn era el sultán almorávide (1106-1147) y la ciudad estaba bajo su dominio. En 1147 Córdoba fue ocupada por los almohades, cuyo sultán era 'Abd al-Mu'min; Averroes tenía pues 21 años. En 1157, 'Abd al-Mu'min nombró a su hijo Abū Ya'qūb Yūsuf gobernador de Sevilla, y Averroes pudo conocerlo, aunque de manera cierta solo sabemos que lo conocía en 1168,

---

[31] Avicena, *Šifā'. Al-Ilāhīyāt* 1960, 10.1.12, p. 439.

[32] Janssens, *Biliography* 2017, p. 49, nº 157.

[33] Fragmentos traducidos por A.J. Arberry en *Avicenna on Theology,* pp. 50-63.

cuando Abū Ya'qūb había sucedido a su padre. Averroes gozará de la confianza de Abū Ya'qūb Yūsuf, que lo nombró juez de Sevilla y luego de Córdoba, el rango más alto de la judicatura en al-Andalus.

Aunque su dimensión como filósofo sobrepasa, en mucho, su dimensión como jurista, esta segunda es importante y tiene interés en el tema de las otras religiones. Averroes es autor de una manual para la formación del jurista independiente, es decir, que no sigue una de las escuelas jurídicas sino que elabora su opinión mediante el esfuerzo interpretativo, *iǧtihād*[34].

La *Bidāya* se divide de acuerdo con los temas tradicionales del derecho musulmán: Limpieza cultual, oración, ritos mortuorios, limosna legal, ayuno, peregrinación, guerra santa, fe, sacrificio de animales, caza, comidas y bebidas lícitas, matrimonio, divorcio, ventas, intercambios, herencias, o juicios, entre otros.

La sección de la guerra santa, estudiada por Peters[35], revela un Averroes tradicional y ortodoxo. Para Averroes la norma (*ḥukm*) de llevar la guerra contra el infiel es una obligación colectiva, no individual, y la gran mayoría de los juristas son de este parecer. Esta interpretación está fundada en azoras, y en el hecho de que el profeta nunca iba a la batalla sin dejar una retaguardia.

¿Quién es el enemigo? Todos los politeístas, *mušrikūn*, y aunque Averroes no nos explica aquí qué hay que entender por politeísta, si seguimos el texto vemos claramente que politeístas son también los cristianos. Una excepción son los *Ḥabāša*, los etíopes[36], pues Averroes menciona una tradición profética que ordena dejarlos en paz, mientras ellos no hagan daño; en nuestra edición impresa (Bidāyah 1988, vol. 1, p. 381), él mismo o una mano ajena añadió "los turcos" como grupo al que no hay que combatir. En todo caso, Averroes concluye:

---

[34] Averroes, *Bidāyah* 1408/1988.

[35] Peters, *Jihād* 1977.

[36] Acogieron a los musulmanes que emigraron de Meca, huyendo de la persecución qurashí, ver W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford University Press, 1980), pp. 110–111.

> Los musulmanes están de acuerdo en que la guerra contra las gentes de la Escritura tiene por objeto o bien su conversión al Islam, o bien obligarles a pagar el impuesto de capitación. Se exceptúan las gentes de la Escritura de la tribu de Quraish y los árabes cristianos[37].

Si Averroes escribió la obra en los años 1167-1168, como es probable, el imperio almohade sufría severos ataques, por una parte, de los propios musulmanes, como Muḥammad Ibn Mardanīš, rey de Murcia, o los de la tribu Gumāra, alrededor de Ceuta, y por otra, de los cuatro reinos cristianos del Norte. Los almohades consiguieron estabilizar la situación, e incluso extender su influencia: en 1195, su hijo y sucesor Abū Yūsuf Ya'qūb derrotó al rey de Castilla en Alarcos, y Averroes celebró la victoria agradeciendo a Dios su ayuda a los musulmanes. Para desgracia de estos, la victoria no tuvo efectos duraderos, y en 1212, la coalición de reinos cristianos dio un golpe mortal al imperio almohade, regido por Muḥammad ibn al-Manṣūr al-Nāṣir li-dīn Allāh.

Esta religiosidad evidente e indiscutible de Averroes puede parecer incompatible con su devoción por Aristóteles, porque él solo quería ser un discípulo de Aristóteles, entenderlo y explicarlo, pero Aristóteles nunca conoció el Islam. Las discusiones Segunda y Tercera de la cuestión XVII de *La Incoherencia de la Incoherencia*, responden a la acusación hecha por Algacel de que los filósofos no pueden demostrar con argumentos la tesis de que el alma es una sustancia espiritual que existe por sí misma. Finalmente, la discusión Cuarta confronta la acusación de Algacel de que los filósofos niegan la resurrección del cuerpo.

Averroes niega esta acusación, pero reconoce que la resurrección del cuerpo no es tratada por los filósofos "antiguos", los griegos que él conocía. En cambio, recuerda, las principales religiones la proclaman:

> Los primeros que hablaron de la resurrección de los cuerpos fueron los profetas de los hijos de Israel después de Moisés, como se ve en los Salmos y otros libros atribuidos a los israelitas. La resurrección también es

[37] Averroes, *Bidāyah* 1988, vol. 1, p. 389. Peters, *Jihād* 1977, p. 23.

> afirmada en los evangelios, y por cadena de transmisión viene de Jesús. Los sabeos también la afirman, y su ley religiosa (*šarī'a*) es la más antigua, según Ibn Ḥazm[38].

Los filósofos creen en esta doctrina porque ven que es necesaria para el buen orden de la humanidad y para la felicidad del ser humano, nos dice Averroes. Estos sostienen que el hombre no puede vivir en este mundo sin las disciplinas prácticas, y en el mundo venidero, sin las virtudes teoréticas. No puede alcanzar ninguna de las dos sin las virtudes morales, y las virtudes morales solamente se poseen (*tatamakkan*) gracias al conocimiento de Dios, y a su adoración mediante los actos cultuales prescritos por cada una de las religiones (*milla*). "Todas las leyes religiosas coinciden en la existencia después de la muerte, aunque difieren en el modo de esta existencia" y todas ellas coinciden en las acciones que conducen a la felicidad en el mundo venidero.

Para los filósofos, las religiones son necesarias porque conducen a todos los seres humanos hacia la felicidad, tanto si estos seres son excelentes en inteligencia o no. Un filósofo debe pedir de su religión que esté abierta tanto a la minoría intelectual como a la mayoría activa, o trabajadora, y puesto que

> La existencia de la clase especial de gente solamente alcanza su perfección y su felicidad en colaboración con la clase general, la instrucción general es necesaria para la que clase particular exista y viva. Cuando la clase especial está en su juventud y en su etapa de crecimiento, nadie duda de esta necesidad; cuando pasa a /583/ aquello que la hace especial, su virtud exige que no menosprecie aquella [clase] en la que ha crecido y que haga para ella la mejor interpretación[39].

Con el término 'interpretación' Averroes se refiere a la mejor explicación de la verdad posible para quien no domina la filosofía. El filósofo debe explicar la religión

[38] Averroes, *Tahafot al-Tahafot* 1930, p. 580.

[39] Averroes, *Tahafot al-Tahafot* 1930, pp. 582-583.

señalando sus verdades universales y nunca hacer una interpretación contraria a las palabras de los profetas. Queda por decidir qué religión debe seguir el filósofo, y la respuesta de Averroes dice:

> Tiene que elegir la mejor religión que haya en su tiempo, aunque para él todas sean verdaderas. Sin embargo, cree que lo excelente es abrogado por aquello que es todavía mejor. Por esta razón, los sabios que enseñaban en Alejandría se convirtieron al Islam cuando la ley religiosa del Islam les llegó, y los sabios que había en tierras de Roma se hicieron cristianos cuando la ley religiosa de Jesús les llegó. Nadie duda de que entre los hijos de Israel había muchos sabios[40].

Averroes, el más musulmán de todos los filósofos que hemos visto, el autor de un tratado jurídico donde defiende la guerra santa, nos sorprende con estas consideraciones al final de una obra escrita en tiempos del califa Abū Yaʿqūb Yūsuf, que reinó entre 1163 y 1184. Abū Yaʿqūb continuó la persecución de judíos y cristianos iniciada por su antecesor, ʿAbd al-Muʾmin, y a consecuencia de esta, Judah ibn Šušan, el maestro de Maimonides fue ejecutado en Fez (1165), y aún peor sería la persecución bajo su sucesor, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr (1184-1199).

Averroes no podía imaginar que él también sería víctima del fanatismo almohade. Bajo el nuevo califa, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr (1184-1199) pudieron más las fuerzas tradicionales que el prestigio de Averroes. Los filósofos fueron condenados y proscritos. Averroes fue desterrado a Lucena[41] y luego confinado en Marrakech, donde falleció el 9 de Ṣafar 595, y sería la noche del 10 al 11 diciembre 1198.

---

[40] Averroes, *Tahafot al-Tahafot* 1930, p. 583.

[41] La ciudad, importante centro de instrucción judía, había quedado desierta, Francisco Cantera, "Elegía de Abraham Ben Ezra a la toma de Lucena por los Almohades", en *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes,* 13: 1 (1953) 112-114. "El llanto de mis ojos como fuentes es por la ciudad de Lucena. Sin pecado y aislada moró allí la diáspora, sin cambio hasta el año mil setenta". Ibn Ezra vivió 1093-1167; Cantera no explica la fecha de 1070, debería ser posterior a 4910, de la Creación , 1150 EC..

7. La integración de la filosofía y la religión islámica

La mayoría de los filósofos árabes, incluyendo a los Hermanos de la Pureza, eran conscientes de las aportaciones de sus predecesores griegos, paganos o cristianos y por ello, la mayoría tenía una actitud positiva con ellos y las religiones que practicaban. Su primera preocupación era la integración de la filosofía y la religión islámica, integración que tiene lugar en todos ellos, de modo que la relación de la filosofía islámica con otras religiones está en un segundo plano y debe deducirse implícitamente.

Algunos autores no compartían este aprecio por el legado griego o cristiano. Ǧāḥiẓ acusaba a los cristianos de apropiarse de la parte pagana. Avicena aspiraba a superar a Aristóteles y a todas las filosofías precedentes, y no sorprende que no considerara las otras religiones. En cambio, Avicena desarrolla una elaborada doctrina de la oración en el Islam acorde con su filosofía.

La respuesta de Averroes es distinta. Por una parte, en su obra de derecho, sigue la doctrina tradicional sobre la guerra santa; parece que tiene que resolver una cuestión académica y alejada de la realidad. Por otra, en su obra filosófica, Averroes respeta el legado griego y reconoce el valor de todas aquellas religiones que buscan la felicidad del hombre. "Sin embargo, [el filósofo] cree que lo excelente es abrogado por aquello que es todavía mejor" y, por tanto, afirma la superación de otras religiones por el Islam sin negar su valor.

8. La filosofía islámica contemporánea. Ḥasan Ḥanafī (n. 1935)

La filosofía islámica contemporánea se ha ocupado habitualmente de la relación entre el estado y una religión, el Islam. Ghassan Finianos dio el título de "Islamistas, apologetas y librepensadores" a su obra sobre las corrientes del pensamiento sobre todo árabe, contemporáneo[42]. Por apologetas, "apologistes", considera a pensadores como Muḥammad Saʿīd al-ʿAšmawī quien sostenía que el Islam político fue parte del Islam en el pasado pero que ahora no es esencial al mismo. Quieren modernizar el Islam haciendo ver que es compatible con una democracia liberal. Para Finianos, Ḥasan al-Bannā

[42] Finianos, *Islamistes* 2006.

(1906-1949) es un ejemplo de la corriente "Islamista" y "apologista", como Maḥmūd Muḥamad Ṭāhā (1909 –1985) lo es de "librepensador". Así pues, son autores y términos suficientemente conocidos.

Si utilizamos la obra de Finianos como estado de la cuestión, vemos que la religión en torno a la que giran los debates es solamente el Islam. Una preocupación concreta por la naturaleza de las otras religiones tal como existió en algunos filósofos medievales no es notoria en los autores seleccionados.

En cambio, un nuevo fenómeno ha aparecido en el pensamiento islámico contemporáneo: el del diálogo interreligioso y la tolerancia de la pluralidad religiosa. En ambos casos, el punto de partida debe ser el respeto por la religión del otro, pero, cuando leemos autores de tendencia Islamista, falta esta disposición. Sin embargo, este ámbito es tan extenso que escapa ahora a nuestra consideración, de modo que solamente y para concluir, haré una observación.

Paul Knitter es un defensor del pluralismo religioso. Ha publicado numerosos escritos exponiendo sus ideas. *La teología de las religiones en el pensamiento católico*[43] es un artículo muy significativo de su teoría "liberacionista" de las religiones, que ha expuesto en otras obras con mayor extensión. En el artículo encontramos la aceptación de las religiones como formando un pluralismo unitario, como necesitándose las unas de las otras. La cuestión cristológica no es una dificultad, sino que Cristo puede manifestarse de formas distintas:

> Los patrocinadores de esta nueva orientación insisten en que permanecen fieles a la esencia de la tradición cristiana al continuar afirmando que Dios ha hablado realmente en Jesús y que su mensaje debe llegar al conocimiento de todos. Sólo que no obliga realmente. Por tanto, los cristianos pueden estar totalmente comprometidos con Jesucristo y, al mismo tiempo, completamente abiertos al posible mensaje que Dios envíe a través de otras religiones[44].

---

[43] *Concilium* 203 (enero 1986) 123-134. Paul Francis Knitter es un teólogo católico; fue Paul Tillich Professor of Theology, World Religions and Culture en el Union Theological Seminary, New York City, donde es Emérito.

[44] Knitter, *Liberationist Theology* 1986.

Knitter ve en la teología de la liberación una fuente de inspiración para los teólogos de las religiones, y resalta el hecho de que la praxis en la teología de la liberación es a la vez origen y confirmación de la doctrina. Si lo tenemos en cuenta, lo importante en que todas las religiones busquen "el reino y su justicia".

Ḥasan Ḥanafī (n .1935) es un filósofo egipcio de una cultura inmensa. En sus años de preparación de la tesis en París (1956-1966) leyó los filósofos y pensadores occidentales, y Spinoza le interesó en particular. Ḥasan Ḥanafī dedicó su tesis doctoral –la principal, a la interpretación de los fundamentos del derecho islámico, y la segunda a la fenomenología en base al Nuevo Testamento. Eran tiempos del Concilio Vaticano II, y su tutor Jean Marie Guitton (1901-1999) le presentó al Papa Pablo VI. Después de ocuparse de los fundamentos del derecho, durante su estancia en Temple University, Philadelphia, compuso *Del dogma a la revolución* (1988) examinando el otro aspecto del Islam, los fundamentos de la religión.

Ḥanafī ataca la estructura de poder tradicional, que identifica la voluntad de Dios con la del gobernante. El gobernante dicta un dogma, pero Ḥanafī lo relativiza y habla de que en realidad se trata de un sistema de creencias (conocido originariamente por *belief system*). Un sistema de creencias es un conjunto de principios mediante los cuales interpretamos la realidad, y Ḥanafī insiste en que nos ayudan a transformar la realidad. Contrapone las dos concepciones del sistema, la tradicional del dogma y la revolucionaria:

> El objetivo de esta nueva construcción del Sistema tradicional de creencias no es alcanzar la vida eterna mediante el conocimiento de la verdad, sino conseguir en esta vida el objetivo de colmar las esperanzas del mundo musulmán de liberación, libertad, justicia, igualdad social, reunificación, identidad, progreso y movilización de las masas[45].

[45] Hanafi, *Hermeneutics* 1995, vol. 2, p. 110.

Esta actitud en favor de la orto-praxis más que de la orto-doxia es común a los dos pensadores, el teólogo Paul Knitter y el filósofo Ḥasan Ḥanafī, quien conocía la obra del primero y cuyas ideas comparte. Así pues, la filosofía islámica actual puede desarrollar una nueva dimensión en relación con el diálogo de la fe, y este pasaje de la gran obra de Ḥanafī es una pequeña muestra de esta posibilidad.

Bibliografía

ADAMASON, Peter - Peter Pormann. 2012. *Philosophical Works of al-Kindî.* Oxford: Oxford.

ARBERRY, Arthur John. 1951. *Avicenna on Theology.* London: John Murray.

AVERROES. 1408/1988. *Bidāyat al-muǧtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid.* 2 vols. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmîya.

—. 1930. *Tahafot al-Tahafot.* Maurice Bouyges, ed. Beirut: Dar el-Machreq.

—. 1994-1996. *The distinguished jurist's primer: a translation of Bidayat al-mujtahid.* Imran Ahsan Khan Nyazee, trad. Reviewed by Muhammad Abdul Rauf. 2 vols. Reading: Garnet Publishing Limited.

AVICENA. 1960. *Šifā'. Al-Ilāhīyāt.* Georges C. Anawati - Said Zayed, eds. El Cairo: Al-Hay'a al-'āmma li-šu'ūn al-maṭābi' al-Amīrīya.

COCCIO, Agostino. 1936. «Religione e filosofia.» *Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento* 28. https://www.jstor.org/journal/rivifiloneoscol [Comprobado: 01/12/2019].

FĀRĀBĪ, Abū Naṣr Muhammad al-.1970. *Kitāb al-ḥurūf.* Muhsin Mahdi, ed. Beirut: Dar el-Machreq.

—. 1985. *La Ciudad Ideal.* Manuel Alonso, trad. Madrid: Tecnos.

—. 1988. *On the perfect State. Mabādi' ahl al-Madīnah al-Fāḍilah.* Richard Walzer, ed., trad. y estudios. Oxford: Clarendon.

—. 2004. *El Libro de las Letras. [Kitab al - huruf]. El origen de las palabras, la filosofía y la religión.* José Antonio Paredes García, trad. Madrid: Trotta.

FINIANOS, Ghassan. 2006. *Islamistes, apologistes et libres penseurs.* Burdeos: Presses universitaires de Bordeaux.

FLETCHER, Charles Douglas. 2002. *Anti-Christian polemic in early Islam : A translation and analysis of Abū 'Uthmān 'Amr bn. Baḥr al-Jāḥiẓ's risāla : Radd 'alā al-Naṣārā (a reply to the Christians).* Montreal: PhD McGill.

GRIFFTH, Sidney H. 1996. "The Muslim philosopher Al-Kindi and his Christian readers: three Arab Christian texts on 'The dissipation of sorrows'." *Bulletin of the John Rylands Library* 78 (3): 118-128.

ḤANAFĪ, Ḥasan. 1995. *Hermeneutics, Liberation, and Revolution.* Vol. 2, de *Islam in the Modern World*, de Hasan Hanafi, 103-201. El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop.

IBN EZRA, Abraham. 1975-1982. *Shirei Haqadosh shel Avraham Ibn Ezra [Religious Poetry of Abraham Ibn Ezra].* Israel Levin, ed. 2 vols. Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities.

IKJWĀN AL-ṢAFĀʾ. 1928. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-wafā'.* Buṭrus al-Bustānī, ed. 4 vols. El Cairo. Reimpresión Beirut, s/a.

—.2016. *On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43-45*. Edición y traducción de Toby Mayer, Ian Richard Netton, Samer F. Traboulsi. Oxford University Press 2016.

ǦĀḤIẒ, Abū ʿUṯmān ʿAmr al-. 1964. *Rasā'il.* ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, ed. 4 vols. El Cairo: Al-Khānǧī.

—. 1964. "Al-radd ʿalà al-Naṣārà wa-l-Yahūd", en *Rasā'il*, de Abū ʿUṯmān ʿAmr al- Ǧāḥiẓ, El Cairo: Al-Khānǧī, pp. 303-351.

—. 1926. *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, (d. 869).* Joshua Finkel, ed. El Cairo: Salafīya.

JANSSENS, Jules J. 2017. *An Annotated Biliography on Ibn Sīnā. Second Supplement 1995-2009).* Tempe, Arizona.

KINDĪ, Abū Yūsuf Ya'qūb al-. 1950. *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya.* Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, ed. 2 vols. El Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.

—. 1986. *Obras filosóficas de al-Kindî.* Rafael Ramón-Emilio Tornero, trads. Madrid: Coloquio.

KINDĪ, Abū Yūsuf Ya'qūb al-. 1980. "*Risālah fī l-ḥīlah li-daf' al-aḥzān*" en *Rasā'il Falsafīya li-l-Kindī wa-Ibn Bāğğa wa-Ibn 'Adī*, Beirut: Dār al-Andalus, pp. 6-32.

KNITTER, Paul Francis. 1986. "Toward a Liberationist Theology of Religions". *Concilium* 203: 123-134.

PETERS, Rudolph. 1977. *Jihad in mediaeval and modern Islam : The chapter on Jihad from Averroes' legal handbook [..]. and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh al-Azhar, Mahmūd Shaltūt.* Leiden: Brill.

RASHED, Roshdi - Jean Jolivet. 1998. *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī,* vol. 2. *Métaphysique et cosmologie.* Leiden: Brill.

REISMAN, David C. 2002. *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's* Mubāḥathāt *(The Discussions).* Leiden: Brill.

WALZER, Richard - Hellmut Ritter. 1938. "Uno scritto morale inedito di al-Kindi", en *Atti Della Reale Accademia Nazionale Dei Lincei, Anno CCCXXXV, Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche,* Series 6, vol. 8 (1938), pp. 5-63.

ZAKARIA, Idris. 2014. "Ibn Sina on the Benefits of Worship to the Masses". *Afkar* 15: 115-134.

Fecha de recepción: 01/11/2019
Fecha de aceptación: 15/11/2019

ECOS DE LA REVUELTA DEL ARRABAL DE CÓRDOBA (202/818) EN EL MAGREB AL-AQṢÀ. LA HISTORIA DE UNA EMIGRACIÓN ANDALUSÍ EN FEZ

Rachid EL-HOUR
Universidad de Salamanca
Email: raelhour@usal.es

RESUMEN:

A pesar de la importancia de los hechos del arrabal de Šaqunda (202 H./818 e.C.) que llevaron a la expulsión de una buena parte de la población cordobesa a varios destinos, poco sabemos sobre los andalusíes que se refugiaron en la ciudad de Fez, y contribuyeron a la fundación del estado *idrīsī*. Este estudio analiza la presencia de estos andalusíes en Fez, y su papel en los conflictos que se generaron entre los *fāṭimíes* de Túnez y los omeyas de Córdoba a lo largo del siglo X, causados por la voluntad de los dos nuevos poderes en el Mediterráneo de controlar la ciudad de Fez. En estos conflictos, destacó la familia andalusí de los Banū Ṯa'laba que intentó mantener su lealtad a los *idrīsíes*, y ganar los favores de los omeyas de Córdoba. Ésta y otras familias andalusíes, árabes en su gran mayoría, fueron usadas por los *idrīsíes* para contrarrestar el peso de los bereberes en el Magreb.
Palabras claves: Revuelta de Arrabal, Fez, Banū Ṯa'laba, *Fāṭimíes*, *Idrīsíes*, Omeyas, al-Andalus, Magreb, siglos IX-X.

ABSTRACT:

Despite the importance of the events of the arrabal (202 H. /818 C.e.) that caused the expulsion of a main part of population of the suburb of Cordoba known by "the *rabaḍ* of Šaqunda", to various destinations, we don't have news about the Andalusians who took refuge in the city of Fez, and contributed to the foundation of the Idrīsi State. This study analyzes the presence of these Andalusians in Fes, and their role in the conflicts that were generated between the Fāṭimids of Tunisia and the Umayyads of Cordoba during X century,

caused by the will of the two new Mediterranean powers to control the city of Fes. In these conflicts, the Andalusian family of the Banū Tha'laba stood out and tried to maintain their loyalty to the Idrīsids and win the favors of the Umayyads of Córdoba. This, and other Andalusian families, Arabs in their great majority, were used by the Idrīsids to limit the power of the Berbers in the Maghrib.
Key words: Arrabal revolt, Fes, Banū Tha'laba, *Fāṭimids*, *Idrīsids*, Omayyads, al-Andalus, Maghrib, 9th-10th Centuries.

Presentación*

Este estudio tiene como objetivo destacar la importancia de la presencia de los exiliados andalusíes que se establecieron en la ciudad de Fez tras la "rebelión de arrabal" de Córdoba. La llegada de los andalusíes al Magreb coincidió con la construcción de la ciudad de Fez, y con el proceso de consolidación de la nueva dinastía reinante, los idrisíes ¿Qué papel desempeñaron los andalusíes en este proceso?

Para ello, se intentará abordar los siguientes aspectos. Por un lado, se proporcionarán de manera resumida algunos datos acerca de la revuelta, y la expulsión de los responsables de la misma y su llegada a la Fez. Por otro lado, se pondrá de manifiesto el papel desempeñado por los andalusíes en la consolidación de la dinastía idrisí, y en la consolidación, por lo tanto, del tejido social de la ciudad de Fez.

1. Fez y la población de origen andalusí

En primer lugar, quisiera subrayar la escasez de datos históricos acerca de la población andalusí expulsada de la península tras el fracaso de la *ṯawrat al-rabaḍ* 'revuelta del arrabal' de Córdoba, que tuvo lugar en *ramaḍān* 202 H. (13 marzo a 11 abril de 818 e.C.). Con la excepción de algunos y contados trabajos, pocos son los estudios realizados sobre este tema, tanto en árabe como en las lenguas occidentales.

*Este estudio de enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigación I+D+I "Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos (Nº Referencia FFFI2015-36938-P) (MINECO-FEDER)". . Agradezco a los profesores Francisco Franco Sánchez y Jorge Aguadé la ayuda prestada a lo largo de la realización de este estudio.

Algunos historiadores hablan, además de la expulsión de los "rabadíes" hacia Fez, de los que se dirigieron a Alejandría, que luego se establecieron y crearon el emirato cordobés de Creta[1]. Sobre esta última inmigración existen varias teorías, entre las cuales está la l defendida por Lévi-Provençal[2] y Jorge Aguadé[3], que afirman que esta inmigración se produjo en una época anterior a los hechos de arrabal; además estos inmigrantes no eran familias andalusíes, sino piratas, dadas su gran experiencia en el uso de las armas, y porque habían tomado las dos zonas por las fuerzas.

Sobre los andalusíes expulsados de Córdoba, las fuentes también informan sobre los que quedaron en territorio andalusí. Algunas fuentes árabes, encabezadas por Ibn Abī Zar', al-Bakrī e Ibn al-Aṯīr, ofrecen datos escasos, aunque en algún caso, como Ibn Abī Zar', resultan de gran ayuda para hacernos alguna idea sobre la evolución social, étnica, e incluso política de la sociedad de Fez. Sin embargo, parece ser que la existencia de los pocos datos que tenemos sobre los andalusíes de Fez se debió al interés de Ibn Abī Zar', y de otros, por la búsqueda de la legitimidad de la dinastía meriní[4]. Aun así, llama poderosamente la atención la gran escasez de estudios realizados sobre los andalusíes del arrabal que se establecieron en la ciudad marroquí de Fez. En cambio, nos encontramos ante una gran cantidad de trabajos llevados a cabo sobre expulsiones posteriores, como la de los moriscos, o criptomusulmanes, hacia Marruecos entre los siglos XV y XVII.

---

[1] Véase Christidi, V., *The conquest of Crete by Arabs (ca. 840): a turning point of the struggle between Byzantium and Islam*, University of Michigan: Akademia Athenon, 1984; Paine, L., *The Sea and Civilization. A maritime History of the World,* London: Atlantic Books, 2014; Amela Valverde, L., *Varia Nummorum X*, Sevilla: Punto Rojo Libros SL., 2009, 200.

[2] *Histoire de l'Espagne musulman*e, Paris, 195, vol. 1, 171.

[3] "Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. 12 (1976), pp. 159-180, espe. 165, 166, y ss.

[4] Véase especialmente Shatzmiller, M., *L'Historiographie mérinide : Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leyde, Brill, 1982 ; Laroui, A., *Islam et histoire*, Paris, Flammarion, 1999 ; Vermarcati Sanseverino, R., *Fès et Sainteté, de la fondation à l'avénement du Protectorat (808-1912)*, Rabat: Centre Jacques Berque, 2014, especialmente el cap. 1, 122-145.

2. La revuelta de arrabal de Córdoba[5]

Nuestra intención no es de analizar la rebelión, y mucho menos estudiar las causas directas o indirectas que llevó a buena parte de la población andalusí de Córdoba a levantarse contra el emir al-Ḥakam Ibn Hišām en 202/818[6]. Pero sí nos parece oportuno incidir en algunos aspectos que nos pueden ayudar a determinar la naturaleza de la población que se exilió fuera del al-Andalus, y muy especialmente la que se refugió en la ciudad marroquí de Fez.

Los hechos tuvieron lugar en la época de al-Ḥakam I, emir que gobernó al-Andalus entre 172/788·9 y 198/813·4. Al igual que su padre, se enfrentó a una serie de problemas para gobernar, teniendo incluso que hacer frente a otros pretendientes al gobierno, como su tío ʻAbd Allāh b. Sulaymān, que estaba exiliado en África[7], entre otros conflictos con su familia, que hicieron que estrechara su relación con sus colaboradores más íntimos. A esto hay que añadir el hecho de que al-Ḥakam I pasó gran parte de su gobierno intentando apagar diversas revueltas, encabezadas por muladíes, bereberes e incluso árabes que estaban disconformes con su mandato[8].

Ibn al-Aṯīr afirma que "la ejecución de muchos de los principales habitantes de la ciudad le hizo odioso a la población"[9]. Siendo consciente de los grandes problemas de estabilidad que sufría su gobierno y de la gran tendencia al levantamiento de varias provincias, el emir omeya tejió una red de espionaje muy eficaz "manteniendo en las puertas del palacio mil caballos y espías permanentes dispuestos a actuar contra cualquier intento de rebelión; y asimismo, empleó en

[5] Sobre los detalles de esta rebelión véase Herrero, O. *El perdón del gobernante. (Al-Andalus, ss. II/V/VIII-XI*), Helsinki, 2016, 164-76 y 240 y ss.

[6] Cfr. Ruiz Girela, Francisco, "El acontecimiento que desencadenó la Revuelta del Arrabal, según el *Muqtabis II* de Ibn Ḥayyān. Algunas puntualizaciones sobre el sentido del texto", *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), 219-225.

[7] Chejne, A. *Historia de España musulmana*, Madrid: Cátedra, 1980, 27.

[8] Melo, D. "Un pequeño gran problema de la historia medieval: La revuelta de arrabal (*rabaḍ*) de Córdoba (818) y la toma de Creta en 827", *Notas Históricas y Geográficas*, nº 11, Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, 2000, 141-150.

[9] Melo, D., *op.cit.*, 119.

su ejército unos 5.000 esclavos que no hablaban árabe, a los que llamaba mudos"[10].

En estas condiciones políticas se produjo la revuelta de arrabal de Córdoba, una de las más sonadas en la historia de al-Ándalus y por lo tanto una de las presentes en las fuentes árabes. Ya no solo por el hecho en sí, sino sobre todo por las consecuencias acaecidos sobre la población cordobesa. Nos referimos especialmente a la expulsión de los rebeldes a diversas zonas, entre las cuales se cuenta la ciudad de Fez que, en aquellos momentos, se encontraba en pleno proceso de construcción.

Una mirada rápida a la población de la ciudad nos puede ayudar a formular alguna idea acerca de los rebeldes. La ciudad de Córdoba creció mucho desde que la época de 'Abd al-Raḥmān I, de tal manera que se no se pusieron límites a su extensión, sobre todo a la otra orilla del río Guadalquivir, dando lugar a la aparición de un gran y muy poblado barrio o arrabal al otro lado del puente de Córdoba; por su extensión se llamó con el nombre romance de Šaqunda, pues era una segunda urbe cordobesa. Dicho arrabal, tal como apunta É. Levi-Provençal[11], se extendía desde la orilla de río hasta el barrio de Šaqunda[12].

Junto con la aristocracia cordobesa, allí vivían las capas desfavorecidas de la sociedad, lo que hizo que la zona cercana a la mezquita y al palacio emiral, se convirtiera en un lugar en el que se concentró una gran oposición a la política del emir al-Ḥakam I. Diversos *fuqahā'* y notables de la ciudad tomaron la decisión de buscar alternativa al emir reinante y sustituirlo por su primo Muḥammad Ibn al-Qāsim; pero este esfuerzo fracasó gracias al sistema de seguridad y espionaje que habían sido instalados por el emir en la ciudad, y todos los rebeldes fueron duramente castigados y represaliados.

---

[10] Melo, D., 119. Véase también Herrero, O., *El perdón del gobernante*, 165-66.

[11] *La España musulmana (711-1031)*, tomo V de *La Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pid*al, trad. Emilio García Gómez, ed. Espasa-Calpe, segunda edición, 1957, 106.

[12] Véase también D. Melo, 120.

3. Consecuencias directas del fracaso de la revuelta del arrabal

Una de las decisiones a la que optó al-Ḥakam I fue expulsar de la ciudad a los rebeldes, y a sus familiares. Con ello, una buena parte de los expulsados se dirigió a Marruecos, concretamente a la ciudad de Fez. Pero no fue la primera vez que inmigrantes andalusíes llegaban masivamente al norte de África. Las fuentes informan de diversos movimientos de andalusíes hacia la otra orilla del Mediterráneo y viceversa durante una buena parte de la historia[13].

La zona del Rif, en el norte del actual Marruecos, recibió muchos andalusíes en diversas etapas y periodos, desde el siglo VIII, y antes y después de la caída de Granada. Los primeros movimientos poblacionales dieron como resultados que la población andalusí se disolviera en las diversas tribus de la zona del Rif, y desempeñara un papel muy importante en la formación y desarrollo de una buena parte de las tribus rifeñas. Entre las zonas que recibió dicha inmigración destaca el emirato de Nakkūr[14]. Según Ibn Abī Zar‘, en 193/808, es decir diez años antes de la llegada de los andalusíes procedentes de arrabal cordobés, llegaron alrededor de quinientos andalusíes.

En tal caso, los estudios nos hablan de tres etapas esenciales en las que se produjeron la inmigración de andalusí. La primera se produjo a causa de la hambruna que sufrió al-Andalus en el año 136/753·4, hecho que obligó a muchos andalusíes a trasladarse a la otra orilla del Mediterráneo atraídos por el gran desarrollo económico que conocía el emirato de Nakkūr, contribuyendo así al desarrollo del Rif. Nos consta que un grupo de marineros encabezados por Muḥammad b. Abī ‘Awn y Muḥammad b. ‘Abdūn construyeron la

[13] Véase Cano. M. J. y Molina Rueda, B., “Flujos culturales a través del Estrecho: al-Andalus/España. El Magreb/Marruecos”, *M.E.A.H.* 52 (2003), 79-94. Véase también Epalza, M. de., “Las influencias de la cultura de al-Ándalus en el Magreb”, en Roque Alonso, M. A., *Las culturas del Magreb: antropología, historia y sociedad*, 1996, 183-200.

[14] Véase en particular Tahiri, A., *Imārat Banī Ṣālih fī bilād Nakūr: al-Uṣūl al-Ta’rījiyya wa-l-iŷtimā‘iyya wa-bawākir al-numuww al-haḍārī wa-l-‘umrānī bi-l-ġarb al-islāmī*, Al-Dār al-Bayda’: Maṭba‘at al-Naŷāh al-Ŷadīda, 1998; Tahiri, A., *Bilād al-Rīf fī a‘māq tārīj wa ṭaqāt al baḥr al mutawassiṭ*, Tetuán: Al-Jalīğ al-‘Arabī, 2019, 65-66.

aldea de los Qumayl o Qamil, entre las Matīwa y Banī Būfraḥen en 209/824. La segunda se produce en el siglo IX en la época idrisí, tras la rebelión de arrabal contra el emir al-Ḥakam I, y la tercera etapa es la que se produce tras la caída de Granada, especialmente tras la expulsión de los moriscos.

Dicho esto, voy a hacer especial hincapié en la segunda etapa, objetivo de este estudio, aunque en esta nueva fase la llegada de andalusíes se produjo por motivos distintos a los que causaron la primera llegada, un tiempo atrás. Tal como he ha comentado, tras el fracaso de la revuelta de arrabal, el emir al-Ḥakam I tomó decisiones drásticas contra todos los implicados en la revuelta[15].

Las fuentes dejan constancia de que "trescientos notables entre los sobrevivientes serían ejecutados y puestos en cruz; los demás habitantes del arrabal conservarían su vida con la condición de salir inmediatamente de Córdoba, el arrabal mismo sería arrasado, y su solar roturado y sembrado"[16]. La cifra real de los muertos es algo exagerada, pero lo más importante es que durante tres días los arrabales de Córdoba "sufrieron muertes, incendio, pillajes y destrucciones, tal como apunta Ibn al-Aṯīr, y comenzó la huida de la población fuera de la ciudad de Córdoba" [17].

Las fuentes informan de que el amir al-Ḥakam I no se limitó a derrotar a los rebeldes, encabezados por los alfaquíes, sino quemó y destruyó sus casas. Es terrible la descripción de Ibn 'Iḏārī de las matanzas que sufrieron los rebeldes del arrabal, hombres, mujeres e hijos[18]. Informa Ibn 'Iḏārī que, después del cese de las represalias de al-Ḥakam I, los andalusíes se dispersaron por al-Andalus[19] y se instalaron especialmente en Toledo, donde fueron bien recibido por el emir Muhāğir b. Qātil, y en Mérida[20], y algunos de

[15] Véase Herrero, O., *El perdón del gobernante,* 169-170, 240 y ss.

[16] Melo, D., *op.cit.*, 122.

[17] Melo, D., *op.cit.*, 122.

[18] Otras fuentes, como Ibn Ḥayyān, destaca que al-Ḥakam I mostró mucha clemencia con las mujeres y niños de los rebeldes. Véase Herrero, O., 170.

[19] Herrero, O., 172.

[20] Parece ser que estas dos ciudades están relacionadas con la revuelta, porque en ellas se habían instalado varios cabecillas. Véase O. Herrero, *El perdón del gobernante*, 170, nota n. 638.

ellos cruzaron el Estrecho junto con sus familias e hijos[21]. Se trasladaron a Fez y se hicieron con ella, y con la *'adwa* de al-Andalus y la convirtieron en su ciudad. Ibn al-Abbār es el único en fijar fecha a esta instalación en la ciudad de Fez[22]. Según Montel muchos cronistas, especialmente al-Rāzī o Ibn al-Qūṭiyya, informan de que los exiliados se dirigieron y se instalaron en esta región. Basándose en la obra de Muḥammad b. al-Warrāq (292-363/904-973), al-Bakrī señala algunos descendientes de los exiliados en lugares como Walīlī, Aǧīǧa, Wazaqqūr o en Siǧilmāsa[23].

El número de los exiliados varía según las fuentes; además es difícil estimar el número exacto de los refugiados, entre otras razones, porque las fuentes que ofrecen cifras concretas son tardías, excepto el caso de Ibn al-Qūṭiyya que cifra en quince mil a los andalusíes que se dirigieron hacia Alejandría. Ibn Abī Zar'; por su parte, habla de ocho mil familias andalusíes rabadíes que se instalaron en Fez. Esta última cifra; según Montel, se traduce en un mínimo de veinte cuatro mil personas, mientras que el desconocido autor de *Ḏikr bilād al-Andalus* habla de siete mil exiliados[24].

A pesar de la dificultad de precisar el número de los andalusíes rabadíes instalados en Fez (porque, entre otros motivos, las cifras proporcionadas parecen exageradas), creemos el número de los exiliados y expulsados fue tan importante que llamó la atención de los autores, sobre todo si tenemos en cuenta que esta presencia influyó incluso en la toponimia local[25]. La relación de los andalusíes y los cairuaníes con la ciudad de Fez se consolidó con la fundación de la mezquita de Qarawiyyīn en 245/859 a manos de Fāṭima al-Fihriyya, procedente de Cairuán.

---

[21] Véase O. Herrero, *El perdón del gobernante*, 171.

[22] *Al-Hulla al-siyarā',* ed. H. Mu'nis, 1985, t. 1, 134; O. Herrero, 172.

[23] Montel, A., "Les Banu Tha'laba. Une famille andalouse à Fès, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* (*RMMM*), 140 (2016), 335-258, espec. 241.

[24] Montel, A., 242.

[25] Montel, A., 142.

4. Los andalusíes y la construcción de la ciudad de Fez

Tal como se ha comentado, la llegada de los andalusíes a Fez coincidió con la fundación de la ciudad a manos de Idrīs II en 192/807. Debido a ello, y debido al papel desempeñado por los andalusíes en la evolución de la ciudad, creo que es adecuado referirnos a la construcción de Fez. Presentaré especial interés a la ciudad de Fez, no solo porque fue la ciudad que acogió a los refugiados andalusíes, sino porque los propios andalusíes contribuyeron, junto con los cairuaníes, a la construcción de la ciudad y marcaron en gran medida su propia evolución histórica. No vamos a hacer ningún estudio exhaustivo de la construcción de esta ciudad, porque no es el objetivo de este trabajo, sino más bien, referirnos en la medida de lo posible a cómo se establecen los andalusíes y como participan en la evolución de esta ciudad.

Sabemos que los primeros siglos de la historia de Fez son mal conocidos, y su fundación sigue suscitando muchos debates, tal como se aprecia en los trabajos de Mercedes García-Arenal y Eduardo Manzano[26], aunque diversos aspectos de la fundación de esta ciudad han sido aclarados gracias a los trabajos de E. Lévi-Provençal[27], y D. Eustache[28].

La ciudad de Fez, segunda ciudad magrebí medieval más importante después de la Walīlī, sufrió muchas influencias procedentes de diversas zonas del occidente y oriente islámicos. La combinación de dichas influencias proporcionó una identidad propia e interna a la ciudad y marcó el tejido social, económico, e incluso espiritual y religioso. La identidad fezí, como se puede comprobar, se extendió a las otras zonas del actual Marruecos, marcando en gran parte la identidad histórica de todo el país.

---

[26] Garcia-Arenal, M., Manzano Moreno, E., "Idrissisme et villes idrissides", *Studia Islamica*, n° 82, 1995, 5-33; "Lérgitimité et villes idrissides" en Cressier y García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid: Casa de Velázquez-CSIC, 1998, 257-284.

[27] "La fondation de la ville de Fès", en *Les historiens de Chorfa*, París: Maisonneuve-Larose, 2001.

[28] *Corpus des dirhams idrisites et contemporains*, Rabat: Banque du Maroc, 1971; *idem*, «Idrīsides», *EI²*, vol. III, 1061-1063

Hemos que tener muy en cuenta que la ciudad de Fez tuvo una especificidad histórica que ha quedado bien destacada por los estudios antes mencionados, y creo que la construcción de la ciudad es un claro reflejo de la propia construcción del estado *idrīsī*, así como de su consolidación. La fundación de este estado "fue el resultado de un compromiso entre las distintas confederaciones y tribus bereberes. La nueva estructura del poder se edificó sobre una constelación tribal con distintos intereses. Todos estos grupos se hallaban inmersos en un proceso de islamización, todavía bastante superficial y algunos de ellos, como los Margara conducidos por Bahlūl b. 'Abd al-Wāḥid, se mostraron reticentes a admitir el imamato de Idrīs, manteniendo durante un tiempo el reconocimiento de Hārūn al-Rašīd"[29]. Resulta imposible entender la historia dinástica del Magreb en este periodo sin tener muy presente la población bereber, responsable de la aparición y desaparición de los estados medievales. Todos los datos manejados van en esta dirección, pese a la gran resistencia de las fuentes árabes. El papel de los bereberes está muy claro en la construcción del estado idrisí, y de otras dinastías magrebíes.

Los idrisíes tuvieron que responsabilizarse de la construcción de la primera red urbana, ya que en el siglo VIII, tal como apunta V. Martínez Enamorado, "solo dos núcleos de población, Tanğa/Tánger y Walīla, la antigua Volubilis, no habían perdido su condición urbana, aunque estuviese de facto sumamente deteriorada"[30]. Hemos de tener en cuenta que la estratégica situación geográfica de Walīlī y de Fez, fue determinante en su aparición y desarrollo, sobre todo en el control de las rutas comerciales. Es importante señalar, por otro lado, que la fundación de la ciudad de Fez debió de hacerse con la intención de suplir la escasa importancia de Walīlī[31].

---

[29] Martínez Enamorado, V., "Idrisíes y Omeyas. La gestación de dos estados en el Occidente Islámico", Granada, 2003, 55-65, especialmente 57-8.

[30] *Op.cit.,* 59. El autor explica que "los omeyas no se enfrentaron al mismo problema porque contaron con una buena red urbana que ya existía y estaba bien consolidada). Por lo tanto, no fue ninguna casualidad de que Idrīs I se instalara en la ciudad de Walīlī, entre otras razones, porque su situación estratégica para el control de las rutas comerciales del Medio Atlas y el Rif con proyección hacia el Sur", 59.

[31] *Op.cit.*, p. 59.

Lévi-Provençal[32] establece tres etapas en la construcción de la ciudad de Fez:

La primera de esas etapas "habría sido favorecida por Idrīs I que en el año 172/788 que estaría establecido en un lugar ocupado por las tribus bereberes que, si creemos en el testimonio de *Rawḍ al-Qirṭās*, pertenecía al grupo de Zanāta (Zuwāga y Banū Yazgatan). Una segunda fase en la fundación de la ciudad sería producida en la época de Idrīs II que en 193/809 fundó en la parte Oeste de este lugar una "ciudad a la oriental" a la cual puso el nombre de al-'Aliyya que sería el núcleo de lo que más tarde sería como tal "la orilla de los qayrawaníes". Entonces en esta zona donde se estable el nacimiento administrativo idrisí. En este sentido, el *Rawd* ofrece una información importante cuando señala que pocos años antes de que se produjera la llegada de 500 inmigrantes árabes procedentes de al-Andalus y de Ifrīqyiya. Estos últimos fueron empleados por Idrīs I para la marcha una organización rudimentaria en la cual había un visir, un cadí, y un secretario. Es un dato de capital importancia, porque nos habla no sólo de la presencia de andalusíes antes de revuelta de arrabal, sino también que el propio elemento andalusí contribuyó a la construcción de la ciudad en un periodo muy temprano. Finalmente, la tercera etapa del proceso de formación de Fez tuvo lugar nueve años más tarde, en 202/818, con la llegada de los andalusíes huidos de los territorios de al-Ḥakam I tras la revuela de arrabal que permitió a Idrīs II "desberberizar" el primer núcleo fundado por su padre""[33].

Según M. García-Arenal y E. Manzano, Este proceso de "des-berberización se aprecia también cuando se habla de la ciudad de Wazaqqūr, ciudad situada a 3 kms al sur de la ciudad de Kenitra. Wazaqqūr sería un topónimo bereber: Bu Zaqqūr. Las noticias de al-Bakri[34] parecen inclinarse hacia una desberberización de sus origines utilizando para ello el término de la llegada de los andalusíes tras la revuelta de arrabal[35]. No se sabe hasta qué punto se consiguió desberebizar la ciudad de Fez, pero lo cierto es que la población bereber siguió siendo muy

[32] García-Arenal y Manzano, E., p. 15.
[33] *Op.cit.*, p. 15.
[34] Al-Bakri, *Déscription de l'Afrique et de l'Espagne,* trad. R. Dozy- M. J. de Goeje, Leiden, 1968, 155.
[35] García-Arenal y Manzano, E., p. 26.

numerosa en épocas posteriores, con todas las dinastías bereberes. No debe olvidarse, en este sentido, lo que nos dice al-Ǧiznā'ī, ya en época almohade[36]: éste nos informa de que, tras su llegada a Fez, una de las decisiones que tomaron los almohades fue destituir al imán de la mezquita Al-Qarawiyyīn, por su desconocimiento de la lengua bereber y nombrar en su lugar a ¿'Alī b. 'Aṭiyya, por sus conocimientos de lengua bereber. Creo que esto se traduce en el hecho de que una buena parte de la población de esa ciudad, y de otras muchas ciudades magrebíes, desconocía o tenían problemas y dificultades con la lengua árabe[37]. A pesar de que estas referencias hablan de un periodo algo tardío, no dejan de ser muy significativas y con grandes implicaciones históricas. Me refiero básicamente al hecho de que los intentos de desberberización de la ciudad a manos de idrisies fracasaron, ya que, la ciudad volvió a sufrir otro proceso de berberización a manos de las dinastías bererebes, almorávide, almohade, y más tarde meriní.

Creo que a partir del periodo de esta última dinastía, y con la llegada masiva de más andalusíes a la ciudad, el tejido social de la ciudad de Fez empezó a sufrir cambios irreversibles. Ibn al-Aḥmar en su *Buyūtāt Fās al-kubrà*,[38] apunta a la llegada de muchas familias andalusíes de buena posición social, junto con otras que pertenecían al mundo profesional.

Este proceso de cambios se consolida indudablemente en periodos posteriores, siglos XV y XVII, con la llegada de más familias, marcando definitivamente el tejido social de la ciudad.

De todos modos, el mérito del trabajo de Lévi-Provençal –tal como apuntan M. García-Arenal y E. Manzano–, consiste en el hecho de haber intentado dar un modelo de la dinámica del crecimiento de Fez. Una dinámica que obedecía al deseo de Idrīs II de abandonar la dependencia excesiva de los elementos bereberes que su predecesor había establecido en la orilla

[36] *Zahrat al-'ās fi binā' madīnat Fās*, Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1967, 56. Véase también El Hour, E., "Some reflexions about the use of the Berber language in the medieval and Early Modern Maghrib: data from hagiographic sources", *al-Masāq* 26/3 (2014), pp. 288-298, p. 296.

[37] Virginia Díaz en su tesis habla de la población de Fez, que era mayoritariamente bereber.

[38] Ed. Dār al-Manṣūr li-Ṭibā' a wa-l-Našr, Rabat, 1972.

occidental, aprovechando la ola de inmigrantes árabes llegados en el año 189/804·5 que está señalado por el *Rawḍ al-Qirṭās*.[39] En este contexto hay que situar la población andalusí, mayormente árabe, y concretamente la importante labor político y social desempeñada por la familia árabe de los Banū Ṭa'laba.

Pero ¿qué relación les unía a los idrisíes con los omeyas de Córdoba?

5. Los andalusíes y las relaciones entre los idrisíes y omeyas

Tras revuelta de arrabal, los andalusíes fueron bien recibidos por los idrisíes, y Fez se convirtió en capital de diversas dinastías marroquíes. Este buen recibimiento fue muy mal visto por los omeyas de Córdoba, hecho que afectó mucho a las relaciones entre las dos partes, después de haber sido una relación caracterizada por una gran amistad y cordialidad[40]. En este sentido, conviene mencionar la alianza y amistad que unía a los omeyas de Córdoba con los estados magrebíes para poder entender la naturaleza de la relación entre idrisies y omeyas andalusíes: a los omeyas les unía una excelente relación con los rustumíes de Tāhart (el abuelo de 'Abd al-Raḥmān b. Rustum, fundador del Estado era *mawlà* de los omeyas en al-Andalus), y con los *miḍrāries* de Siğilmāsa.

En cuanto a las relaciones de los idrisíes de Fez con los andalusíes puede describirse de cordial. Al-Nāṣirī[41] informa de que tras el levantamiento del *jāriğí* 'Abd al-Razzāq al-Fihrī, que al parecer era originario de Huesca[42], en contra de los idrisies y la victoria de Yahà b. Idrīs, éste nombró como jefe sobre los andalusíes a un andalusí. Al-Nāṣirī sigue contando y dice: "cuando Yaḥyà se hizo con el gobierno, se enfrentó a 'Abd al-Razzāq hasta que le expulsó de la orilla de los andalusíes, entró en ella y sus habitantes andalusíes le

[39] García-Arenal y Manzano, E., 15-16.

[40] Filali, 'A. 'A., *al-'Alāqāt al-siyāsiyya bayna al-dawla al-andalusiyya fi-l-Andalus y duwal al-Magrib*, El Cairo: Dār al-Faǧr, 1999, t. 2, 91-2, 95-96.

[41] *Al-Istiqṣā*, t. 1, p. 180.

[42] Montel, A., "Les Banū Tha'laba", 243.

prestaron juramento. Nombró gobernador a Ṯa'laba b. Muḥārib b. 'Abd Allāh al-Azdī, que era, a su vez, rabadí. Permaneció en su cargo hasta que falleció, y Yaḥyà nombra en su lugar a su hijo 'Abd Allāh b. Ṯa'laba que era conocido por el apodo de 'Abbūd hasta que murió, y le sucedió en el cargo su hijo Muḥārib b. 'Abbūd b Ṯa'laba"[43]. No olvidemos que el primer ancestro de los Banū Ṯa'laba identificado se llamaba 'Abd Allāh que vivió en la primera mitad del siglo III/IX, que al parecer, era descrito de andalusí rabadí de Saqunda[44].

Observamos, pues, que los andalusíes no tardaron mucho en reconocer a Yaḥyà b. al-Qāsim, seguramente como muestra de agradecimiento a esta relación de cordialidad que siempre había existido entre las dos partes, y también era una deuda que debieron de pagar por el buen trato y la buena acogida que les brindaron los idrisies cuando llegaron a la ciudad tras su expulsión de al-Andalus. Los idrisíes a su vez supieron recompensar esta lealtad no sólo nombrando a un andalusí como gobernador de la orilla, sino también por este cargo en un cargo hereditario en la casa de Ṯa'laba. También se aprecia, sin lugar a dudas, el gran peso socio-político de los andalusíes de la ciudad de Fez.

El estudio de esta familia permite seguir de cerca las fases de la fundación de la ciudad, simplemente porque la llegada de los andalusíes a la ciudad de Fez coincide con el reciente estreno de la ciudad como urbe a principios del siglo III/IX. los miembros de esta familia fueron elegidos para hacerse cargo del gobierno de la '*udawt al-andalusiyyīn* o la 'orilla de los andalusíes'. El papel de esta familia, y por lo tanto de una buena parte de la historia de la ciudad destacó durante los siglos IX y X, pero sobre todo en este último que se caracterizó, entre otros, por ese gran enfrentamiento entre los omeyas de Córdoba y los fatimíes de Mahdiyya. La ciudad de Fez se convirtió en el escenario o, mejor dicho, en el espejo en el que se reflejaba dicho conflicto.

[43] Montel, A., 243.

[44] Véase el análisis que hace Montel del origen de este Ibn Ṯa'laba, p. 239.

6. Rivalidad entre los omeyas y los fāṭimíes

La situación geográfica de Fez, así como su importancia estratégica, hicieron que los omeyas de Córdoba y los *fāṭimíes* lucharan por controla y hacerse con ella. Ibn Ḥawqal hace una buena descripción de las consecuencias del conflicto entre las dos partes sobre la ciudad de Fez a lo largo del siglo X[45]. Ha de recordarse que la ciudad de Fez en el medio camino del comercio de oro, además de los motivos ideológicos, que residían en extender sus respectivas escuelas en la zona.

Ibn Abī Zar'[46] cuenta que en 305/904-905 los *fāṭimíes* mostraron un gran interés por Fez, y enviaron al *qā'id* llamado Masāla b. Ḥabbūs, que sitió la ciudad hasta que pactó con el emir Yaḥyà b. Idrīs, a cambio de una suma de dinero, y del reconocimiento del gobernador *ši'ī* de Ifīqiyya 'Ubayd Allāh. Según el mismo autor[47], en cuatro años consiguió entrar en Fez y detuvo al emir Yaḥyà b. Idrīs, nombrando en su lugar a un gobernador fatimí llamado Rayḥān al-Maknāsī que ejerció su cargo durante un periodo de 3 años; hasta que fue derrotado y expulsado de la ciudad por al-Hasan b. Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad b. Idrīs.

Sin embargo, en los años veinte del siglo X, y muy concretamente en 313/925, se produjo un hecho que cambió la situación en la ciudad de Fez. Nos referimos a la alianza firmada entre el gobernador de la ciudad marroquí, llamado Mūsà b. Abī l-'Āfiya[48], y los omeyas de Córdoba, alianza que condujo que el primero reconociera como califa a 'Abd al-Raḥmān III. Con ello, el nombre del califa empezó a mencionarse en los sermones del viernes en las mezquitas de Fez.

---

[45] Véase también Mas'ad, S., *al-'Alâqat bayna al-Magrib wa-l-Andalus fî 'ahd al-jilâfa al-amawiyya (300-399/912-1008)*, El Cairo: 'Ayn li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṯ al-Insāniyya, 2000, p. 209.

[46] P. 80.

[47] Ibn Abī Zar', p. 80-81. Mas'ūd, S., *al-'Alāqāt bayna al-Magrib wa-l-Andalus*, 85-86.

[48] Era emir de Miknāsa, derrotó muchas tribus bereberes, y le unía una gran enemista con los idrisíes con quienes tuvieron muchos enfrentamientos y acabó por derrotarles y expulsarles de la ciudad. Era aliado de los fatimíes y luego reconoció a los omeyas.

Dicha alianza indignó a los fatimíes que enviaron al llamdo Hamīd b. Yaṣlà al-Maknāsī a Marruecos para recuperar la ciudad en 321/933[49].

El siglo X fue testimonio de la gran rivalidad entre los dos poderes, hecho que se agudizó por el vacío dejado por los ‘abbāsíes, que sufrían una gran crisis y debilidad. La rivalidad causó grandes enfrentamientos marítimos en el año 341/952·3, tal como apunta Ḥ. Mu’nis[50].

Es muy significativa la descripción que hace al-Nāṣirī a este conflicto. Dice que las fuerzas del califa al-Nāṣir (‘Abd al-Raḥmān) cruzaban el Estrecho para castigar a los bereberes que se oponían a la autoridad de los idrisíes, ayudaba con sus hombres y dinero hasta que fue reconocido por las tribus del Magreb, sobre todo los Zanāta. Se pronunció su nombre en los sermones del viernes, desde Tahert hasta Tánger, excepto Siğilmāsa. Los fatimíes enviaron a Ğawhar al-Ṣaqlī a Marruecos para reconquistar la ciudad de Fez y consiguió expulsar a todos los gobernadores omeyas en 348/959[51].

Los enfrentamientos siguieron en épocas posteriores, y con ello la ciudad de Fez siguió sufriendo las invasiones de los dos poderes a lo largo de toda la segunda mitad del siglo X[52], hasta que los fatimíes cambiaron su centro de poder de Túnez a Egipto en el tercer cuarto del siglo X, fundando una nueva capital, el Cairo en 358/969, Por otro lado, también se debilitó el califato cordobés y desapareció en 1031. Con todo ello el Magreb en su conjunto vivió una situación de gran conflictividad. Esta situación duró hasta que llegaron los almorávides y unificaron el occidente islámico. Los almorávides entraron en la ciudad de Fez en 484/1091.

Con los almorávides, empieza una nueva etapa histórica para la ciudad de Fez. Una de las primeras reformas que

---

[49] Ibn ‘Iḏārī, a*l-Bayān al-Mugrib*, ed. B. Awwād, y M. B. Awwād, Túnez: Dār al-Garb al- Awwād, Islāmī, 1967, 89 y ss; al-Nāṣirī, *Kitab al-istiqsa’*, Casablanca, 1954, t. 1, 6.

[50] Mu’nis, Ḥ., *Ma‘ālim ta’rīj al-Magrib wa-l-Andalus*, El Cairo: Dār al-Rašād, 1997, 323.

[51] Al-Nāṣirī, t. 1, 86.

[52] Ibn Abī Zar‘, 93.

introducen el emir Yūsuf b. Tāšfīn en la ciudad de Fez fue la destrucción de las murallas que separaban la dos orillas, de los andalusíes y de los cairuaníes, uniéndolas por diversos puentes y convirtiéndolas en una sola ciudad después de tanto tiempo de enfrentamientos y enemistad[53]. Los almorávides convirtieron la ciudad de Fez en la base de sus operaciones militares sobre al-Andalus[54].

7. Conclusiones

Tal como se ha podido observar, el tema de los rabadíes en Fez sigue necesitado de estudios para esclarecer diversos aspectos ligados al establecimiento de esta población, árabe en su mayoría, en Marruecos, concretamente a principios de su llegada al país en el siglo IX. El destino de la familia de los Banū Ṯa'laba pone de manifiesto la importancia de los andalusíes en el proceso de construcción de las élites urbanas de Marruecos, ante del periodo de las dinastías bereberes[55]. Sin embargo, a pesar de que dicha población fuera utilizada por los idrīsíes para contrarrestar el poder de las tribus y la población bereber, su papel fue determinante, no solo para la construcción de la ciudad de Fez y de su sociedad, sino también para fijar la propia identidad étnica y política de todo el país, sobre todo en épocas posteriores.

Se ha podido ver como fracasó el proceso de desberberización que sufrió la ciudad de Fez al inicio de su fundación, aunque más tarde, y con la llegada de más población andalusí, a partir de los siglos XIII, la ciudad volvió a sufrir grandes cambios en su tejido social, y con ello la propia identidad ética, lingüística y espiritual de la ciudad y de todo Marruecos. Creo que este proceso se culmina en el siglo XVII, con la llegada masiva de los moriscos a Marruecos.

La historia, el arte, la alimentación, la cultura, y con ello la religiosidad, de Marruecos, son testimonios de la gran fusión de elementos procedes de las civilizaciones árabe-andalusí, islámico-bereber y judía-marroquí.

[53] Ibn Abī Zar', 141.

[54] Ibn Abī Zar', 144.

[55] Montel, A., 256.

Fecha de recepción: 21/11/2019
Fecha de aceptación: 28/11/2019

LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL *KITĀB-I BAḤRIYE* DE PĪRĪ RE'ĪS DESCRIPCIÓN Y CARTOGRAFÍA DE LAS ISLAS BALEARES Y DEL LITORAL DE VALENCIA A ALMERÍA

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ
Universidad de Alicante
ffransan@ua.es

RESUMEN

Se presentan los datos conocidos tanto de la biografía del almirante turco Pīrī Re'īs (ca. 874-961 H./ca. 1470-1554 e.C.), como de su tratado de navegación titulado Kitāb-i Baḥriye. A ellos se ha añadido la traducción de dos largos fragmentos de esta obra: Primeramente, se incluyen los cuatro capítulos en que son descritas las islas de Menorca, Mallorca e Ibiza, con breves apuntes sobre las otras islas Baleares; en otro segundo se presenta el texto del capítulo correspondiente al litoral entre Cartagena y Valencia. Se han identificado buena parte de los topónimos de los lugares citados en el texto y se reproducen al final los 4 mapas que hallamos en la obra referidos a estos 4 capítulos.

Palabras clave: Pīrī Re'īs, *Kitāb-i Baḥriye*, imperio Otomano, navegación turca, portulanos turcos, cartografía turca, geografía turca, Mallorca, Menorca Ibiza, Baleares, Valencia, Denia, Alicante, Cartagena.

ABSTRACT

Known data are presented about the Turkish admiral's biography Pīrī Re'īs (ca. 874-961 H./ca. 1470-1554 e.C.), as well as from his navigation treatise titled Kitāb-i Baḥriye. Also has been added the Spanish translation of two long fragments of this work: Firstly, the four chapters in which are described the islands of Menorca, Mallorca and Ibiza, and are included other brief notes on the other Balearic Islands. Secondly, the text of the chapter corresponding to the coastline in Cartagena and Valencia is presented. On tried to identify

the placenames mentioned in the text and at the end the 4 maps referring to these 4 chapters are reproduced.

Key Words: Pīrī Re'īs, *Kitāb-i Baḥriye*, Ottoman Empire, Turkish Navigation, Turkish Portulans, Turkish Cartography, Turkish Geography, Mallorca, Menorca Ibiza, Baleares, Valencia, Denia, Alicante, Cartagena.

Introducción

En un trabajo anterior, publicado en esta revista ya aportamos los datos esenciales sobre la biografía del almirante turco otomano Pīrī Re'īs y también de sus obras, tanto cartográficas, como escritas.[1] En consecuencia, remitimos al mismo como introducción esencial sobre estos dos aspectos. En el mismo trabajo nos centramos a analizar la circulación de noticias estratégicas de un lado al otro del Mediterráneo, por medio de viajeros, espías, soldados capturados como esclavos tras las batallas, o tras los naufragios, etc. Está claro que los dos grandes enemigos desde el s. XIV, el imperio turco otomano y los reinos de España (junto con sus posesiones en Italia, presidios en el Magreb y otras ciudades y reinos aliados) necesitaban continuamente de los servicios de información para tener un adecuado diagnóstico en cada momento de la realidad del poder del enemigo.

El almirante turco otomano Pīrī Re'īs (ca. 874-961 H./ca. 1470-1554 e.C.) es una de las personalidades cuya figura y trascendencia de sus obras valen por sí solos para llenar la segunda mitad del siglo XV y la primera del s. XVI. Su perfil histórico como mítico navegante, así como sus trabajos suponen la culminación de la geografía y la cartografía medieval islámica, a la par que muestran la excelente información y el conocimiento tan preciso que poseía la marina turco otomana no sólo del vasto litoral de la península

[1] FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco: "El almirante Pīrī Re'īs y la información de los turcotomanos sobre los dominios españoles", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en* Madrid. Número especial. Homenaje a Don Pedro Martínez Montávez, vol. XXXV (2003), 141-158. Enlace en línea a la web de la RIEEI http://institutoegipcio.es/revista-del-instituto-egipcio-de-estudios-islamicos-en-madrid/ y también en http://hdl.handle.net/10045/29056 [Comprobado: 10/11/2019]

Ibérica, sino también de las costas occidentales africanas, incluso de las posesiones españolas en América. Todo gracias a un poderoso sistema de obtención de noticias al servicio de la Sublime Puerta.

1. El almirante turco otomano Pīrī Re'īs (1470-1556)

Aḥmed Ibn al-Ḥaŷŷ Muḥammad-i Karamanī-i Larendevī es el nombre completo de Pīrī Re'īs. Nació en la provincia turca de Gelibolu (probablemente en la ciudad de Gallipoli), según su biografía oficial en 1465, pero quizás haya que pensar que nació más cerca del 1470, o incluso después.[2] Su familia contaba con una larga ascendencia de marinos y él mismo era sobrino del poderoso Kemāl Re'īs, con quien afirma que aprendió el arte de la navegación y con quien navegó a lo largo de las costas de Argelia, Túnez, la península Ibérica y las Baleares.[3]

Su aprendizaje naval comenzó hacia el 1480, contando 15 años. En el 1487 participa con su tío Kemāl Re'īs en su primera expedición por tierras del Mediterráneo occidental, llevando a cabo el bombardeo turco otomano de Málaga.

Durante los últimos años de la guerra de Granada, y luego tras su conquista por el reino de Castilla, Pīrī Re'īs

[2] De otro modo, no se entendería su actividad al final de su vida, cuando ya era anciano. R. Mantran publicó que la fecha del 1465 que se da para su nacimiento no puede ser verídica, pues si muere en El Cairo ejecutado en 1553, esto lleva a concluir que habría acudido a la batalla con 85 años. *Cfr.* la presentación y estudio de los capítulos correspondientes del *Kitāb-i baḥriyye*, realizado por MANTRAN, R., "La description des côtes de l'Algérie dans le *Kitāb-i Bahriye* de Piri Reis", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n. 15-16/2 (1973), 159-168, y "La description des côtes de l'Andalousie dans le *Kitāb-i Bahriye* de Pīrī Reis", en *Actas del XII Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamólogos* (Málaga, 1984), Madrid, ed. Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986, 497-507.

[3] En su *Kitāb-i Baḥriyye* escribió que Kemāl Re'īs permaneció por largo tiempo en las costas del Norte de África, en Argel, Túnez y Bona, y estableció relaciones amistosas con sus gentes, los cuales le habían dispensado allí una acogida excepcionalmente buena, ed. de 1935 de KURTOĞLU, F. (ver nota 10), introducción, p. IV, *apud.* AFETINAN, A., *Life and works of Piri Reis: the oldest map of America*, Ankara, ed. Turkish Historical Society, 1987², 11.

participó personalmente en expediciones por la costa granadina con Kemāl Re'īs, ayudando con sus barcos a la evacuación de los musulmanes que desearon pasar al Magreb.

Entre 1493-1498 invernan en los puertos de Argel, Túnez y Bona. Con su tío Kemāl Re'īs participa luego en el ataque a las costas de Valencia, Menorca, Cabrera, así como a las flotas que iban a avituallar a las posesiones españolas en el Norte de África. Realizan numerosas expediciones por las costas tanto magrebíes, como peninsulares, como del sur de Francia y de Italia

Entre 1499-1502 acompaña a su tío cuando es nombrado almirante de la flota otomana en la tercera guerra contra Venecia.[4]

Después de la muerte de Kemāl Re'īs en 1511, recuerda a su tío de este modo, escribiendo en verso:

> Estaba extremadamente bien informado sobre los asuntos navales. Mientras tuvo el control absoluto sobre el mar nadie osó impedírselo. Aunque no carecía de buenos marinos en esos días, Dios le concedió su permiso para realizar muchas conquistas. Yo surqué los mares con él y pude conocer muchos lugares; vagamos en especial por regiones del extranjero y derrotamos a muchos enemigos, hasta los días en que Bāyazīd Jān se dignó enviarnos su decreto ordenando a Kemāl entrar a su servicio y dedicar todos sus éxitos navales en beneficio del sultán. Fue en el año 900 [1494-5], cuando regresamos a la tierra natal. Después volvimos a las expediciones bajo el mando del sultán y obtuvimos victorias navales.[5]

Gracias a esta instrucción se convirtió en un gran experto en la tecnología de la navegación. A la par, fue tomando nota de las circunstancias de las costas, abrigos, accidentes geográficos, lugares de amarre, defensas, y demás circunstancias que todo marino necesita tener a mano, todo

[4] J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 22.

[5] Ed. de KURTOĞLU, F., 10-11, *apud.* AFETINAN, A., *Life and works of Piri Reis: the oldest map of America*, Ankara, ed. Turkish Historical Society, 1987², 12.

con la finalidad de poder elaborar con posterioridad su magna obra geográfica.[6] Esto se producirá tras la muerte de su tío, el almirante Kemāl Re'īs. Asentado en Gallipoli, desde entonces se dedicará a escribir su tratado de navegación y a diseñar la cartografía, comenzando por la elaboración de un mapamundi para el que ya habría acumulado materiales antes de 1511[7] y siguiendo por la puesta en orden de las notas tomadas sobre las costas del Mediterráneo occidental.

Entre 1513 y 1529 tenemos escasas noticias de su vida; parece que sólo acompañó a Jayr al-Dīn Barbarroja en algunas expediciones por el Magreb.

Siguiendo los pasos de su tío, entra a formar parte de la armada oficial otomana en la época del sultán Selim I. Cuando éste decide conquistar el reino mameluco de Egipto en 1516-7, Pīrī Re'īs manda una nave de la flota del almirante Ŷa'far Bey que va a Alejandría y luego remonta el Nilo hasta sitiar el actual El Cairo; con esta maniobra consigue capturar casi toda la armada mameluca, que había remontado hasta allí para resguardarse. En 1520 participa de los ataques turcos a la isla de Rodas, y luego vuelve de nuevo a Egipto y al Magreb.[8]

Después del 1529 se pierde su pista hasta 1547. Por referencias secundarias, se piensa que de 1527 al 1540 pudo estar destinado en el arsenal de Estambul, institución en la cual además de construirse naves para la marina, se formaba a los oficiales de marinería.

---

[6] Buenos resúmenes de su biografía y obras son los de BABINGER, F., "Pīrī Muḥyi 'l-Dīn Re'īs", en *EI*[1], vol. VI, 1070-1; SOUCEK, S., "Pīrī Re'īs", en *EI*[2], vol. VIII, 317-9, y AFETINAN, A., *Life and works of Piri Reis*, *op.cit.*, 88 pp. También es de indispensable consulta la compilación y reproducción de artículos sobre su obra realizada por SEZGIN, F., *Studies on the Ottoman Cartographers Pīrī Re'īs (d. 1554) and Ḥaǧǧī Aḥmad (d. about 1560)*, Frankfurt am Main, ed. Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1992, 433 + 7 pp.

[7] Sobre el origen de este mapamundi, y sobre los datos consignados en el mismo ya se apuntaron los datos esenciales y se analizaron las incógnitas que plantea en FRANCO SÁNCHEZ, F., "El almirante Pīrī Re'īs", *passim*.

[8] J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 22.

En 1547 fue nombrado almirante de la flota otomana de Egipto y de la India (la encargada de patrullar por las costas del el Mar Rojo y del océano Índico), cuya misión principal era el control de los navíos portugueses. Si se admitiera la tradicional fecha de su nacimiento, debería tener por entonces 82 años.

Como almirante de esta flota efectuará en 1552-3 una expedición al Golfo Pérsico en la cual recupera algunas fortalezas en manos de los portugueses, pero sufre derrota tras derrota naval. J. E. Lechuga de Serantes interpreta que los barcos turcos estaban peor artillados y no tenían la capacidad y navegabilidad de los barcos lusitanos, de modo que poco tenían que hacer frente a ellos.[9] Así, sufre sendas derrotas cuando la flota turca pone sitio a las fortalezas de Ormuz y Baza, en manos de los portugueses, tras lo que huye con tres navíos en dirección a Suez, dejando abandonada su flota en Iraq.

Este hecho le acarreará un juicio militar que le condenará a la pena de muerte, siendo decapitado en El Cairo en 1553. Fue acusado de abandono de sus funciones, mala gestión, y por las intrigas contra él que surgieron tras sus sucesivas derrotas. Si creemos las fechas oficiales de su vida tendría 87 u 88 años.

2. El *Kitāb-i Baḥriyye* de Pīrī Re'īs en sus dos versiones

2.1. Datos sobre su origen y confección

Su obra escrita lleva por título *Kitāb-i Baḥriyye* 'Libro del mar'[10] y es eso, un 'tratado de asuntos marítimos' y de la

[9] *Ibidem.*

[10] Esta obra ha sido objeto de múltiples ediciones. Las dos primeras de importancia fueron: la primera ed. turca facsímil, realizada por KURTOĞLU, F.; ALPAGOT, H., en Istambul, ed. Türk Tariḫ Kurumu (Sociedad de Historia Turca), 1935 (con un importante estudio introductorio, en turco), así como la posterior ed., reproducción facsímil, con edición del texto en otomano antiguo, en turco moderno y con trad. inglesa, con muchas reproducciones de los mapas parciales: ZEKAI ÖKTE, E (ed. turca); ÇABUK, V.; DURAN, T.; BRAGNER, R. (trad. ingl.), *Kitab-i Bahriye. Pirî Reis*, Istanbul, ed. The Historical Research Foundation-Istanbul Research Center, 1988, 4 vols. No enumeraremos las muchas traducciones de capítulos de la obra que han sido publicadas, porque no es el lugar para ello.

navegación por el Egeo y el Mediterráneo. En ella, vierte sus conocimientos, tanto del litoral y las costas que ha conocido aportando todo tipo de datos útiles para la navegación o el anclaje en las mismas, como apuntes sobre tecnología de navegación y sobre la marina otomana, que incluye en su introducción en verso.

Por la estructura formal de la obra, ha sido calificada como heredera de los *isolarii* italianos, tanto en sus convenciones, como en sus ilustraciones. Es también su propia autobiografía, siendo la vasta experiencia del autor la única garantía de verosimilitud de la narración y contenido, tanto en la parte de texto escrito, como también para la confección de los planos que se incluyen[11]. Hasta entonces se desconocen obras similares entre los árabes o turcos.[12] El *Kitāb-i Baḥriyye* mejora estos modelos, siendo un conjunto de texto y de mapas parciales que abarca en su descripción todas las costas del Egeo y el Mediterráneo.

---

[11] ROGERS, J. M., "Itineraries and Town Views in Ottoman Histories", en J. B. HARLEY; D. WOODWARD (eds.), *The History of Cartography. Volume Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies.*, Chicago-Londres, ed. the University of Chicago Press, vol. II/1, 1992, 230-235. En esta misma obra hay un excelente análisis de su cartografía realizado por SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", en J. B. HARLEY; D. WOODWARD (eds.), *The History of Cartography. Volume Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies.*, Chicago-Londres, ed. the University of Chicago Press, vol. II/1, 1992, 272-279.

[12] La única obra geográfica comparable sería la *Nuzhat al-Muštāq* de al-Idrīsī, pero sólo en la forma, puesto que también contiene una serie de 70 mapas regionales, todos los cuales pueden llegar a componer un mapamundi. Pero la escala regional de estos mapas de al-Idrīsī tiene poco que ver con la escala y el detalle de las costas reflejadas por la cartografía de Pīrī Re'īs o con la precisa información que proporciona sobre itinerarios para llegar a puertos, lugares de amarre y embarcaderos, lugares de aprovisionamiento de aguas, planos de ciudades, de la situación de las defensas costeras, etc. La obra de Pīrī Re'īs presenta una vertiente "práctica", pero también otra literaria y estética en su texto en verso de la que carece la *Nuzha*. Sabemos que había portulanos o cartas de navegación árabes ya desde el s. XIII; estos surgen en el océano Índico y, dado su carácter práctico, de uso cotidiano, no se ha conservado ninguno, motivo por el que no podemos establecer ningún precedente árabe.

2.2. Las dos versiones del *Kitāb-i Baḥriyye* de Pīrī Re'īs

Los muchos manuscritos conservados del *Kitāb-i Baḥriyye* nos muestran que hubo dos versiones de la obra. Las diferencias entre ambas estriban en que en la segunda versión: se añadió una larga introducción en verso y un epílogo, presenta una ordenación diferente, con un mayor número de capítulos, y presenta una más cuidada y bella cartografía.

En la introducción a su *Kitāb-i Baḥriyye* el almirante escribió el propósito y objeto de la obra:

> Este libro se basa en los estudios y observaciones que yo he realizado con Kemāl Re'īs y otros marinos sobre las islas y costas del Mediterráneo, sus regiones prósperas o ruinosas, sus puertos y sus aguas, así como sobre los arrecifes dispersos por sus mares. Era imposible incluir todo esto sobre un mapa. Las personas hábiles en la ciencia de la cartografía son capaces de dibujar las cosas que he descrito con la ayuda del compás y del cálculo sobre un cuero bien liso y pueden, por ejemplo, representar mediante tres puntos solamente una extensión de una longitud de 10 millas. Pero es imposible indicar sobre un mapa los lugares prósperos o en ruinas que hay en las costas o las islas, los puertos y las aguas, la naturaleza de los escollos en los mares, la posición de los puertos y cuáles son los vientos favorables y los contrarios, la longitud o estrechez de los puertos y el número de barcos que pueden albergar, así como gran número de informaciones de este cariz. Por ello los mapas dibujados por los maestros cartógrafos son útiles sólo para los litorales de gran extensión y las islas grandes. Para las zonas más reducidas es necesario disponer de un guía. [….] [….] Por medio de la obra presente, he puesto fin a esas dificultades. Gracias a la información que contiene, las personas versadas en esta ciencia pueden viajar fácilmente a los lugares donde deseen estar, sin necesidad de que conozcan anteriormente estos lugares o de que tomen pilotos a su servicio.[13]

[13] *Apud.* INAN, Â., "Un amiral, géographe turc du XVIe siècle. Piri Reis, auteur de la plus ancienne carte de l'Amérique", reproducido en la compilación de SEZGIN, F., *Studies on the Ottoman Cartographers Pīrī Re'īs (d. 1554) and Ḥaǧǧī Aḥmad (d. about 1560), op. cit.*, pp. 294-5.

De este modo anuncia la finalidad de la obra: realizar un atlas de los litorales mediterráneos con una escala tan detallada que permitiera a un capitán o piloto mínimamente avezado viajar a través de cualquier costa.

2.2.1. Primera versión

La redacción del *Kitāb-i Baḥriyye* se hizo utilizando las muchas anotaciones en texto y notas de mapas que realizó en sus muchos viajes por el Mediterráneo desde su juventud, en que viajara bajo las órdenes de su tío, el almirante Kemāl Re'īs. Su finalidad era proporcionar a los navegantes otomanos unas instrucciones náuticas sobre el Mediterráneo. Es un instrumento práctico para navegantes.

Tras la muerte de su tío Kemāl Re'īs en 1511, inicia un periodo de retiro en Gallipoli, en que se dedicó a este proyecto naval y cartográfico. Dio comenzó la que se considera la primera versión de la obra en 927/1521[14].

En cuanto a su estructura, la primera versión cuenta con 132 capítulos,[15] acompañándose cada uno de ellos por un mapa, generalmente al final del mismo; en ocasiones se aportan dos mapas, y raramente, tres. Los mapas de la primera versión no fueron elaborados por cartógrafos profesionales, sino por marinos, con ello, su factura es más tosca y menos cuidada, estando en ocasiones sin colorear.

Tenía un carácter de manual y guía de navegación por el Mediterráneo, motivo por el cual tuvo una circulación preferente entre los altos oficiales de la marinería.

---

[14] A. AFETINAN: *Life and works of Piri Reis*, *op. cit.*, pp. 18-19, y ss.; también proporciona un listado de 16 manuscritos de la primera versión de la obra y 13 de la segunda (pp. 70-71), listado que completa y precisa S. SOUCEK al enumerar 23 manuscritos de la primera, 10 de la segunda y otros 5 anómalos («Islamic Charting in the Mediterranean», *op. cit.*, pp. 290-1). Ver igualmente S. SOUCEK: «A propos du livre d'instructions nautiques de Pīrī Re'īs», *Revue des Études Islamiques*, París, ed. Librairie Orientaliste Paul Geuthner / C.N.R.S., fasc. 2, 1973, pp 241-255.

[15] Nos quedamos con la más reciente información de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 23. Porque en obras anteriores se ha publicado que son 130 capítulos, como SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", 272.

Los 23 manuscritos conservados en bibliotecas turcas que han quedado de la primera versión del *Kitāb-i Baḥriyye* dan fe de la circulación de ésta entre los marinos a quienes se destinó. De hecho, la obra fue muy utilizada en los dos cuartos centrales del s. XVI, y algunos de los manuscritos conservados de la primera versión llevan anotaciones complementarias al margen de los pilotos que los usaron como guía habitual.[16]

2.2.2. Segunda versión

En el proemio, común a las dos ediciones, explica brevemente en prosa la explicación del motivo por el cual Pīrī Re'īs compuso la obra: como presente que ofrece él personalmente con motivo del entronamiento del sultán Süleymān (I el Magnífico, 1494-1566), en 926/1520, tras la muerte de su padre Selim I. Continúa con una breve explicación sobre los fines de la obra, en la cual afirma que él buscaba procurar un manual de navegación a sus compañeros de la marina turco otomana.

En el epílogo versificado de esta segunda versión, cuenta Pīrī Re'īs las circunstancias que le dieron origen: Siendo el piloto de la galera que llevaba a uno de los visires de Süleymān en una misión a El Cairo en 931/1524-5 para someter a un gobernador rebelde; durante el viaje, le presenta a Ibrāhīm Paşa su *Kitāb-i Baḥriye* en su primera versión, explicándole que aún no había podido obtener la atención del sultán. El gran visir le promete hacerlo llegar al sultán si mejora la calidad de los mapas y perfecciona la introducción y epílogo de la obra, para hacerla digna de la altura de su destinatario.[17]

Como consecuencia, para la renovada edición se elaboró una nueva introducción en poesía, en la cual se hacen referencias a las hazañas de Süleymān, una breve nota en la

[16] Ver, por ejemplo, el manuscrito del último tercio del s. XVI descrito por HAASE, C.-P., "An early version of Piri Reis' naval charts", en *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, París, ed. Bibliothèque Nationale de France, 1997, pp. 265-279 (ms. Orient. 34 de la Universidad de Kiel, Alemania).

[17] SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", 272.

que se refieren los méritos de Kemāl Re'īs y de Pīrī Re'īs, la descripción de los océanos, historias de viajes y viajeros (mencionando al descubrimiento de América por Cristóbal Colón), mención de los nuevos territorios descubiertos, o explorados (África, Indonesia, China). Resulta especialmente útil las referencias al uso de instrumental náutico y a las técnicas de navegación.[18]

La segunda redacción, o versión, ampliada revisada, y reordenada, se puede datar en 932/1526. Está dividida en 210 capítulos. No solo le fue añadida una nueva introducción en verso y un nuevo epílogo, sino que también se hizo una profunda reestructuración en la división en capítulos, muchos de los cuales fueron segmentados en varios. Se precisan el texto y cartografía en los casos de las descripciones del golfo de Venecia (merced a nuevos mapas de Venecia obtenidos en fuentes no bien determinadas) y costa italiana del Adriático. Lo mismo cabe decir de la cartografía de Egipto, cuya mejora le habría sido solicitada por Ibrāhīm Paşa.[19]

La nueva versión será reproducida por los calígrafos oficiales, cuidando la belleza de la caligrafía, así como la calidad de los mapas, respetando sus contenidos. Como consecuencia, ésta presenta un texto mucho más cuidado, y unos mapas más bellamente coloreados, cercanos a la miniatura artística. Hay que incluirla entre las obras de arte o de lujo propias de la alta aristocracia turca. Ninguno de los muchos manuscritos conservados de las dos versiones ha sido escrito o dibujado por la mano del propio Pīrī Re'īs.[20]

La segunda versión no reemplaza a la primera, y de hecho la parte biográfica en que narra sus peripecias como corsario en el Magreb está en ella bastante resumida.

---

[18] Sobre esta introducción ver SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", 272. J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 23.

[19] SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", 275.

[20] SOUCEK, S., "Islamic Charting in the Mediterranean", 272. El Propio Soucek aporta el listado de manuscritos conservados en este mismo estudio, Appendix 14.2, pp. 290-2.

2.3. Objeto y peculiaridades del *Kitāb-i Baḥriyye*

El 'Libro del mar' no es solo conocimiento científico, mera descripción o geografía de gabinete, sino ciencia aplicada al servicio del poder. En el proemio común a las dos versiones se manifiesta su objetivo de ofrecer una información útil, pero no para los comerciantes otomanos (casi del todo ausentes de estas aguas del Mediterráneo occidental), sino para la marina de guerra, en especial para los corsarios. Los detalles específicamente militares de sus descripciones son la prueba evidente de ello.

En su cartografía se aplican los sistemas más modernos del momento, al dibujarse escalas para su medición y uso por parte de los marinos, así como la rosa de los vientos y los puntos cardinales para que puedan ser localizados los lugares por medio de la brújula. A la par, la descripción de las poblaciones es breve: dice si hay un castillo o torre, si su puerto es bueno, si hay escollos o lugares donde guarecerse en sus proximidades y, en ocasiones, da las indicaciones para entrar en su puerto o rada, refiere también las direcciones a seguir y dónde están los cabos y promontorios más significativos de cada zona costera, cuya identificación visual facilitaría a los marinos la navegación de cabotaje. Porque los corsarios mediterráneos utilizan preferentemente el cabotaje en sus desplazamientos, consistiendo su táctica en esconderse en radas y zonas ocultas para preparar rápidas celadas contra las costas o contra los barcos mercantes enemigos.

La información fluía de un lado al otro del Mediterráneo, entre el imperio español y el turco otomano, y sus gobiernos eran conscientes de ello. Así, la obra de Pīrī Re'īs fue profusamente copiada y circuló entre sus marinos, mientras que por en el lado hispano, conscientes de que se filtraba información hacia los turcos y otros enemigos del imperio español, se buscó cortar la fuga de posible información estratégica, entre otras medidas, por medio del control de los movimientos de los moriscos.

De este modo, si vemos los ataques de corsarios, generalmente magrebíes, al servicio de la marina turco otomana, a partir del 1513 contra las costas de la Península Ibérica, se ve que su empleo les fue de utilidad; por ello se conservan anotaciones de estos pilotos en algunos manuscritos.

En nuestro anterior estudio sobre Pīrī Re'īs ya nos detuvimos en analizar cómo llegó a obtener esa información tan detallada, y apuntamos que para recabar datos sobre las costas peninsulares utilizó informantes procedentes de la península, así como moriscos emigrados al norte de África al final del s. XV.[21]

Esta obra está realizada con una visión y presenta una perspectiva "desde el mar". Contrastando con el detalle con que se describe el litoral y sus ciudades, puertos y embarcaderos, apenas hallamos alguna descripción de las tierras interiores, no solo de la península Ibérica (con la sola excepción de Granada, que cita de paso), sino del Mediterráneo en general.

R. Mantran señala que al hablar del litoral del Levante o de Andalucía, no hay mención alguna de anécdotas o experiencias personales relacionadas, frente a lo que dice en la Provenza o Argelia de haber participado él personalmente en su reconocimiento.[22] Esto no es del todo cierto, puesto que al hablar de la isla de Cabrera nos dice que su tío Kemāl Re'īs había conquistado una de sus fortalezas, indicio de que tanto él, como el sobrino que le acompañaba, conocían de primera mano las Baleares, habiendo –por tanto– recogido personalmente esta información que transmite.

La cartografía sólo pudo ser elaborada por peritos navegantes, expertos en la navegación astronómica, en el uso de instrumentos de cálculo y en la plasmación a escala de los datos obtenidos sobre un mapa; en esto los marinos peninsulares e italianos estaban por delante de los demás.[23] Los turcos se aprovechaban de sus trabajos, cuando les era posible acceder a ellos, pero también poseían conocimientos propios, heredados de la cartografía árabe y persa, pero sobre todo, de las experiencias de los navegantes del océano Índico.

Para la realización de los mapas parciales de cada zona

---

[21] FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco: "El almirante Pīrī Re'īs", *op. cit.*, § 3, pp. 153-158.

[22] MANTRAN, R., "La description des côtes de l'Andalousie", *op. cit.*, pp. 502 y 500.

[23] HESS, A. C., *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Fontier*, Chicago-Londres, ed. The University of Chicago Press, 1978, pp. 13-14.

del litoral peninsular sabemos que tomaba notas personalmente en sus expediciones, luego se basó especialmente en su experiencia directa. Estos mapas pueden considerarse la cartografía regional más detallada conocida hasta entonces.

3. La información del litoral y las islas de la península Ibérica recogidos en el *Kitāb-i Baḥriyye* de Pīrī Re'īs

El desarrollo expositivo del litoral mediterráneo peninsular es descrito en el siguiente orden[24]:

1. Isla llamada Manarko [Menorca], una de las islas catalanas[25].
2. Isla llamada Mayorka [Mallorca], una de las islas catalanas [26].
3. Isla llamada Pevise [Ibiza], una de las islas catalanas [y Formentera][27].
4. Costa catalana desde la ciudad de Valence hasta la ciudad de Barcelona[28].
5. Costas desde la Ciudad de Cartacine [Cartagena] hasta la ciudad de Valence[29].
6. Castillos de Malika [Málaga y Almeriye-Almería-], en Andalusia, que están en las costas del famoso país de Granada[30].
7. Ciudad llamada Cebel-i Fet o Montaña del Conquistador [Gibraltar], una de las ciudades del país llamado Andalusia, en la costa de Rumelia [Europa], situado en el canal conocido como estrecho de Sebte [Ceuta] y las otras ciudades localizadas en sus cercanías.[31]

---

[24] *Cfr.* MANTRAN, R., "La description des côtes de l'Andalousie" *op. cit.*, pp. 499 y ss.

[25] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 173. *Vide infra* § 4.1.

[26] Trad. esp. de LECHUGA DE SERANTES, J. E., *et alii*, pp. 173-5. *Vide infra* § 4.1.

[27] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 175-6. *Vide infra* § 4.1.

[28] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 187-8.

[29] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 188-9. *Vide infra* § 4.2.

[30] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 190.

[31] Trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 191-2.

Al final de cada capítulo se añade un mapa explicativo, o dos, en el caso del estrecho de Gibraltar. Estos mapas del litoral mediterráneo de la península Ibérica abarcan todo el litoral de Norte a Sur, siguiendo la estructura expositiva de la obra y las Baleares. La representación de las ciudades es muy sucinta, lo mismo que la de las fortalezas costeras, pero este esquematismo es norma general para las costas españolas, en contraste con los bellos planos que ofrece la obra de ciudades como Venecia, o las magníficas representaciones de algunas islas. Esta simplicidad representativa y estética no está reñida con la buena información, puesto que, acorde con las rosas de los vientos y las escalas dibujadas y siguiendo las pautas que constan en el texto escrito (zonas de arrecifes, arenas, de abrigo, etc.) se le facilita a cualquier piloto mínimamente avezado la navegación de cabotaje por todo este litoral peninsular, desde el Sur de Francia al Norte de África.

Para las zonas del Dodecaneso y del Egeo se sabe que se basó en mapas italianos, para las costas del Adriático, península Itálica, Sicilia y Francia se piensa que también siguió modelos similares, para el litoral norteafricano y egipcio sus mapas representan una novedad incuestionable.[32]

Para el litoral mediterráneo de la península Ibérica, aunque puede afirmarse que hubo portulanos anteriores en la cartografía catalana o mallorquina, no es posible aducir nombres o mapas concretos al respecto en los que pueda haberse fundado. Por ello, con seguridad, su experiencia personal como corsario y sus contactos con las costas peninsulares son la base de buena parte de estos mapas regionales.

En el caso que nos ocupa, hemos de destacar la diferencia de escala entre estos mapas y otros del Mediterráneo. La escala elevada con que se representan estas costas, así como su esquematicidad respecto al detalle con que se han pintado otras cartas abundan en ello, puesto que no habría podido conseguir una mayor precisión y esto se habría debido a una mayor dificultad de acceder a ellas para realizar mediciones y cálculos con precisión más de cerca.

Llama la atención R. Mantran en las deformaciones de

[32] SOUCEK, S. "Islamic Charting in the Mediterranean", *op. cit.*, 277-278.

los topónimos que se encuentran en el texto, concluyendo que Pīrī Re'īs había empleado fuentes anteriores de escasa fiabilidad. Bien al contrario, la explicación hay que buscarla en que los topónimos en castellano, catalán o en portugués están lejos de la fonética turca, y su significado no lo entendían quienes los escribieron. En consecuencia, no es que estén mal escritos estos topónimos peninsulares, sino que han pasado un doble filtro deformador: primero, han sido oídos por quienes están acostumbrados a la fonética del turco, siendo adaptados consciente o inconscientemente a la misma los topónimos escuchados. Una segunda deformación se produjo al ser escritos con un sistema alfabético bien alejado de la estructura latina del topónimo original. El resultado: una doble deformación, fonética y gráfica, que aleja el resultado que leemos de la que habría sido la fonética del topónimo original.

4. Textos y cartografía del *Kitāb-i Baḥriye* referentes a las islas Baleares y sobre el litoral de Valencia a Almería

Recogemos seguidamente la traducción de José Enrique Lechuga de Serantes y su equipo, realizada en base al texto en turco otomano del manuscrito Aya Sofia 2612 de la Biblioteca Süleymaniye de Istambul, manuscrito que se ha reproducido íntegramente en el CD que se adjunta a la obra, con lo cual se puede afirmar que se trata de una edición fotográfica del texto y mapas en turco otomano, junto con una traducción castellana de este texto.

Se ha recogido la traducción de los capítulos señalados, modificándola cuando se ha creído conveniente. Respecto a las convenciones adoptadas: En letra negrita se han marcado los topónimos (transcritos en el texto con grafía latina y sin diacríticos), con la finalidad de facilitar la lectura y localización de los que el texto va mencionando. El traductor no identifica los topónimos que se citan en turco, de modo que, cuando consideramos que su identificación es bastante probable, se ha añadido entre corchetes [] el topónimo actual correspondiente; cuando hay duda, las posibles localizaciones se han apuntado en nota a pie de página. Las aclaraciones que añade el propio Pīrī Re'īs al texto se han señalado entre paréntesis () para favorecer la comprensión del texto. Se ha

añadido entre barras // la numeración de la página de la traducción española que recogemos.

Al final de cada epígrafe se ha incluido el lugar en que iría el mapa parcial correspondiente al mismo. Cada mapa de las islas y del referido litoral o zona de costa incluye los topónimos que en el texto se citan, solo que en lengua otomana escrita en caracteres árabes. Hemos de apuntar que no se corresponden los muchos topónimos que recoge el texto con los pocos que aparecen en los mapas.

Los errores, imprecisiones y la alta escala de los mapas del litoral peninsular ya señalamos que se debió sin duda a que se trataba de tierra enemiga en la que no era posible hacer con comodidad mediciones con el instrumental astronómico que utilizaban los navegantes y cartógrafos. El propio Pīrī Re'īs nos refiere al hablar de la isla de Cabrera que su tío, Kemāl Re'īs había conquistado una de sus fortalezas, informando de que tanto él, como el sobrino que le acompañaba, conocían de primera mano las Baleares y, por tanto, la información que transmite la habría recogido de primera mano.

4.1. Descripción y mapas de las Baleares[33].

/ 173 / Este capítulo describe la isla llamada Manarko [Menorca], una de las islas catalanas[34].

La isla de Manarko pertenece al rey de España. Su perímetro es de 130 millas, sus montañas son de una altura media, al mismo tiempo que tiene lugares de frutales. La ciudad más importante de la isla la llaman **Sitadale [Ciutadella / Ciudadela]**, que está situada al lado oeste de la isla. El puerto está ubicado dentro de la ciudad, ya que la ciudad

[33] Ed. turca de estos capítulos sobre las tres islas de las Baleares de Fezvi KURTOĞLU; Haydar ALPAGUT: *Pīrī Re'īs. Kitāb-i baḥrīye*, Istanbul: Türk Tariḫi Araştırma Kurumu Yayınlarından, 1935, pp. 530-548. Trad. esp. José Enrique LECHUGA DE SERANTES (coord.) *et alii: Pirî Reis. Kitab-i Bahriye. Libro para navegantes*, Madrid, ed. Fundación Estatal Fomento del Mar, Centro Nacional de Información Geográfica, 2007, pp. 173-176, mapas 124, 125 y 126 reproducidos pp. 375-7; texto turco en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, ff. 265v-272v [en el CD anexo].

[34] Este capítulo en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 173; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, ff. 265v-266v [en el CD anexo].

está en el litoral, siendo como el de Kardiga Límani de Istanbul. En los dos extremos de la entrada tiene también dos torres, y encima de la entrada se extiende una arcada. Pero, sin embargo, este puerto es muy pequeño, y los barcos grandes han de fondear fuera de este puerto. El puerto está cerrado por los lados suroeste y oeste, y cuando se entra hacia el lado norte, se encuentran dos rocas; la primera de ellas es muy grande, pero entre las rocas se puede pasar.

Después, en el nor-noroeste de este puerto hay una cala en el sur-suroeste. Este lugar es un buen fondeadero. Le dan el nombre de **Kavu Dol**. Al suroeste, del otro lado de este cabo, al sur, está el cabo que llaman **Kavu Mayarko [Cabo Mallorca]**[35], porque este cabo mira a Mayarko [Mallorca]. Desde el **Kavu Yetire** la isla de Mayarko está a 20 millas en dirección suroeste. **Porto Kanal**[36], en la isla de Menarko, está a 25 millas este-sureste. Este Porto Kanal es un puerto hacia el sur. En el interior del puerto están las ruinas de un castillo, **castillo** que llaman **Sevite Yale**, es decir, 'ciudad bonita'.

De este puerto a la **isla de Layiri [isla del Aire]** hay 20 millas por el sureste. Esta pequeña isla está fuera del cabo de la isla de Menarko hacia el sureste. A este cabo le llaman **Kavu Layiri [Punta Prima]**. Un poco después de contornear este cabo, al noreste, hay un **golfo** contrario al sureste al que llaman **Mavu [Mahón]**. Este golfo es un puerto seguro. Las barcas entran una o dos millas, y después siguen su camino izando las velas. Las galeras y los otros barcos grandes, si quieren, pueden quedarse un tiempo dentro de este golfo; en medio hay una pequeña **isla [isla del Rey]**; sus dos extremos son lugares seguros para el anclaje. A este golfo llaman **Kurbünde**. En su interior, en el suroeste hay otro fondeadero. Las galeras de los infieles atan las amarras en este lugar y así quedan. En el norte hay una fortaleza en buen estado. A esta fortaleza llaman **Castillo Mavu**. Delante de la fortaleza hay unos buenos lugares de anclaje.

---

[35] Posiblemente Cabo Artrux/Cap d'Artrutx.

[36] Apuntamos para ubicar este **Porto Kanal** la ubicación en la Cala de Sant Llorenç, en la que acaba el Barranc de Torre Vella, esto es, aunque no se haya conservado el castillo o torre de la noticia del texto turco, sí que el topónimo da fe de la existencia en esta cala de un puesto de vigilancia. Otras posibilidades son: Cala Galdana / Cala En Porter.

Después, saliendo de la fortaleza, al aproximarse a la boca del golfo por la izquierda, es decir al noreste, hay un puerto cara al sur. Es el **puerto** que llaman **Portón**, que es un buen puerto. Saliendo de este puerto, avanzando cara al este hacia el noreste, hay un manantial natural. Este manantial sale de la base de una higuera. Las galeras turcas y los barcos árabes generalmente cogen agua de este manantial cuando tienen necesidad, porque entre la montaña de atrás del manantial y la fortaleza es montañoso, y por eso ellos no deben de tomar precauciones.

Después de este lugar, **Porto Firnalu** está a 30 millas al noroeste-norte. Aquí hay un puerto contrario al norte-noroeste. A la entrada de este puerto hay dos pequeñas islas. Los barcos entran al puerto dejando las islas en el oeste, pero hay que tener precaución con los escollos del cabo hacia el este. A este puerto llaman **Porto Sivansa**. Sivansa es un buen puerto. Su entrada está hacia el noroeste y el final de este promontorio hay una pequeña isla.

De este puerto a la ciudad de Sitadele hay dos millas de distancia.

Así lo conocí. He aquí todo.

Mapa 1. Mapa de la isla de Menorca.[37]

Este capítulo describe la isla llamada Mayorka [Mallorca], una de las islas catalanas[38]

Esta isla pertenece al rey de España. Su perímetro es de 250 millas. Es montañosa, con buenas aguas y próspera. Su ciudad más importante está situada en el lado suroeste de la isla. Delante de ella hay un puerto artificial que llaman **Poto Bin [Porto Pí]**. Los barcos grandes amarran fuera del puerto, fondeando. No obstante, la ciudad está a tres millas del lugar de amarre de los barcos. En la entrada del puerto

[37] Reproducido como *Mapa 124*, en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 375; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, f. 267r [en el CD anexo].

[38] El capítulo dedicado a Mallorca en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, pp. 173-175; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, ff. 267v-270r [en el CD anexo].

se encuentran dos torres entre las que se sujeta una cadena. Entre la ciudad y el /174 / puerto hay una distancia de tres millas. En estas tres millas los barcos paran, pues son todos buenos sitios para anclar.

Delante de la ciudad, hacia el suroeste, se levanta un espigón. Cuando es necesario un mástil para arbolar un barco u otro bajel, ellos traen el bajel al interior del espigón, pues ellos equiparon esta construcción para este propósito, y le ponen allí el mástil.

A tres millas de esta ciudad, al noroeste, en un lugar elevado, hay un castillo. A este castillo también llaman **castillo de Mayarko**. El puerto referido está al lado de la fortaleza. Desde la ciudad de Mayarko, **Kavu Biyanko**, es decir 'cabo Blanco', está a 15 millas hacia el sureste. **Kavu Karbonara [Cabo Carbonera]** está a cinco millas del Kavu Biyanco. De Kavu Karbonara a **Seline [Salinas]** (es decir el 'puerto de la sal'), hay 6 millas al noroeste. **Tuzla**[39] es un gran pueblo cara al sureste. Delante del pueblo se encuentran dos torres elevadas. Enfrente de las torres todos son lugares de playa; las playas son buenos lugares para fondeadero y parada.

Después, de este lugar a la **isla de Kabrara [Cabrera]** hay 8 millas, al sur. En esta derrota hay una pequeña isla, conocida como **isla Konili [Conejera]**. El fondeadero de este islote está frente a la isla de Kabrara, y tiene una profundidad de ocho brazas. En esta isla hay muchos conejos, no siendo posible contar su número. Por ejemplo, en una ocasión desembarcamos en esta isla y atraparon 370 conejos.

Al este de aquí hay una roca redondeada en el mar. En esta **roca** llaman **Uskubi Perso [Na Redona]**, y los alrededores de esta roca son profundos. Después, está **isla de Kabrara [Cabrera]** (es decir, en turco 'isla de la cabra' *Keci Adasi*), en el lado del oeste hay un hermoso puerto natural. En este **puerto le llaman Santa Meriye [Santa María]**. A este puerto entran los barcos y amarran en el lado norte-noroeste y echan el ancla al suroeste, en el interior del puerto. Es un fondeadero en contra de todos los vientos. Dentro del puerto hay buen **castillo** de

[39] ¿Salines / Camps / Santany?

vigilancia; este castillo es un pequeño castillo con bastiones y torres. El difunto Kemal Re'īs conquistó esta fortaleza una vez, pero ahora la han recobrado, porque el castillo de Mayarko está a 30 millas de aquí. De cabo a cabo la distancia es de cinco millas.

Seis millas enfrente de este castillo referido está el pueblo de **Tuzla**. De Kegi Adasi hasta **Kala Fikara [cala Figuera]**, en la isla de Mayarko hay 15 millas de distancia al noreste. Esta Kala Fikara significa 'el lugar del bosque de higos', pero este lugar es un buen puerto natural. Es un lugar incómodo para entrar los barcos grandes. En una ocasión perseguimos por el mar a 7 barcas de Cuka hasta este puerto. Pero la entrada de este puerto es estrecha y en sus dos lados rodeada de montañas muy altas, y nos fue imposible entrar, y los infieles soldados enemigos nos tiraban piedras desde arriba de los dos lados.

En el lado noreste de este puerto hay otro puerto natural, que se parece al puerto anteriormente descrito, al que llaman **Por Petira [Portopetro]**. En la entrada del puerto, que está en el lado suroeste, hay una torre. También, enfrente del puerto se encuentra una buena ensenada; esta ensenada también es un puerto, un lugar conveniente para las barcas. Al noroeste desde este puerto está la **isla Kolombi**, y hay otro puerto que le dan el nombre de **Gügencin Limanesi**[40]. Éste también es un buen puerto natural, y las grandes barcas pueden entrar en él. Porque todos estos puertos de aquí se encuentran rodeados de abruptos acantilados con bosques de pinos.

De Gügercin Limani el **Kavu Menarko [Cabo Menorca]**[41] está a 15 millas de distancia al noreste-norte; Menarko tiene un buen puerto; en este puerto hay una torre, y a esta **torre** llaman **Arminzarat**, que han construido en el mar. El **castillo de Arkodya [Alcudia]** está a 12 millas de distancia de aquí; ambas, la torre y el castillo de Arkodya, están situadas en una bahía sobre dos cabos localizados en la misma bahía, en el lado noreste de la isla de Mayarko. En este golfo vienen los barcos de comercio para cargar el trigo. Algunos

[40] ¿Porto Colom / Porto Cristo?

[41] ¿Cap de Pera / Cabo Ferrutx?

llaman a este lugar bahía de Menarko, y otros, bahía de Arkodya, pues son conocidas por ambos nombres.

Después, al norte-norte se encuentra la bahía llamada **Kavu Firmentara [Cabo Formentera]**. Desde aquí, Porto Solyar está a 15 millas oeste-sur-oeste. En este camino hay una cala. En este lugar, 11 de mis compañeros de viaje fueron muertos en combate, al ser cogidos desprevenidos de repente por los infieles en una incursión.

De esta cala, el puerto de Solyar está a 30 millas de distancia hacia el oeste-suroeste. **Porto Solyar [Puerto de Sóller]** es un buen puerto. Delante de este puerto hay un castillo; a este castillo lo llaman **Mandiraki** (que quiere decir *Agac Hisari* 'castillo del árbol'); delante del castillo muchos barcos cargan aceite de oliva, porque no se conoce otro aceite tan puro y fino como el aceite de oliva de la isla de Mayarko.

De la entrada de este puerto de Mandiraki, la **isla de Dirankonara [Dragonera]** está a 30 millas hacia el oeste-suroeste. Dirankonara es una isla elevada y deshabitada. La distancia entre esta isla y **Kavu Mayarko [Cabo Mallorca]** es de una milla y media; a éste también llaman **cabo Palamura [cabo Palomera]**. Nunca falta un vigía de Mayarko encima de esta isla. Nadie puede atrapar a este vigía por ser lugares extremadamente altos. Si el vigía ve un navío en el mar, toca una trompeta en dirección a Mayarko para informar de su venida.

Un poco al sureste de aquí hay una pequeña isla, a esta pequeña **isla llaman Panta Limu [isla Pantaleu]**. Es un lugar de bajos fondos y los barcos pasan por sus dos lados. Allí, en la orilla, hay un puerto. Encima de él está el **castillo** que llaman **At Diregi**[42] **[castillo de Sant Elm/San Telmo]**. Al lado suroeste de este castillo hay una **isleta** redondeada llamada **Monto Alto**. Para fondear en este lugar se echa el ancla en el mar al noroeste de este lugar. Desde el Kavu Palamura, **Molozi** está a cinco millas de distancia al noroeste. Hay otro puerto que está hacia el noreste.

[42] ¿Andraitx?

Desde este **puerto Kavu Tirafilipe**[43] está a 16 millas hacia el suroeste. Allí se encuentra un pequeño islote con un ancho arrecife. Estos arrecifes se ven encima del mar. Desde Tirafilipe, Lamporasi está a 6 millas hacia el suroeste. **Lamporasi**[44] es un buen **puerto**, allí hay una pequeña isleta. Los barcos atan sus maromas al islote y echan el ancla hacia el norte. Desde este puerto, **Porto Bin [Porto Pí]** está a cinco millas de distancia. De Porto Bin a la ciudad de Mayarko hay tres millas.

Así lo conocí. He aquí todo.

Mapa 2. Mapa de la isla de Mallorca.[45]

Este capítulo describe la isla llamada Pevise [Ibiza], una de las islas catalanas[46]

Esta isla pertenece al rey de España. Su extensión es de 140 millas de perímetro. Su ciudad más importante está situada al suroeste. Delante de la ciudad está el puerto. En el extremo del puerto también se encuentran dos islotes. Uno de ellos está al lado de la entrada del puerto. En el lado noreste sólo pasan los barcos pequeños, por haber bajos. Los barcos grandes pasan por el suroeste cuando entran en el puerto; atan las amarras enfrente del lado de la torre de la fortaleza y echan el ancla al este, donde hay seis brazas de agua. El mejor lugar para anclar es la base de la montaña que está en el lado noreste, es el lugar más seguro del puerto. Sólo hay dos millas del castillo al lugar de fondeo.

Del puerto de Pevise, a Firmentara hay 11 millas dirección sur-sureste. **Firmentara [Formentera]** es una isla alargada hacia el sur-sur-este, y tiene unas dos millas de anchura. Tiene un buen lugar para fondear en el lado hacia el oeste. A

[43] ¿Punta Figuera / Portal Vells?

[44] ¿Illetas?

[45] Reproducido como *Mapa 125* de la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 376; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, f. 270v [en el CD anexo].

[46] El capítulo sobre Ibiza en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 175-6; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, ff. 271r-272r [en el CD anexo].

este fondeadero llaman **Salanur**[47]. Aquí, al contrario del oeste, está el cabo que llaman **Rukadi Fontoliye**[48]; cerca de él hay una torre con vigías.

El **cabo Tuzla** está a cinco millas opuesto a la torre, y estas cinco millas forman un estrecho canal, y en él es buen lugar para anclar las barcas, donde los arrecifes están separados. Los barcos que deben ir encima de ellos no deben dejar de prestar atención, deben de ser evitados. Hay una **salina** en la isla de Pevise opuesta al canal mencionado anteriormente; en esta salina hay un muelle, y los barcos cargan sal. Es una salina muy conocida y 50 ó 60 barcos al año cargan sal de esta salina. Por causa de ella trabajan cautivos turcos y árabes en esta salina. En muy difícil conocer la cantidad de cautivos que trabajan en esta salina del país catalán.

Después, cuando se pasa a lo largo de esta parte al oeste de esta salina, en el noroeste hay una pequeña isla elevada. A esta **isla** llaman **Vidi Ram**[49]. Al lado de este pequeño islote hay otro pequeño islote. Delante de ella se encuentran 3 islotes. Entre estos islotes es un buen lugar para amarrar. Tres millas enfrente de ellos, es decir en la isla de Pevise, hay un puerto. A este **puerto** llaman **Porto Mano [San Antonio Abad]**; encima de él hay una iglesia, y a esta **iglesia** llaman **San Antón**. Este es un buen puerto. Los barcos fondean al ser un buen sitio para todos los vientos, es / 176 / un buen puerto. **Porto Balsid** está cerca de este puerto en el lado noroeste. Pero, de **Porto Mano**, **Porto Ras**[50] está a 3 millas al noreste-este.

Hay que saber que encima de este camino se encuentra un escollo que llaman **isla Tagu Mano [Tagomago]**. Encima de este promontorio hay un buen lugar de vigilancia, desde allí el vigilante domina el lado este.

Después, de Tagu Mano, **Izile San Olarya [isla de Santa Eulàlia]** está a 15 millas al noreste. Esta isla de San Olarya es un buen puerto, pero conviene andar al este-sureste a 1 milla y media hacia el lugar llamada **Santa Olarya [Santa Eulalia**

[47] ¿La Savina / Sahona?

[48] ¿Punta Prima?

[49] ¿Conejera?

[50] ¿Portinax / Porto San Miguel?

del Río] porque se encuentra un bajo fondo. Además, allá hay un río por el que se puede entrar; en cada orilla del río hay molinos. De este lugar se baja hacia la ciudad de **Pevise** hacia el suroeste.

Así lo conocí. He aquí todo.

Mapa 3. Mapa de la isla de Ibiza [y de la isla de Formentera].[51]

4.2. Descripción y mapas del litoral entre Cartagena y Valencia

Este capítulo describe las costas desde la ciudad de Kartacine [Cartagena] hasta la ciudad de Valence[52]

Esta ciudad de **Kartacine [Cartagena]** está en el país de Endilis [الأندلس Al-Andalus]. Antes fue de los árabes, pero ahora pertenece al rey de Ispanya [España]. Delante de este castillo hay un puerto natural extenso e incomparable. No hay un puerto tan bueno como el puerto de Kartacine en todo el país de Gedelan [Catalán], y en las costas de Ispanya y de Endilis. En la entrada del puerto se encuentra una pequeña isla. A esta pequeña isla llaman **Uskuvi Roda [Escombreras]**; este lugar es un buen golfo. Además, entre la isla y la costa hay un buen lugar para fondear. La profundidad es de 11 brazas. Al este de la pequeña isla de la bocana hay un escollo, pero hay un canal: si se quiere entrar, se navega por en medio, entre l**a** isla y el escollo. Pero dentro del puerto, delante de la ciudad, hay un escollo; este escollo está en la mitad del puerto. Si se quiere entrar, el escollo está a milla y media de distancia de la costa, por el lado noreste. La distancia a la ciudad también es de una milla. La profundidad en los alrededores es de 4 brazas.

---

[51] Reproducido como *Mapa 126* de la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, p. 377; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, f. 272v [en el CD anexo].

[52] Este capítulo del litoral de Cartagena a Valencia, en la ed. turca de Fezvi KURTOĞLU; Haydar ALPAGUT: *Pīrī Re'īs. Kitāb-i baḥrīye*, Istanbul, ed. Türk Tariḫi Araştırma Kurumu Yayınlarından, 1935, pp. 602-606. Trad. esp. José Enrique LECHUGA DE SERANTES (coord.) *et alii*: *Pirî Reis. Kitab-i Bahriye. Libro para navegantes*, Madrid, ed. Fundación Estatal Fomento del Mar, Centro Nacional de Información Geográfica, 2007, pp. 188-189, mapa 137 reproducido p. 388; texto turco en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, ff. 301v-303r [en el CD anexo].

Desde el puerto de Kartacine, **Porto Fiyasu [Cabo Tiñoso]** está a 12 millas de distancia al sureste. Allá hay un **cabo** / 189 / que llaman **Kavu Palu [Cabo de Palos]** (que quiere decir "cabo del palo"). En el extremo del cabo hay un escollo. Hay que tener cuidado con este escollo, [de modo que] por este cabo se pasa de lejos. Después de pasar el cabo, a 15 millas de este lugar, hay un **puerto** al que le dan el nombre de **Porto Manu [Portmán]**.

Delante de este cabo de Palu (también conocido como "cabo del palo") se encuentra una **pequeña isla [islas Hormigas]**. El estrecho entre la pequeña isla es un buen fondeadero contra todos los vientos. La profundidad de este fondeadero es de 6 brazas. Pero el referido fondeadero está en el lado oeste-suroeste de la isla, en el lado noreste de la isla hay bajos fondos. Su profundidad es de 2 o 3 brazas. Las orillas también son lugares elevados.

De la pequeña isla que está delante del Cabo de Palo a la **Albufere [Mar Menor]** hay 5 millas hacia el norte-noroeste. Delante de la Albufere hay bajos fondos. Estos bajos fondos están a una distancia de una milla de la costa, volviendo al Cabo Palo, **Kavu Sarir [Cap Cerver]** está al norte. De Kavu Sarur, hay 18 millas de distancia norte-noroeste a **Porto Valdire de Balzuk** [¿Torrevieja?]. Además, enfrente de **cabo Balzul** hay tres pequeños islotes. Estos islotes son un buen fondeadero. Después, de cabo Sarur hay 5 millas de distancia al norte-noroeste a **Warda Mar [Guardamar].** Del puerto de Warda Mar hay 8 millas de distancia a cabo Balzuk.

De **Porto Zuvi** [¿Santa Pola?], desde allí, **Alakanta [Alicante]** está a 12 millas de distancia. Alakanta es una ciudad en la orilla del mar en un lugar llano. Delante de la ciudad hay terrenos con playas. Frente a la ciudad el mar tiene 15 brazas de profundidad. Los barcos vienen a esta ciudad a cargar higos. Esta ciudad está en un terreno bajo; sin embargo, encima de la ciudad hay una montaña. La referencia [visual] de esta ciudad desde el mar es la referida montaña. Delante de la ciudad también hay piedras, escollos acumulados o escollera. Detrás de estas piedras se refugian las barcas. No es un puerto perfecto.

Desde los límites de esta ciudad, el llamado **Kavu Martín [Cabo de la Nao]** está a 60 millas de distancia al

noreste. En este camino**, Irkantiye [**El **Campello]** está a 6 millas de los límites de la ciudad de Alakanta. De Irkantiye, **Ciyuze [Villajoyosa]** está a 18 millas de distancia a lo largo de la costa. De Ciyuze, **Bene Dürmi [Benidorm]**, está así a 18 millas. Allá hay un cabo redondeado. A este cabo llaman **Kavu Albir [Cabo** de El **Albir]**. Allí este cabo alargado penetra en mar dos millas. En su lado norte hay una pequeña isla.

Del Albir, **Kazni [Calpe]** está a 2 millas de distancia. Kazni es un **castillo** y, al mismo tiempo, es un puerto seguro; su profundidad aquí es de 11 brazas. De este fondeadero, **Morayire [Moraira]** está a 11 millas. De Morayire, **Kavu Martín** está a 11 millas de distancia. Este cabo Martín es un cabo elevado, que se levanta sobre el mar como un nido de águilas. De este cabo el **castillo de Denya** está a 30 millas de distancia al noroeste.

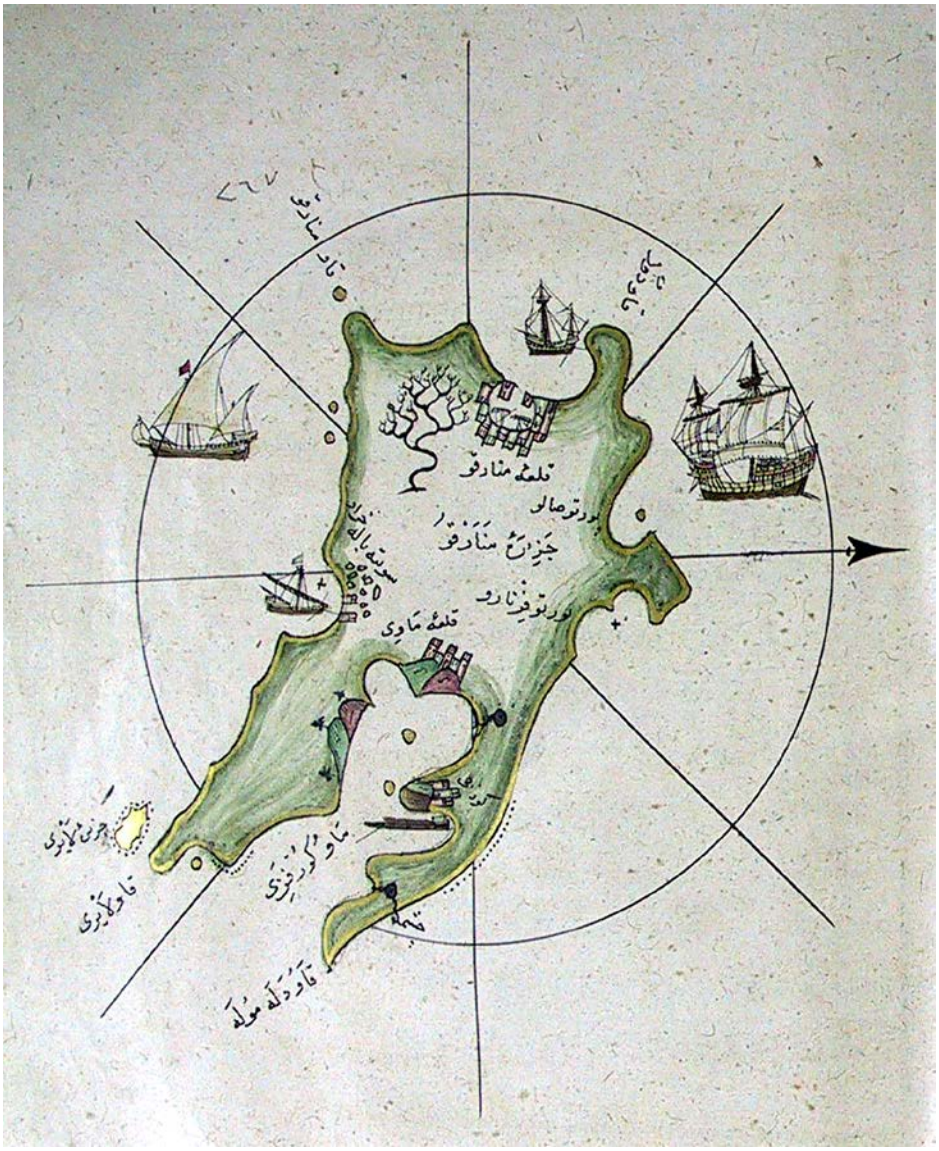
Denya, es un castillo en la orilla del mar en dirección al oeste. Delante de este castillo hay bajos fondos. Entre los bajos fondos hay un camino. Por este camino navegan las barcas, entrando en el puerto, y paran. Por ejemplo, han clavado estacas a ambos lados. Las barcas van al puerto navegando en medio de las estacas. Después, paran girando a la izquierda. Allí son todos lugares bajos. Anclan echando anclas a los dos lados. El castillo está al oeste del lugar donde anclan los barcos. Desde este castillo, **Kandiye [Gandía]** está 8 millas de distancia.

Del cabo de Kandiye hay 10 millas a **Kolara [Cullera]** que es como un lago cerrado en la costa, donde se encuentra un castillo de este nombre. Sin embargo, el lago en la costa es un mar de poca profundidad, de bajos fondos, las barcas pueden entrar, y en el interior se encuentra el lago. En la mitad del lago hay un **castillo** al que le dan el nombre de **Cezire**. De Kolara, la **Albufere [Albufera]** está a 15 millas de distancia. De la Albufere a la ciudad de **Valence [Valencia]** hay 11 millas de distancia.

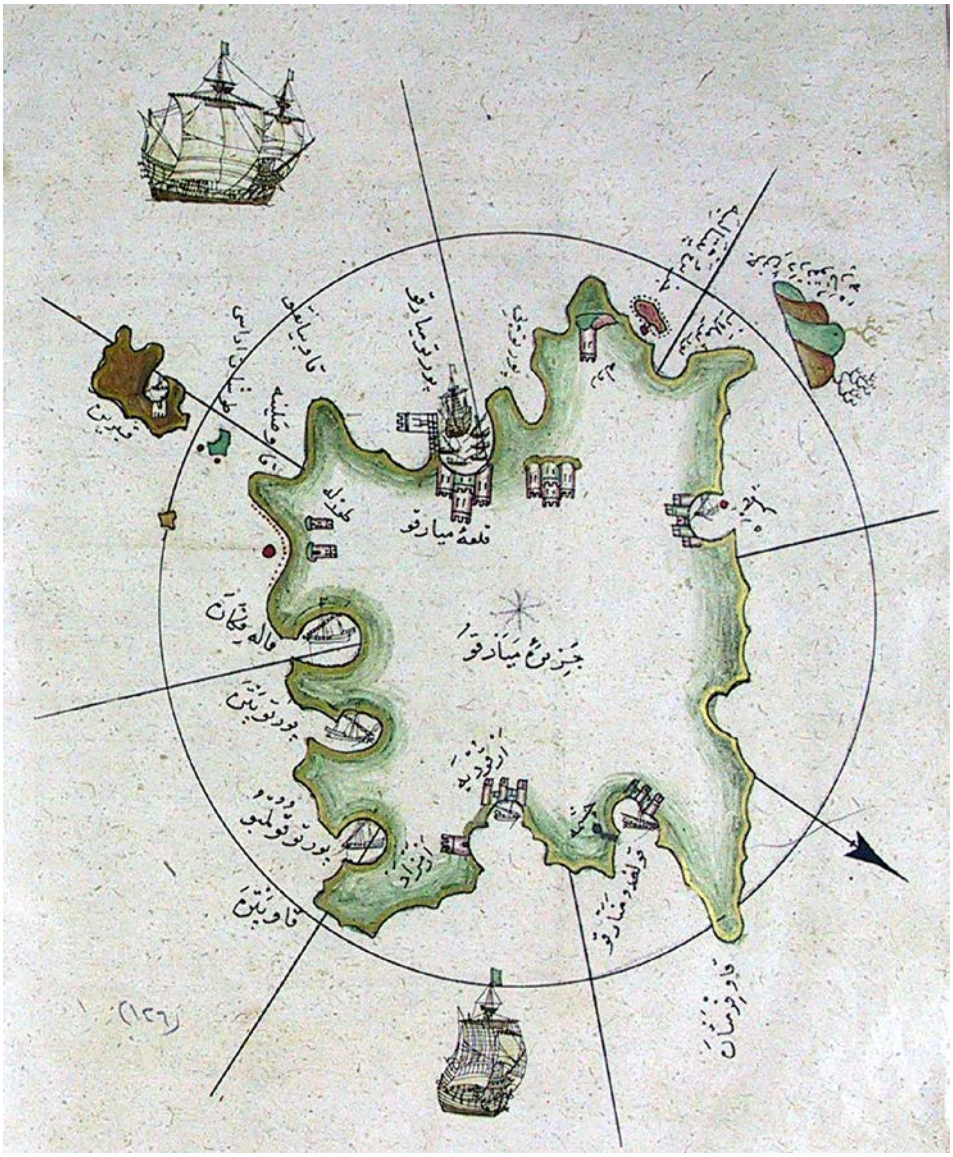
He aquí todo lo conocido. He aquí todo. Salud.

Mapa 4. Mapa de del litoral entre Cartagena y Valencia.[53]

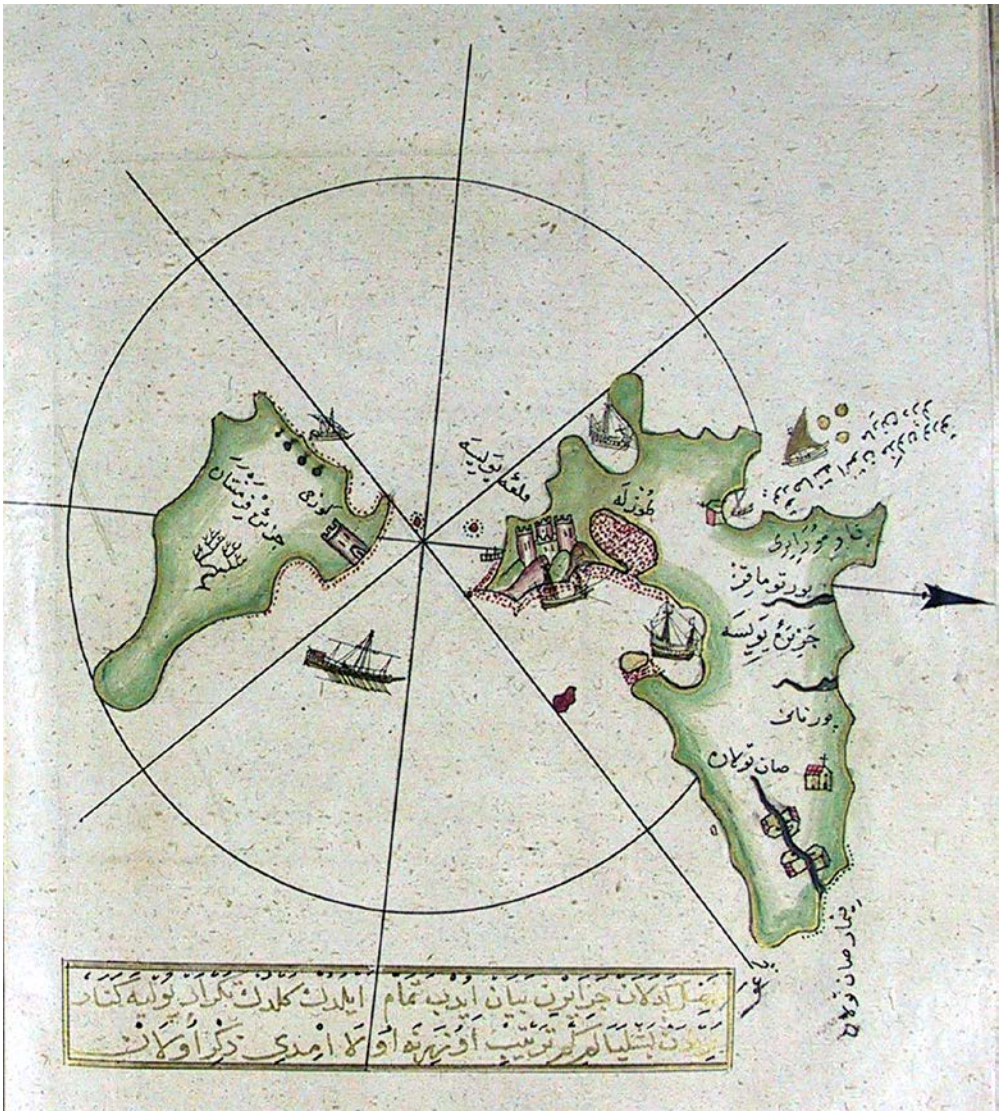
[53] Reproducido como *Mapa 137* de la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES, p. 388; en el manuscrito otomano Aya Sofia 2612, f. 303v [en el CD anexo].



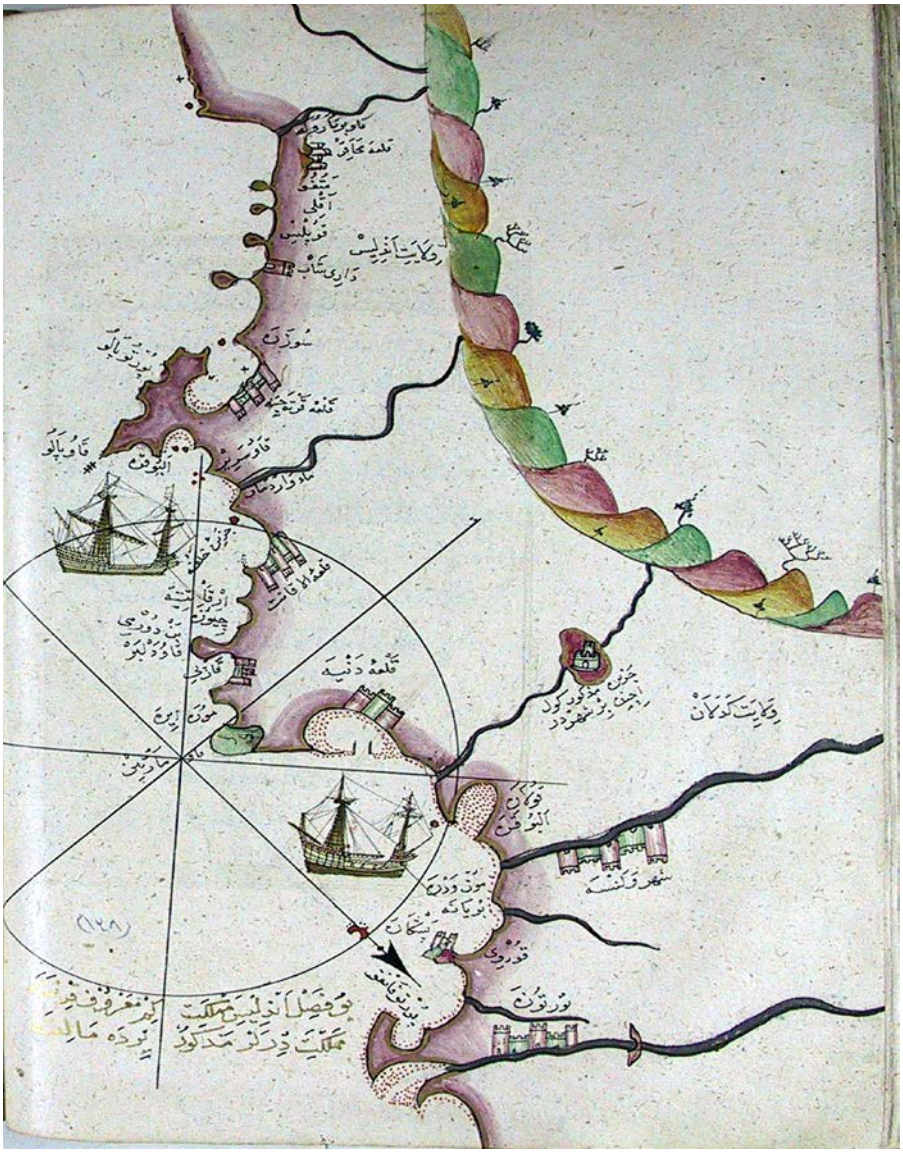
Mapa 1. Mapa de la isla de Menorca, según aparece en el *Kitāb-i Baḥriyye*. Fuente: Manuscrito turco otomano del el *Kitāb-i Baḥriyye* de la Biblioteca Süleymaniye, Aya Sofia n. 2612, f. 267r. Reproducido en el CD anexo de la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*.



Mapa 2. Mapa de la isla de Mallorca. Fuente: Manuscrito Aya Sofia 2612, f. 270v de la Biblioteca Süleymaniye de Istanbul. Reproducido en el CD anexo en que se reproduce fotográficamente todo el manuscrito, en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*.



Mapa 3. Mapa de las islas de Ibiza y Formentera. Fuente: Manuscrito turco otomano Aya Sofia 2612, f. 272v, reproducido fotográficamente en el CD anexo a la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*.



Mapa 4. Mapa de del litoral entre Cartagena y Valencia. Fuente: Manuscrito turco otomano de la Biblioteca Süleymaniye, Aya Sofia 2612, f. 303v. Tomado de la reproducción que se hace en la trad. esp. de J. E. LECHUGA DE SERANTES *et alii*, CD anexo. Ha sido dibujado con el sur en la parte superior, como es habitual en la cartografía islámica.

Fecha de recepción: 23/11/2019
Fecha de aceptación: 04/12/2019

AL-BĀRŪDĪ EN CEILÁN (1883-1899): LA REESCRITURA DE LA POESÍA ÁRABE

Isaac DONOSO JIMÉNEZ
Universidad de Alicante
isaacdonoso@yahoo.es

RESUMEN

Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī es pieza esencial del escenario político egipcio durante el jedivato y la invasión británica. Ante la derrota militar, permanece exiliado dieciséis años en la isla de Ceilán. No sólo como político formará parte del movimiento reformista de la cultura árabe y la religión islámica, de la mano de Muḥammad ʻAbduh, sino que como poeta liderará, prácticamente en solitario, las transformaciones formales y emocionales que dan inicio a la moderna poesía árabe. Será en la mítica isla de Sarandib donde al-Bārūdī componga su ciclo de *Las ceilanesas* y comience a transformar el mundo antiguo de la literatura de *ʻaŷāʾib* por el prerromanticismo.

Palabras clave: al-Bārūdī, poesía árabe, *Iṣlāḥ*, ʻAbduh, ʻUrābī, Sarandib, Ceilán, *ʻaŷāʾib, wiŷdān*.

ABSTRACT

Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī is an essential piece of the Egyptian political scene during the khedivate and the British invasion. Before the military defeat, he remains exiled sixteen years on the island of Ceylon. Not only as a politician will he be part of the reformist movement of Arab culture and Islamic religion, by the hand of Muḥammad ʻAbduh, but as a poet he will lead, practically alone, the formal and emotional transformations that begin modern Arab poetry. It will be on the mythical island of Sarandib where al-Bārūdī composes his cycle of *al-Sarandībiyyāt* and begins to transform the ancient world of *ʻajāʾib* literature by pre-Romanticism.

Keywords: al-Bārūdī, Arabic Poetry, *Iṣlāḥ*, ʻAbduh, ʻUrābī, Sarandib, Ceilán, *ʻajāʾib, wijdān*.

Al-Bārūdī y la historia crítica

La historia de la literatura árabe moderna está en proceso de revisión, después de la consolidación de un canon estable y delimitado, la fijación y simbolización de los principales nombres y una narración consistente en el desarrollo 7de los cuatro géneros modernos: poesía, prosa de ficción, teatro y ensayo. Las obras de M. M. Badawi han representado sin duda una contribución decisiva para organizar un modelo historiográfico para el periodo, actualmente asumido ya como estándar. Así se reconoce en el reciente *Studying Modern Arabic Literature. Mustafa Badawi, Scholar and Critic* (2015), editado por Roger Allen y Robin Ostle[1]. Es obligatorio mencionar también el papel de Pedro Martínez Montávez (Personalidad cultural del año 2009 del «Premio Sheikh Zayed») al elevar la literatura árabe moderna al primer plano de la discusión académica. Pero la avalancha continua de publicaciones árabes y nuevos autores, y la mejor conciencia y conocimiento de otras literaturas, obligan a prestar improrrogable atención a otras regiones —por ejemplo Eritrea o Argelia—, y ampliar la discusión crítica al ámbito mundial que el árabe posee como lengua de expresión literaria[2]. En esta línea se comienza a trabajar para intentar enriquecer el actual canon historiográfico[3].

Si parece que el espectro geográfico requiere, en el estado actual de cosas, una ampliación basada en regiones y autores ignorados en la construcción de un discurso histórico sobre el desarrollo de la modernidad literaria árabe, también

---

[1] Allen, R. y R. Ostle, *Studying Modern Arabic Literature. Mustafa Badawi, Scholar and Critic*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015.

[2] Véanse por ejemplo las obras de Sperl, Stefan y Christopher Shackle, *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Classical Traditions and Modern Meanings*, y *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Eulogy's Bounty, Meaning's Abundance*, ambos volúmenes aparecidos en Brill, Leiden, 1996. También Hunwick, John O., *Arabic Literature of Africa*, Brill, Leiden, 2003. No hace falta mencionar la enorme producción literaria árabe que se ha venido produciendo en el continente americano, parte esencial (aunque todavía necesitada de estudios en detalle) de un capítulo de la historia literaria árabe moderna, el *Mahŷar*.

[3] Véase Allen, R.. G. Fernández Parrilla y F. M. Rodríguez Sierra (eds.), *New Geographies. Texts and Contexts in Modern Arabic Literature*, UAM, Madrid, 2018.

necesita una revisión completa y profunda —que llevará décadas acometer— ese enorme periodo oscuro que ha venido denominándose *ʻAṣr al-Inḥiṭāṭ* / عصر الانحطاط ("Época de decadencia"). Con autores de proyección mundial como Ibn Jaldūn o Ibn Baṭṭūṭa, obras enciclopédicas como las de al-Maqqarī o al-Qalqašansī, sabios escribiendo en árabe desde el Sudeste asiático al África subsahariana, y la consolidación de obras como *Las mil y una noches*, es difícil seguir asumiendo un periodo cíclico de decadencia en clave hegeliana. La historiografía no está obligada a asumir un paradigma dialéctico, menos cuando el imperativo estético no se altera: (pre)clásico, clásico, (post)clásico y (neo)clásico[4]. Así parece entenderse en la reciente producción internacional, que designa con el concepto "postclásico" a ese extensísimo periodo que va desde 1258 a 1798[5]. No obstante, la etiqueta no soluciona completamente los problemas de un modelo hegeliano, y puede dar lugar a entender igualmente ese proceso teleológico de constante superación estética[6].

Lo cierto es que tradicionalmente se ha entendido, o se ha querido entender, la literatura árabe a semejanza de la periodización literaria occidental, con periodos oscuros como la Edad Media y renacimientos como la *Nahḍa*. La aparición de la imprenta[7], la prensa escrita, el auge del nacionalismo, el desarrollo del teatro, las traducciones de obras occidentales, el crecimiento de la educación laica y la reforma religiosa, son características, sobre todo del Egipto decimonónico, que han permitido establecer un modelo de "modernidad", de transformación dialéctica con esa *longue durée* postclásica. Y como en todo momento de transición, la historiografía nece-

[4] Véase nuestro trabajo "La relatividad de lo Clásico en la literatura: los casos árabe y filipino", en Aullón de Haro, Pedro y Emilio Crespo (eds.), *La idea de lo Clásico*, Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización y Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 2017, pp. 237-250.

[5] Véase por ejemplo Allen, R., y D. S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

[6] Para Thomas Bauer una solución sería el uso de periodos según dinastías políticas, al igual que se hace con los periodos omeya y abasí, es decir: literatura mameluca, literatura otomana, etc. Véase su interesantísima reseña al libro anteriormente citado: "In Search of "Post-Classical Literature": A Review Article", *Mamlūk Studies Review*, XI, 2 (2007), 137-167.

[7] Véase Ayalon, Ami, *The Arabic Print Revolution. Cultural production and Mass Readership*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

sita identificar puntos intermedios que permitan unir las dos orillas. Ése ha sido el papel que la crítica ha asignado habitualmente a Maḥmūh Sāmī al-Bārūdī / محمود سامي البارودي (1839-1904), el de ser fin de un periodo de agostamiento clásico e inicio de la poesía subjetiva, emocional y prerromántica, en otras palabras, de la poesía moderna[8]:

> The preface in fact gives a clear indication of the middle position Barudi hold between the old and the new. Despite the essential modernity of some of the principles enunciated —the need for sincerity, spontaneity and the engagement of the whole of the poet's personality in the creative process— the terms in which they are formulated, indeed the very language of the whole preface, are traditional in the extreme. Significantly enough, he opens it with a long passage expressing his religious piety, the traditional pious preamble to medieval works[9].

Como es natural, si la valoración de los expertos alcanza cariz lapidario, los estudios posteriores pueden verse claramente marcados, perpetuando conocimientos superficiales sobre determinados temas. Un ejemplo evidente es la escasa atención prestada a al-Bārūdī por la bibliografía española, quizá en consonancia con el juicio —más severo que el de Badawi— formulado por Martínez Montávez:

> El poeta Maḥmūh Sāmī al-Bārūdī (1839-1904), en quien quiere verse, con más buena intención que positivo fundamento, al pionero de la poesía árabe moderna […] en cualquier caso resulta excelente prenuncio de esa lírica pomposa y afiligranada, extraordinariamente melódica y plena de vacía perfección formal, que es la obra de Šawqī, y aún hasta en su característica fundamental de selecto residuo clásico[10].

---

[8] Para una revisión general de la valoración crítica de la obra de al-Bārūdī véase Terri DeYoung, *Mahmud Sami al-Barudi. Reconfiguring Society and the Self*, Syracuse University Press, Syracuse, 2015, pp. 10-18.

[9] Badawi, M. M. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge University Press, Londres, 1975, p. 19.

[10] Martínez Montávez, P., *Introducción a la literatura árabe moderna*, Universidad de Granada, Granada, 1994, pp. 44-45.

Lo cierto es que no es mucho lo que se ha escrito en español sobre al-Bārūdī. Vernet le dedica media página con palabras más elogiosas, y reproduce algunos de los poquísimos versos que de él se han traducido al castellano:

> Pero sobre todos los poetas de la época descuella el egipcio Sāmī al-Bārūdī (1839-1904), político nacionalista, partidario de ʻArabī Bajá, que fue desterrado a Ceilán por los ingleses [...] Destaca una antología (*Mujtārāt*) en la que reunió ordenados por géneros unos cuarenta mil versos de los principales poetas de la época ʻabbāsí. La selección, hecha con mucho acierto, muestra muy a las claras sus preferencias [...] Su diván acoge la temática clásica: así, emula la *Burda* de al-Buṣīrī, de 167 versos, en una composición que alcanza los 447 y no vacila en utilizar nuevas imágenes que tienen por base los descubrimientos contemporáneos. Dice del ser amado:
>
> > Mi memoria la ha impreso en la placa del corazón; con el objetivo de los ojos te he fotografiado.
> >
> > La electricidad de tu hermosura ha recorrido mi cuerpo y ha encontrado en las venas cables que la propagan.
> >
> > Si no respirara los suspiros me elevaría por los aires y quien me viera me creería un cometa[11].

Parece algo asumido como costumbre que la propia historiografía se regocije en el carácter anecdótico y peregrino de mucha de la literatura producida en lengua árabe más allá del siglo XIII, sobre todo si se trata de poesía, hasta llegar a comienzos del siglo XX. Es decir, el peso que posee el concepto de *ʻAṣr al-Inḥiṭāṭ* sigue siendo lo suficientemente demoledor como para prevenir el interés por esta literatura, y las gentes que la produjeron. En este caso, a pesar de la relevancia que Vernet le da a al-Bārūdī como compilar, su poesía parece juegos de palabras con aparatos eléctricos.

[11] Vernet, Juan, *Literatura árabe,* Labor, Barcelona, 1972, pp. 175-176.

En cualquier caso, prácticamente no se puede leer nada más escrito por al-Bārūdī en lengua española, lo cual no deja de ser una carencia notable para la correcta comprensión de la literatura árabe moderna por la bibliografía hispánica.

Al-Bārūdī y la literatura jedival

Descendiente de una antigua familia de la élite circasiana por parte materna, siendo caucásicos también sus orígenes paternos, Maḥmūd Sāmī queda huérfano a los siete años y recibe una formación laica en la escuela militar de El Cairo. Puede decirse que su afición a la poesía es en parte vocacional y autodidacta, lo que le aleja del tradicional poeta orfebre y cortesano. No obstante, lo cierto es que muchos de sus excelentes conocimientos de retórica y poética los obtiene de Ḥusayn al-Marṣafī (1815-1890).

Al-Marṣafī es figura poco conocida pero transcendental en muchos aspectos de la modernización educativa y científica acaecida en Egipto en el siglo XIX. Se trata de un sabio de alcurnia azharí que queda ciego a la edad de tres años. Pasa después a ser profesor de lingüística árabe en el *Dār al-'Ulūm*. Escribe la fundamental obra *al-Wasīla al-adabiyya ilà al-'ulūm al-'arabiyya*, "El camino literario para alcanzar las ciencias árabes" (1872), obra que se va a convertir en el manual escolar de lengua y literatura árabes. Es el primero en formular la idea de renacimiento árabe (*Nahḍa*). En 1881 publica el ensayo *Risāla al-kalīm al-ṭamān*, en el que define ocho términos novedosos en el discurso árabe moderno: *umma* (nación), *waṭan* (patria), *ḥukūma* (gobierno), *'adl* (justicia), *ẓulm* (opresión), *siyāsa* (política), *ḥurriya* (libertad) y *tarbiya* (educación). Fomenta el arte de escribir, *inšā'*, y su programa se extiende al resto de países árabes gracias a la labor propagandística del *Ḥaraka al-iṣlāḥ* / الاصلاح حركة, el "movimiento reformista"[12].

En efecto, es dentro del círculo del al-Marṣafī donde empiezan a surgir una serie de personajes decisivos en el debate intelectual egipcio. El jedivato iniciado por Ismail

[12] Goldschmidt Jr., Arthur, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Londres, 2000, p. 125.

Pachá en 1867 abre la puerta a grandes inversiones extranjeras, reforma de la administración y la educación, y pone su empeño en conseguir la centralización del tráfico mercante mundial mediante la construcción del canal de Suez, que fue inaugurado en el año 1869. Se trata de una época con enormes transformaciones sociales en Egipto, en claro contraste con otras muchas de las regiones arabófonas[13]. El Cairo explora nuevos sistemas de gobierno, alejándose cada vez más de Estambul, y las élites egipcias empiezan a reflexionar sobre conceptos como despotismo (*istibdād* / استبداد) y poder consultivo (*šūrà* / شورى).

Una inicial generación de reformistas —casi aventureros en búsqueda de ilustración— había viajado por países europeos para aprender los cambios que requería el sistema. Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī / رفاعة رافع الطهطاوي (1801-73) abre la puerta a la modernización[14], al tiempo que propone la utilización del método del *iŷtihād* / [15] اجتهاد (reflexión sobre los principios básicos del Islam para aplicarlos a un contexto determinado). La germinal reforma va dando síntomas de requerir una mayor transformación revolucionaria, no tanto en el debate religioso como en el desarrollo de un parlamento consultivo, esto es, democrático. Personalidades como Ŷamāl al-Dīn al-al-al-Afganī, Muḥammad 'Abduh, 'Alī Mubārak y el propio al-Bārūdī, desarrollan una importante actividad reformadora y propagandística, a veces ambigua, a la sombra del jedive. Se trata de una literatura particular, ensayística por parte de al-Afgānī y 'Abduh, proyectista por parte de

[13] Este frenético periodo histórico de jedives, egiptólogos, óperas y transoceánicos, sigue atrayendo la atención. Destacan las recientes obras de Mestyan, Adam, *Arab Patriotism: The Ideology and Culture of Power in Late Ottoman Egypt*, Princeton University Press, Princeton, 2017; y Gitre, Carmen M. K., *Acting Egyptian: Theater, Identity, and Political Culture in Cairo, 1869-1930*, University of Texas Press, Austin, 2019.

[14] Véase la reciente y completa traducción al español del *Tajlīṣ al-ibrīz fī taljīṣ Pāriz* / تخليص الابريز فى تلخيص باريز ("Oro Pulido sobre París resumido") de Hany El Erian El Bassal, *Un imam egipcio a la orilla del Sena. Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī y su viaje a Parıs (1826-1831)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 2018.

[15] Una explicación sucinta de la gran complejidad de la materia puede verse en 'Alwānī, Ṭāhā Jābir al-, *Ijtihad*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1993.

Mubārak y panegírica por parte de al-Bārūdī[16]. No obstante, la poesía cortesana de este último dista mucho de los encomios al uso, para incluso exigir poéticamente al jedive mayor representación del pueblo egipcio en el poder. Es el primero en usar el concepto de *qawm* / قوم para referirse al pueblo[17], y va modificando las reglas de la casida para expresar sus ideas políticas. En resumen, no es panegirista de corte, y su actividad política y militar determinan transformaciones en la casida que van mucho más lejos de las inocentes metáforas eléctricas[18]:

> This assertion gives him the opportunity to point out that in his new work no nasib is required. The qasidah in its entirety combines the best of the Bedouin and urban traditions […] This obviously gives the lie to those critics who have viewed al-Barudi as one who merely wished to emulate the past[19].

Una educación al margen de la omnipresente Universidad de al-Azhar se va desarrollando. Se crean escuelas laicas, con nuevos manuales, como las obras de al-Marṣafī, y se edita la revista *Rawḍa al-madāris al-miṣriyya* / روضة المدارس المصرية. *Al-Wasīla al-adabiyya* recogerá poemas de autores modernos, incluyendo también a al-Bārūdī, de modo que su poesía será una de las más populares hasta comienzos del siglo XX[20].

Esta primera época destaca por sus poemas sobre la campaña militar de Creta, la guerra ruso-otomana (1878-79),

---

[16] Sobre este periodo se ha escrito bastante, por ejemplo la obra clásica de Khouri, Mounah A., *Poetry and making of modern Egypt (1882-1922)*, Brill, Leiden, 1971. Véanse también obras más generales como Jayyusi, Salma Khadra, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Brill, Leiden, 1977, 2 vols.; y Brugman, J., *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Brill, Leiden, 1984. La magnífica obra de S. Moreh trata bastante poco este primer periodo: *Modern Arabic Poetry, 1800-1970. The Development of its Forms and Themes under the Influence of Western Literature*, Brill, Leiden, 1976.

[17] DeYoung, *Reconfiguring Society and the Self*, p. 178.

[18] Que también habían sido criticadas por M. M. Badawi, en "Al-Bārūdī Precursor of the Modern Arabic Poetic Revival", *Die Welt des Islams*, 12, 4 (1969), 228-244.

[19] DeYoung, *Reconfiguring Society and the Self*, p. 88.

[20] Ibid., p. 197.

y las recreaciones que realiza de poemas emblemáticos clásicos. La *mu'āraḍa* / معارضة no es una imitación, sino recreación y diálogo con el texto clásico, al que intenta superar poéticamente:

> Such intense engagement with the precursor poem is typical of the complexity found in the best examples of *mu'aradah*. The practice cannot be subsumed with a simple model of either rejection or emulation by the poet engaging in the practice. Sometimes, if the engagement is successful, it is an agon, or contest, between two equally matched opponents[21].

En este contexto de exigencias políticas por parte de numerosos reformistas, al-Bārūdī tiene un papel destacadísimo en la esfera pública, como poeta de enorme popularidad, y en la esfera política, como primer ministro desde el 4 de febrero de 1881 al 26 de mayo. Los acontecimientos se van precipitando y el poder militar, al mando de Aḥmad 'Urābī, va asumiendo el poder en detrimento del jedive Ismail, quien se había fugado y puesto bajo la protección del pabellón inglés. Parecía evidente que se aproximaba una intervención extranjera, y el grupo reformista evalúa con diferente precisión las capacidades occidentales:

> Al-Afghani seems to have developed an early focus on the threat he saw being posed by outsiders and the increasing involvement of the English and French in Egyptian affairs. Many articles from *Misr* are savage indictments of British colonial practices, a tendency in al-Afghani's writing that has almost no counterpart in al-Barudi's, who apparently saw "others" (with the exception, it can be argued, of women or his friends) as barely human savages, who could offer him nothing new in the way of ideas[22].

El "Poeta del sable y el cálamo" (*Rab al-sayf wa-l-qalam* / رب السيف و القلم) será uno de los principales protagonistas en la defensa del gobierno egipcio frente a la invasión británica. El bombardeo inglés de Alejandría en julio de 1882

[21] Ibid., p. 107.

[22] Ibid., p. 234.

terminará con la autonomía política egipcia y todo su gabinete exiliado a perpetuidad en la isla de Ceilán. Las posteriores purgas británicas tratarán de romper los lazos de fidelidad que todo el movimiento reformista había tenido para la transformación del poder despótico del jedivato egipcio. Un trabajo reciente de Josep Puig investiga pormenorizadamente en las fuentes de la época las lealtades y ambigüedades de la élite egipcia ante el poder colonial:

> Cuando ʻUrābī fue juzgado, se le preguntó por un juramento secreto que hicieron en los cuarteles de ʻAbidīn, siendo ya ministro de Defensa en el gobierno de Maḥmūd Sāmī al- Bārūdī. El juramento lo hicieron, al-Bārūdī, doce altos mandos del ejército y el propio ʻUrābī. Quien les tomó este juramento fue Muḥammad ʻAbduh pero ʻUrābī negó la existencia de este juramento en el interrogatorio. Otro de los acusados reconoció la reunión, el juramento y el papel de ʻUrābī y de ʻAbduh. Finalmente, cuando M. ʻAbduh fue interrogado por la comisión de investigación el 5 de octubre 1882, dio todos los detalles. Ante la llegada de la armada inglesa a Alejandría, a finales de mayo, temían la deserción y les pidieron jurar fidelidad a la causa de ʻUrābī[23].

A la defensa de la independencia egipcia frente a la invasión británica, la historiografía la ha venido denominando con el enigmático título de "Revuelta de ʻUrābī". Enfrentado tanto al poder jedival de Estambul como a las grandes potencias europeas, al-Bārūdī se alinea en la lucha por un Egipto independiente, es decir, propugna el mismo nacionalismo político y consultivo que se había reflejado en su poesía. Lo cierto es que parece que esta *Ṯawra al-ʻUrābiyya* no fuera más que un altercado o un pronunciamiento militar, cuando se dan todos los elementos que evidencian el eufemismo[24].

---

[23] Puig Montada, Josep, "Muḥammad ʻAbduh, la revolución de ʻUrābī; dudas y certezas", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 35 (2013), 165.

[24] Se trata también de un tema sobre el que se han publicado importantes revisiones. Véanse Mayer, Thomas, *The Changing Past: Egyptian Historiography of the ʻUrabi Revolt, 1882-1983*, University of Florida Press, Gainesville, 1988; y la obra del siempre sugerente Cole, Juan, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's ʻUrabi Movement*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

El primero de enero de 1883 al-Bārūdī partirá para el exilio en la isla de Ceilán, donde permanecerá hasta su regreso a Egipto el 12 de septiembre de 1899[25].

Sarandib: El lugar del imaginario árabe

Eratóstenes de Alejandría (c.234-196 a.C.) fue capaz de diseñar un mapamundi donde la India aparecía como una península en el límite oriental de Asia, bajo la cual emergía la isla de Taprobana (Ceilán). Ningún cambio sustancial se producirá en la concepción de las regiones más orientales hasta el desarrollo de la geografía islámica. La presencia árabe en el océano Índico como parte de actividades marítimas y mercantiles antecede en varios siglos al Islam. Si bien es cierto que en otras regiones vecinas se había desarrollado una mayor tecnología náutica y orientaban sus empeños al control de los bienes marítimos, lo cierto es que los árabes participaban en la vida de las expediciones marítimas en dirección a la India (en especial los árabes del sur):

> The commercial situation at this period [siglo IV d.C.] was as follows. Ceylon was the *entrepôt* for sea trade between China and the Near East. Ships of the Chinese and other Far Eastern nations used to sail as far west as Ceylon, and from here westward the trade was in the hands of the Persians and Axumites […] Of Arab navigation we hear nothing at all […] Persians, Abyssinians, Greeks. Even the men of 'Barbaria', North Somaliland, have become navigators. What has happened to the Arabs? If Cosmas and the other writers pass over their shipping without a single mention, that does not prove that it was non-existent[26].

Diferentes fuentes antiguas testimonian un conjunto heterogéneo de naciones que participan en los intercambios comerciales entre el golfo Pérsico, el mar Rojo y el océano Índico. Nabateos, sabeos, himyaríes, árabes, griegos, abisinios, persas e indios, participaban de una efervescente explotación de los recursos locales que encontraban en el comercio

[25] DeYoung, *Reconfiguring Society and the Self*, p. 351.
[26] Hourani, George Fadlo, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times*, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 40-42.

marítimo un nuevo modo de desarrollo económico a gran escala, desde el Mediterráneo controlado por el imperio romano hasta las costas de Ceilán, donde llegaban los barcos chinos. Únicamente restaba regularizar la ruta por medio de unas etapas hasta alcanzar directamente las costas de China sin la intervención de mediadores, lo que se logra con la división de las aguas del océano en siete mares.

Los siete mares comenzaban en el golfo Pérsico como base principal de las expediciones, desde puertos como Basora o Siraf. Después se continuaba hasta las costas de Gujarat y Malabar en la India, pasando a Ceilán (Sarandīb / سرنديب) y comenzando la navegación hacia las islas Nicobar (Lankabālūs / لنكبالوس). Se arribaba así al territorio del Maharāŷa / مهراج. Tras pasar el estrecho de Singapur el convoy seguiría destino hasta las tierras de Champa (Ṣanf / صنف) llegando a las "Puertas de China" (Abwāb al-Ṣīn / أبواب الصين), y las factorías comerciales de Jānfū (Cantón) y Zaytūn (Quanzhou). El famoso mapamundi de al-Idrīsī nos muestra el océano Índico como un mar paralelo a las costas de África y Asia donde tras Ceilán (Sarandīb / سرنديب) sigue Madagascar (al-Qumr /القمر) y Sumatra (al-Rāmnī / الرامني):

Detalle del mapamundi de al-Idrīsī en torno al océano Índico

Aquí es donde debemos señalar una de las fuentes principales de ese mundo islámico que controlaba las rutas oceánicas, los *Ajbār al-Ṣīn wa-l-Hind* / أخبارالصين والهند, texto anónimo fechado en el 851 d.C.

En este mar cuando se navega hacia Ceilán las islas no son numerosas aunque las existentes son extensas,

> no exploradas. Entre ellas hay una denominada al-Ramnī cuyos reyes son numerosos y que se podría extender de ocho a novecientas parasangas, allí hay oro y un enclave denominado Fanṣūr donde hay buen alcanfor. A estas islas continúan otras, entre ellas la isla denominada al-Niyān[27].

Como en otros lugares extremos del mundo habitado visitado por exploradores musulmanes, la ruta de India y China será especialmente productiva en leyendas y narraciones fantásticas, la "Literatura de maravillas" o *ʻAŷāʾib* / عجائب [28]. El imaginario árabe construirá todo un mundo de folklore en torno al océano Índico que devendrá patrimonial en la historia de la cultura universal. Desde los puertos míticos de Bagdad, Basora y Siraf y las dársenas de una construcción naval como nunca se había realizado, navegantes musulmanes emprenderán la ruta de la India hasta los confines del mundo en China, pasando por las islas de los caníbales, encontrando seres monstruosos y haciendo frente a los monzones. Desde los viajes de Sindbad[29] presentes en *Las mil y una noches* (*Alf layla wa-layla* / ألف ليلة وليلة)[30] hasta los libros que recogían las narraciones maravillosas que los marineros del Índico relataban, podemos encontrar toda una literatura de fascinación en torno a un periplo que llevaba al fin del mundo, y tenía su centro en Sarandib.

---

[27] Traducción española nuestra. Texto original, *ʾAḫbār al-Ṣīn wa l-Hind: Relation de la Chine et de lʾInde rédigée en 851. Texte établi, traduit et commenté par Jean Sauvaget*, Belles Lettres, París, 1948, p. 4:

وفي هذا البحر اذا رُكِبَ إلى سرنديب جزائر ليست بالكثيرة غير أنّها واسعة لا تضبط منها جزيرة يُقال لها الرامني فيها عدّة ملوك وسعتها يُقال ثمانمائة أو تسعمائة فرسخ وفيها معادن تُدعَي فصور يكون الكافور الجيّد منها. ولهذه الجزائر جزائر تليها: منها جزيرة يُقال لها النيان.

[28] Véase "Djughrāfiyā", *EI²*, vol. II, 1986, pp. 582-583.

[29] Hoy pertenecientes al patrimonio cultural mundial convertidos en relatos infantiles, a través de una larga historiografía occidental, desde la pionera francesa: L. Langlès, *Les voyages de Sind-bād le Marin, et la ruse des femmes, contes arabes. Traduction littérale, accompagnée du Texte et de Notes,* L'Imprimerie Royale, París, 1814, a las tiradas mundiales de la editorial Penguin: *The Voyages of Sindbad*, Penguin Books, Londres, 2006.

[30] Véase el clásico de Gerhardt, Mia I., *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights,* Brill, Leiden, 1963.

Aproximación a *Las ceilanesas*

Creemos que era importante hacer una pequeña reseña sobre la importancia de la isla de Ceilán para la literatura árabe, como componente esencial del imaginario que todo lector árabe posee, de ese mundo de la geografía antigua y los viajes oceánicos, de al-Idrīsī y de Simbad el marino. No sería mucho más lo que un egipcio podría conocer sobre la mítica Sarandib, la realidad ceilanesa se le escaparía y la mente conduciría irremediablemente al lugar del imaginario. Cuando al-Bārūdī pasa dieciséis años en Ceilán, su figura, obra y memoria queda irremediablemente entroncada con el patrimonio árabe sobre aquella isla del Índico, el *turāṯ* clásico que se renueva con la llegada de los ilustres egipcios. Son en efecto bastantes los exiliados que se retienen en la localidad de Kandy[31].

Al-Bārūdī dedicó poemas a sus amigos y aliados, al sueño de su hija y la muerte de su esposa, a la melancolía de su soledad en Ceilán, a la nostalgia por Egipto, al choque cultural. Son numerosos los poemas que compone en sus años de exilio, y la crítica es unánime en considerar que son precisamente estos años y estos poemas lo mejor de la producción de al-Bārūdī, donde se pueden identificar los principales aspectos que lo convierten en un autor expresivo, emocional, nostálgico, sincero, incluso prerromántico. Se trata de un corpus homogéneo, que en su propio diván se denomina como *al-Sarandibiyyāt* / السرنديبيات, "Las ceilanesas"[32]. No obstante, a pesar de la personalidad de este conjunto de poesías claramente delimitadas, no se ha resaltado suficientemente el carácter unitario de este corpus[33].

Para comenzar, la que tradicionalmente se considera

---

31 Dep, Arthur C., *Orabi Pasha: The Egyptian Exiles in Ceylon-Sri Lanka*, Frewen, Colombo, 1983. En la actualidad sigue existiendo un importante centro cultural dedicado a la memoria de Aḥmad ʻUrābī en Kandy.

32 Bārūdī, Maḥmūd Sāmī Bāšā, al-, *Dīwān*, edición de ʻAlī al-Ŷārim y Muḥammad Šafīq Maʻrūf, Dār al-ʻAwda, Beirut, 1998, p. 236.

33 Se ha tratado de dividir la producción de al-Bārūdī en tres etapas (imitación, revolución, consolidación). Véase Rakhshandehnia, Seyyedeh Akram, y Seyyed Esmaeil Hosseini Ajdad Niaki, "An analysis of intellectual and literary evolution of Sami el-Baroudi in the three periods", *Walia*, 31, S3, (2015), 116-121.

la primera de *Las ceilanesas* es el poema del sueño de Samira. En esta composición el poeta ve aparecerse a su hija, y da pie a toda una serie de elementos muy cercanos al sentimiento romántico:

> Un espectro de Samira me visitó de madrugada
> fue sólo una alucinación de la mente
>
> Penetró el muro de sombras golpeando la noche
> desconcertando arcos y estrellas en el horizonte
>
> Oh espectro del dolor que vienes sin él,
> en torno a este inmenso océano meridional
>
> Has atravesado febril el mundo
> sin dejar atrás despiadados caprichos del alma
>
> Angustia, que no duró mucho, ojalá
> se quedara y permaneciera conmigo en las tinieblas[34].

El poeta expresa desconcierto ante la realidad, caprichos del alma (*šawq ḥād*) y tinieblas (*dayāŷīr*), en un inmenso océano meridional (*muḥīṭ min al-baḥr al-ŷanūbī*). Al-Bārūdī está obviamente empleando recursos literarios, con un lenguaje ciertamente arcaico, incluso vinculando ese océano meridional con el océano circundante (*Baḥr al-Muḥīṭ*) de la geografía clásica, del mundo de Sarandib. Sin embargo, el referente es muy personal, la presencia onírica de su hija ante la ausencia física, una angustia (*alamm*) que se percibe, sincera, subjetiva, la voz del hombre, y no del poeta.

Para una persona que había tratado al otro con cierta distancia etnocéntrica, incluso lo había deshumanizado en los poemas de Creta[35], el contacto con la población ceilanesa debió de resultar todo un choque cultural. Lo que poetiza en una primera composición no parece ir mucho más allá de ese

[34] Nuestra traducción. Al-Bārūdī, *Dīwān*, p. 236. Quiero dejar constancia de agradecimiento a Hany El Erian El Bassal por revisar los ocho fragmentos que de la poesía de al-Bārūdī traducimos en el presente artículo.

[35] Así lo señala DeYoung: "The poem concludes with a very disturbing portrait of his enemies that seems to suggest that the emergence of the self requires a dehumanization of the other, especially if that other cannot communicate in a familiar language [...] This portrait of a menacing "other" is rare in al-Barudi's poetry, but it does occur and reveals him to be somewhat more solipsistic than the medieval poet Jamil", p. 229.

mundo mítico de seres monstruosos en los confines de los siete mares de Simbad:

> Ciertamente Ceilán a pesar de su belleza
> está poblada por gentes de faz espantosa
>
> Como los tartamudos que escupen al masticar
> eructa como sangre de la tierra su boca
>
> Sus escupitajos pueden contarse en la mandíbula
> un pozo donde corre sangre o rebosa
>
> Los padres no se parecen a sus hijos
> como tampoco los hijos a sus padres
>
> Degenera la naturaleza en ellos
> sus rostros afean el progreso de la ciencia
>
> Son ajenos allí donde habita la virtud
> y no conocen nada más que lo suyo
>
> No pierde tiempo la sabiduría entre ellos
> y la virtud hasta tanto no se estercola
>
> Naciones hay que los han creído doctísimos
> aquéllas olvidadas de mente retardada
>
> No conocerás la belleza de las criaturas
> del mundo civilizado hasta que los veas[36].

La verdad que el poema recuerda bastante a esos versos de la sección sexta de la *urŷūza Ḥāwiyat al-ijtiṣār fī uṣūl ʻilm al-biḥār* del famoso navegante Ibn Māŷid:

> Al sur de aquí sólo hay enormidad
> y al-Gūr [Formosa] según dijo el cadí al-Waraŷ
>
> Más allá de esta región existen seres sin proporción por los que no merece la pena viajar
>
> Se encuentran en el fin del mundo
> y son una desgracia para el intelecto y la beldad
>
> No hemos escuchado otra cosa
> sobre ellos por quienes allí han podido navegar[37].

[36] Nuestra traducción. Al-Bārūdī, *Dīwān*, pp. 707-708.

[37] Nuestra traducción. Texto árabe en Ferrand, G., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siècles, reproduits, traduits et annotés*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1921-28, vol. 1, p. 104 r., líneas 12-15.

Estamos ante un poema que muestra la misma dificultad de percepción del otro, la deshumanización que ya al-Bārūdī había mostrado en poemas previos al tratar de los griegos y los rusos, junto a la imaginación que Sarandib producía, sugería y evocaba. Los viajes de Ibn Māŷid vienen muy al caso para relacionar el "Poema sobre las gentes de Sarandib" de al-Bārūdī con los seres sin proporción del fin del mundo. Lo mismo nos valdría cualquier relato de *'aŷā'ib* que hablase de los habitantes de la isla de Waqwaq. Por consiguiente, la construcción poética es clásica, y clásico es también el mundo del imaginario que rodea el contenido de la composición. No existe una aproximación al otro, una empatía con la sociedad en la que se vive. Existe extrañamiento, etnocentrismo y fabulación. La rima en *hā'* es además musicalmente desagradable, para mostrar la fealdad del entorno.

No obstante, ésta no será la tónica común, sino precisamente la excepción. Lo cierto es que el periplo de dieciséis años ejerce una indudable presión en el poeta, que necesariamente evoluciona a fuerza de nostalgia:

> ¿Cuándo llegarán los sedientos a una fuente
> que en su anhelo inunde hasta los hígados?
>
> Veo la lluvia caer por todos los rincones de la tierra
> pero el rocío no llega a mi montura
>
> ¿Acaso se han secado las fuentes del Nilo
> para un corazón de alma oscurecida?
>
> ¿Acaso estoy bajo algún tipo de azufaifo
> cuyas hojas me protegen cual alfombra?
>
> Me hallo en una frondosa selva de espesa hojarasca
> bajo la cual está la flor de mi jardín
>
> Ves el viento de levante llevarse su color
> como se agita la mariposa por primavera
>
> Hogares donde uno puede vivir a gusto es lugar bendito
> y la mejor tierra de Dios es aquella donde se vive
>
> Señor, ayúdame a tener lo que necesito
> pues las plantas se yerguen cuando se mojan[38].

[38] Nuestra traducción. Al-Bārūdī, *Diwān*, p. 292.

En estos versos podemos ver las principales características de un Maḥmūd Sāmī que ya nada tiene que ver con los panegíricos reivindicando el poder consultivo, o las alegorías eléctricas. Se trata de la subjetividad (*dhātiya* / ذاتية), y la sensibilidad (*wiŷdān* / وجدان). Ante el desconcierto del yo en una frondosa selva de espesa hojarasca, el poeta implora fuerzas para poder crecer en suelo ajeno.

Muchos de los poemas escritos en el exilio de Ceilán son verdaderas odas románticas a la nostalgia, como el siguiente:

> Amigo, ¿cuánto durará la melancolía o las cadenas del
> destino o el mañana descarriado?
>
> Paso las noches abatido en Ceilán y despierto
> largas noches de vacíos y desvelos
>
> Busco lo que no puedo alcanzar
> los deseos del alma son inaprensibles por la mano[39].

La parte emocional del poeta, el alma (*nafs*), se manifiesta por el sufrimiento de la melancolía (*duŷà*), y vive el poeta abatido en Ceilán (*ḥazīnan fī Sarandīb*). El lenguaje va perdiendo el exceso de arcaísmos, y una mayor sencillez aparece en la construcción de los versos. Un léxico también moderno se va introduciendo, como ha quedado señalado, tan del gusto de algunos experimentos iniciales de al-Bārūdī. Emplea por ejemplo la palabra *brandy* para lograr la rima con Kandy, la población ceilanesa donde residía:

> ¿Una brisa suave con olor a laurel?
> ¿O un mensajero que se presenta con saludo indio?
>
> Respiré su aliento como si fuera
> malta azucarada de una bocanada de brandy
>
> El hermano de la pasión sigue siendo alegremente
> el anhelo entre la ingenuidad y el desengaño
>
> Anhelo de volver a casa, pero
> ¿dónde se encuentra Egipto en Kandy?[40]

[39] Ibid., p. 170.

[40] Ibid., p. 169.

En estos versos hay evocación de Egipto, a través de la rutina de la vida diaria en la población ceilanesa: la brisa con olor a laurel (*bi-nafḥati rand*), la llegada de algún soldado o cartero indio, la malta azucarada (*milt sukran*). Se engaña a sí mismo para mantener la energía (*waŷd*), buscando en Kandy todo aquello que le pueda recordar a Egipto. Aunque encontramos esos juegos de palabras tan resonantes —aspecto que la historiografía se ha holgado en resaltar—, y la rima de esta *daliyya* sigue siendo excepcionalmente musical (*hindi, birandī, wa findi, bi-Kandī*), hay un tono subjetivo, pasional, personal, que no se puede obviar, una humanidad que pocas veces podrá verse en poetas posteriores hasta llegar a ʻAbd al-Raḥmān Šukrī (1886-1958). Así lo señala DeYoung: "*Over and over again in his exile poetry, al-Barudi privileges real human interaction over abstraction*"[41].

Los ejemplos de esta mayor sensibilidad son constantes en su poesía del exilio, como por ejemplo en el sobrecogimiento que le causa escuchar un grito en la noche:

> Un llanto en el eco fractura mi corazón
> por el que los sentidos se quiebran del alma
>
> Le pregunté si había perdido a un ser querido
> ¿acaso queda en el mundo a quien querer?
>
> Lloré por ella sin entender su agonía
> como se llora por la peregrina melodía[42].

Muchos elementos, y símbolos, románticos pueden encontrarse en estos pocos versos. Obviamente destaca que muchas de sus composiciones ceilanesas son breves, no responden en absoluto a esa división tripartita de la casida clásica y de extenso protocolo temático, y se asemejan mucho más al tipo de poesía breve, experiencial y subjetiva que desarrollará el Grupo del Dīwān. Genéricamente es una poesía difícil de encasillar, pues no parece amoldarse a los estándares de la elegía (*riṯā'*), la descripción (*waṣf*), o la poesía más intimista (*gazal*). Tampoco son versos de ocasión, escritos despreocupadamente, sino que, por el contrario, están plagados de emociones y sentimientos; el verdadero torrente

[41] DeYoung, *Reconfiguring Society and the Self*, p. 324.

[42] Nuestra traducción. Al-Bārūdī, *Dīwān*, p. 81.

del alma, es lo que la poesía transmite, como si estuviéramos leyendo a Bécquer o Espronceda. Un llanto (*wa-bākiyatin*) en la noche espanta a al-Bārūdī, que se pregunta si existe algo querido por lo que tanto se deba llorar (*wa hal yabqà 'alà al-dunyā ḥabību?*). El poeta llora, como se llora melancólicamente por la extraña melodía (*min al-ṭarabi al-garību*), sin saber explicar el porqué.

Quizá el poema más conocido de su estancia en el exilio sea la elegía a la muerte de su mujer, 'Adīla Yakan, una *marṯiyya daliyya* con elementos estándares al uso, pero de indudable poder:

> ¡Oh mano del destino! Prendió cual chispa
> la llama que encendió mis vísceras
>
> Has herido mi espíritu, que lideraba legiones
> y roto el báculo, que era lanza de combate
>
> Tanta desgracia desconocía en mi campo
> arrodillado o herido en la médula por flecha
>
> Mota en los ojos enjugan mis lágrimas
> que resbalan sobre las mejillas cual zarzamora
>
> Nunca pensé que pudiera existir igual abatimiento
> hasta alcanzarme desesperadamente
>
> Los tormentos me han agotado hasta no ser mi cuerpo
> reconocido a ojos del peregrino[43].

La comparación de la llama que se enciende en el corazón (*bi-fu'ādī*) y la herida del alma (*'azmī*) con las alegorías del campo de batalla, son sin duda recursos típicos de la poesía clásica. También las comparaciones con elementos vegetales, como la zarzamora (*ka-l-firṣād*). Se trata de una composición más convencional que las vistas previamente, con léxico más artificial, y con la tradicional autonomía de los versos, sin encabalgamientos. Pero respondiendo a los cánones de la elegía, la transmisión es indudablemente más sentida[44].

---

[43] Ibid., p. 153.

[44] Un estudio detallado de las características estándares de la elegía oficial egipcia en autores posteriores puede verse en Noorani, Yaseen, "A Nation Born in Mourning: The Neoclassical Funeral Elegy in Egypt", *Journal of Arabic Literature*, XXVIII (1997), 38-67.

Para terminar, el ciclo de *Las ceilanesas* llega a su fin con el regreso de Maḥmūd Sāmī a El Cairo amnistiado por el jedive Abbás II Hilmí en 1899. Había perdido completamente la vista y, como a muchos de los exiliados políticos en la isla de Ceilán, se le perdonó la condena a perpetuidad. La acción política obtuvo el fin que se pretendía, pues ninguna capacidad de contestación política podían tener ya los militares exiliados, sino al contrario, el perdón podría reportar mayor legitimidad al jedivato amparado por el protectorado británico. El panegírico que al-Bārūdī dedica al nuevo jedive expresa "La satisfacción", título del poema:

> Abbas, el mejor de los reyes y justo
> aquél a quien dirige su agradecimiento un hombre
>
> Me diste tú apoyo y me mostraste una cara llena de
> bondades. Parabienes para el poder.
>
> Dios te bendiga, eres la luna de un reino,
> el poder de su fuerza y la victoria de su gente
>
> Oh, aquél con el destino a su favor
> que desde el mar de su grada su benevolencia gana
>
> Él es aquel rey que heredó para sí la grandeza
> con la que se honraban sus antepasados
>
> Justicia en su conducta, ciencia en
> su obra y clemencia en su nombre
>
> No sorprende que reúna todas las alabanzas
> y se eleve en importancia a sus semejantes
>
> Así el ojo es pequeño en tamaño
> pero puede alcanzar la inmensidad del cielo y la tierra

Con la magna composición de su antología de la poesía abasí, *al-Mujtārāt* / المختارات, y la puesta en orden de su diván, al-Bārūdī, al igual que 'Abduh, han sido desactivados políticamente, pero queda un movimiento que, recuperando el *turāṯ* y volviendo a los orígenes *salaf*, marcará el devenir, no sólo de Egipto, sino de toda la posterior cultura árabe e islámica[45]. Sin duda, Al-Bārūdī es un personaje de la máxima

[45] Véase el concepto de "Escuela renovadora", *Madrasa al-iḥyā'* / مدرسة الإحياء empleado en la tesis doctoral de Balfas, Abdulmueen, *Al-Barudi's Poetic Revival Project*, tesis doctoral, Universidad de Indiana, 2013.

importancia para la literatura árabe moderna, bastante más que un selecto residuo clásico, y *Las ceilanesas* una obra que debe comenzar a circular en lenguas occidentales para restaurar el valor de esta primera poesía moderna en lengua árabe.

Fecha de recepción: 16/11/2019
Fecha de aceptación: 25/11/2019

UN MANUSCRITO JESUITA DE FILIPINAS CON "LA FÁBULA DEL LEÓN Y SU CORTE" EN LENGUA ÁRABE: EDICIÓN, TRADUCCIÓN Y ESTUDIO

Mourad KACIMI
Universidad de Murcia
m.kacimi@um.es

RESUMEN

En el presente artículo editamos el texto árabe de "La fábula del león y su corte" según un manuscrito procedente de Filipinas preservado en el Arxiu Històric S. J. de Catalunya. Comparamos el texto con los apólogos del *Kalila wa-Dimna* y el *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'q al-'arab*, y lo traducimos al castellano. Investigamos las posibles circunstancias de la aparición de este cuento en un manuscrito filipino, para reflexionar sobre el mensaje político y socioeducativo que transmite el relato personificado en animales. Finalmente, destacamos el impacto que ha tenido este género narrativo en la literatura y la filosofía, y como herramienta en la labor misionera jesuítica.

Palabras clave:
Fábula, cuentística, literatura didáctica, Filipinas, jesuitas, manuscritos árabes.

ABSTRACT

The purpose of this article is to edit the Arabic text of "The Fable of the Lion and his Court" according to a manuscript from the Philippines preserved in the Arxiu Històric S. J. de Catalunya. The text of this manuscript was compared with the texts included in the fables of *Kalila wa-Dimna* and the treatise *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'q al-'arab*, in order to present a new translation from the Arabic original into Spanish. The research aspect is focused on the circumstances of the appearance of this fable in a Filipino manuscript in order to

reflect on the political and socio-educational message conveyed by the story when utilizing animals as personification figures. In addition, we highlight the impact that this narrative genre has had on literature and philosophy, even as a resource used by the Jesuits in their missionary work.

Keywords:
Fable, storytelling, didactic literature, Philippines, Jesuits, Arabic manuscripts.

Introducción

Estudiamos en el presente trabajo el texto árabe de "La fábula del león y su corte" aparecido en un cuaderno políglota manuscrito del Arxiu Històric S. J. de Catalunya (FIL 257)[1]. Su autor posiblemente sea el padre Juan Quintana, con datación de finales del siglo XIX[2]. La finalidad del cuaderno sería la evangelización de la población islámica del sur del archipiélago filipino. Es conocido que los jesuitas —quienes doctrinaban en la zona meridional del archipiélago, y especialmente en los sultanatos de Joló y Maguindanao— empleaban en su labor misional la lengua árabe, el uso de las lenguas tausug y maguindanao, e incluso aljamiaban castellano con escritura *ŷāwī*, como revela el ejemplo del padre Jacinto Juanmartí[3]. Podría pensarse que el cuaderno políglota contiene un cuento árabe redactado por un misionero jesuita. No obstante, la exquisita corrección lingüística y el bello contenido literario hace pensar de inmediato que el misionero es, a la sumo, copista del texto árabe.

---

[1] Deseamos dar las gracias al profesor emérito de la Universidade da Coruña, Mauro Andrés Fernández Rodríguez, por habernos dado noticia de la existencia de este cuaderno manuscrito, y habernos facilitado copia fotográfica de las páginas correspondientes para la realización del presente trabajo.

2 SEGÚN VALORACIÓN IN SITU DE MAURO FERNÁNDEZ.

[3] Véase por ejemplo *Cartilla moro-castellana para los maguindanaos*, Imprenta y Litografía de M. Pérez hijo, Manila, 1887. Un estudio sobre la materia en DONOSO Isaac, "Aljamiado Hispanofilipino: Spanish Language in Philippine Jawi Script", Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints, 66, 1 (2018) 49-76.

No se trata por lo tanto de un cuento original, pero sí creemos que resulta interesante conocer la fuente de la que procede el relato, al menos para acercarnos un poco más a las herramientas que empleaban los misioneros jesuitas en su labor evangélica con musulmanes filipinos. En efecto, *Maṯalu l-asadi fī-ḥašmih* ("La fábula del león y su corte") forma parte de una colección de cuentos recopilados en una obra de enorme interés filosófico y literario, *Calila y Dimna*. Esta obra procede a su vez del *Panchatantra* hindú[4], compuesta por el filósofo Burduben o Pilpay[5] entre el siglo III a. C. y el siglo III d. C. para el rey hindú Dicelem[6]. Se trata de consejos de ética práctica que sirven como ejemplos para el arte de buen gobernar. El rey sasánida Anushiraván (Cosroes I, 501-579) ordenó al filósofo y medico persa Burzóy traducirla al pahlavi en el año 570. Fue traducida del persa al árabe en 750 por Ibn al-Muqaffa', quien dedica la obra al califa abasí al-Manṣūr (m. 775).

El título árabe de este conjunto es *Calila wa-Dimna*, que toma el nombre de los dos chacales que protagonizan la narración de la mayor parte de estos cuentos. La versión árabe incluye quince capítulos (o cuentos principales), de estos proceden otros cuentos pequeños. A estos capítulos se les añaden otros cuatro. Se trata de la introducción del libro, la misión de Burzóy a la India, la presentación de Ibn al-Muqaffa' su traducción del libro, y un último capítulo sobre la biografía de Burzóy hecha por el visir Bazaru Ŷamhar b. al-Bajtakān[7].

---

[4] CACHO BLECUA Juan Manuel; LACARRA María Jesús, «Introducción», ed. lit. de *Calila e Dimna*, Castalia (Clásicos Castalia, 133), Madrid, 1984, p. 10.

[5] Conocido también por Visnú Sharma, ver: BEDEKAR Vijay, *History of the migration of «Panchatantra»*, Institute for Oriental Study, Thane, 2008.

[6] RYDER Arthur W., trad. *The Panchatantra*, University of Chicago Press, Chicago, 1925; (Republicado en 1956, reimpreso en 1964. (La traducción está basada en North Western Family Sanskrit text, de Hertel). En la introducción del traductor, éste cita a Hertel: «La obra original fue compuesta en Cachemira, cerca del 200 a. C. En esta fecha, sin embargo, muchas de las historias individuales ya eran antiguas».

[7] IBN AL-MUQAFFA', 'Abd Allāh, *Kalīla wa-Dimna*, Al-Maṭba'a al-Amīriyya bi-Būlāq, El Cairo, 1937.

Se considera la versión árabe de esta obra la base de otras versiones, dado que las versiones anteriores se fueron perdiendo. Fue traducida del árabe al siriaco en el siglo XI, al griego en 1080,[8] al persa en 1121, al español por orden del rey Alfonso el Sabio en 1251, al hebreo en el siglo XII. De esta última versión fue traducida al latín con título *Directorium Humanae Vitae*[9], de la cual proceden la mayoría de las traducciones europeas, como la alemana en 1483, y la italiana en 1552.

Realizamos a continuación edición del texto árabe del manuscrito filipino, comparándolo con el original del *Kalīla wa-Dimna* y del libro *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'iq al-'arab*[10].

[8] CONDYLIS-BASSOUKOS Hélène, *Stéphanitès kai Ichnélatès, traduction grecque (xi siècle) du livre Kalila wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa' (viii siècle). Étude lexicologique et littéraire*, Peeters, Lovaina, 1997.

[9] HERNÁNDEZ DE LA FUENTE David, "Versiones griegas y españolas de *Calila y Dimna*, más un ejemplo de ornitología fantástica", *Literatura, teoría, historia, crítica*, 21, 1 (2019) 35-60, p. 43.

[10] ŠĪJŪ Rizqu Allāh b. Yūsuf, *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'iq al-'arab*, Maṭba'āt al-Ābā' al-Yāsū'iyīn, Beirut, 1913.

Edición crítica del texto árabe de "La fábula del león y su corte"

مثل الأسد وحشمه[11]

زَعَمُوا أنَّ أسَدًا كانَ في أجَمَةٍ مُجاوِرَةٍ[12] لِطَريقٍ مِن طُرُقِ الناسِ[13]؛ وَكَانَ لَهُ أصحابٌ ثلاثةٌ: ذِئبٌ وغُرابٌ وابنُ آوى؛ وأنَّ رُعَاةً مَرُّوا بِذلكَ الطَريقِ، وَمَعَهُم جِمَالٌ، فَتَخَلَّفَ مِنها جَملٌ، فَدَخَلَ تِلكَ الأَجَمَةِ حَتَّى انتَهَى إلى الأسدِ؛ فَقَالَ لَهُ الأسَدُ[14]: مِن أينَ أقبَلتَ؟ قالَ: مِن مَوضِعِ كذا. قالَ: فَمَا حَاجَتُك؟ قالَ: مَا يَأمُرُنِي بِهِ المَلِك. قالَ: تُقيمُ عِندَنَا في السَعَةِ وَالأَمنِ وَالخَصبِ. فَأقامَ الأسَدُ وَالجَمَلُ مَعَهُ[15] زَمَنًا طَويلًا. ثُمَّ إنَّ الأسدَ مَضى في بَعضِ الأيَّامِ لِطَلَبِ الصَيدِ، فَلَقِيَ فِيلًا عَظِيمًا، فَقَاتَلَهُ قِتَالًا شَدِيدًا؛ وَأفلَتَ مِنهُ مُثقَلًا مُثخَنًا بالجِراحِ، يَسِيلُ مِنهُ الدَّمُ، وَقَد خَدَشَهُ الفِيلُ بِأَنيَابِهِ[16]. فَلَمَّا وَصَلَ[17] إلى مَكَانِهِ، وَقَعَ[18] لَا يَستَطِيعُ حِرَاكًا، وَلَا يَقدِرُ عَلَى[19] طَلَبِ الصَيدِ؛ فَلَبِث الذِئبُ وَالغُرَابُ وَابنُ آوى أيَّامًا لا يَجِدُونَ طَعامًا: لأنَّهُم كانوا يَأكُلونَ مِن فَضَلَاتِ الأسَدِ وَطَعَامِهِ[20]؛ فَأَصَابَهُم جُوعٌ شَدِيدٌ وَهُزالٌ[21]، وَعَرَفَ الأسدُ ذلك مِنهُم؛ فَقالَ: لَقد جَهَدتُم واحتَجتُم إلى مَا تَأكُلُون. فَقَالوا لا تَهُمَّنَا[22] أَنفُسَنا: لَكِنَّا نَرى المَلِكَ عَلَى مَا نَرَاهُ. فَلَيتَنَا نَجِدُ ما يَأكُلُهُ وَيُصلِحُهُ[23]. قالَ الأسَدُ: ما أشُكُّ في نَصِيحَتِكُم، وَلكن انتَشِرُوا[24] لَعَلَّكُم تُصِيبونَ صَيدًا تَأتُونَنِي بِهِ؛ فَيُصِيبُنِي وَيُصِيبُكُم مِنهُ رِزقٌ[25]. فَخَرَجَ الذِئبُ وَالغُرَابُ وَابنُ آوى مِن عِندِ

---

[11] El título del texto que figura en la obra *Maŷānī al-adab* es: أسد وذئب وغراب وابن آوى significa "Un león, un lobo, un cuervo, y un chacal". Sin embargo, en la edición empleada de la obra *Calila y Dimna* (Būlāq 1937) esta historia no lleva título.

[12] مجاورةٍ: مجاورٍ (مجاني الأدب)

[13] لِطَريقٍ مِن طُرُقِ الناسِ: لأحد الطرق المسلوكة (مجاني الأدب)

[14] الأسد: أبو فراس (مجاني الأدب)

[15] فَأقامَ الأسَدُ وَالجَمَلُ مَعَهُ: فلبث عنده (مجاني الأدب)

[16] خَدَشَهُ الفِيلُ بِأَنيَابِهِ: أنشب الفيل فيه أنيابه (مجاني الأدب)

[17] فَلَمَّا وَصَلَ: فلم يكد يصل (مجاني الأدب)

[18] وقع: حتى رزح (مجاني الأدب)

[19] وَلَا يَقدِرُ عَلَى: وحرم (مجاني الأدب)

[20] وَطَعَامِهِ: وفواضله (مجاني الأدب)

[21] فَأَصَابَهُم جُوعٌ شَدِيدٌ وَهُزالٌ: فأجمدهم الجوع والهزال (مجاني الأدب)

[22] لا تَهُمَّنَا: إنّه لا يهمنا (مجاني الأدب)

[23] وَيُصلِحُهُ: ويصلح به (مجاني الأدب)، وما يشفي الملك (المخطوط)

[24] انتَشِرُوا: انشبوا (مجاني الأدب)

[25] تَأتُونَنِي بِهِ فَيُصِيبُنِي وَيُصِيبُكُم مِنهُ رِزقٌ: فأكسبكم ونفسي منه (مجاني الأدب، المخطوط)

الأَسَدِ؛ فَتَنَحَّوا نَاحِيَةً، وَتَشَاوَرُوا[٢٦] فِيما بَيْنَهُم، وَقالوا: مَالَنا وَلِهَذا الآكِلِ العُشبِ الَّذي لَيسَ شَأنُهُ مِن شَأنِنَا، وَلَا رَأيُه مِن رَأيِنا؟ أَلَا نُزَيِّنُ لِلأَسَدِ فَيَأكُلَهُ وَيُطعِمُنَا مِن لَحمِهِ؟ قَالَ ابنُ آوى: هَذَا مِمَّا لا نَستَطِيعُ ذِكرَهُ لِلأَسَدِ: لِأَنَّهُ قَد أَمَّنَ الجَمَلَ، وَجَعَلَ لَهُ مِن ذِمَّتِهِ عَهدًا[٢٧]. قَالَ الغُرَابُ: أنا أكفيكُم أمرَ الأسدِ. ثُمَّ انطَلَقَ فَدَخَلَ علَى الأسَدِ؛ فَقَالَ لَهُ الأَسَدُ[٢٨]: هل أَصَبتَ شَيئًا؟ قالَ الغُرابُ: إنَّما يُصِيبُ مَن يَسعَى وَيُبصِرُ. وَأَمَّا نَحنُ فَلَا سَعيَ لَنَا وَلا بَصَر: لِمَا بِنَا مِن الجُوعِ؛ وَلَكن قَد وَفِقنَا لِرَأيٍ وَاجتَمَعنَا عَلَيهِ؛ إن وَافَقَنَا المَلِكُ فَنَحنُ لَهُ مُجِيبُونَ. قَالَ الأَسَدُ: وَمَا ذاكَ؟ قَال الغُرابُ: هذا الجَمَلُ آكِلُ العُشبِ المُتَمَرِّغُ بَينَنَا مِن غَيرِ مَنفَعَةٍ لَنَا مِنهُ، وَلا رَدِّ عَائِدَةٍ، وَلَا عَمَلٍ يَعقُبُ مَصلَحَةً. فَلَمَّا سَمِعَ الأَسَدُ ذلِكَ غَضِبَ وَقَالَ: مَا أخطَأَ رَأيَكَ، وَمَا أَعجَزَ مَقَالَكَ، وَأَبعَدَكَ مِنَ الوَفَاءِ وَالرَحمَةِ؟ وَمَا كُنتَ حَقِيقًا أن تَجتَرِي عَلَيَّ بِهذِهِ المَقَالَةِ، وَتَستَقبِلَنِي بِهَذَا الخِطَابِ؛ مَعَ مَا[٢٩] عَلِمتَ مِن أَنِّي قَد أَمَّنتُ الجَمَلَ، وَجَعَلتُ لُه مِن ذِمَّتِي. أَوَ لَم يَبلُغكَ أَنَّهُ لَم يَتَصَدَّق مُتَصَدِّقٌ بِصَدَقَةٍ هِيَ أَعظَمُ أَجرًا مِمَّن أَمَّنَ نَفسًا خَائِفَةً، وَحَقَنَ دَمًا مُهدَرًا؟ وَقَد أَمَّنتُهُ وَلَستُ بِغَادِرٍ[٣٠] بِهِ. قَالَ الغُرَابُ: إنِّي لَأعرِفُ مَا يَقُولُ المَلِكُ؛ وَلَكِنَّ النَفسَ الوَاحِدَةَ يُفتَدَى بِهَا أَهلُ البَيتِ؛ وَأَهلُ البَيتِ تُفتَدى بِهِم القَبِيلَةُ؛ وَالقَبِيلَةُ يُفتَدَى بِهَا أَهلُ[٣١] المَصرِ؛ وَأَهلُ المَصرِ فِداءُ المَلِك. وقد نزلت بالملك الحاجة؛ وأنا أجعل له من ذمته مخرجًا، على أَلَّا يتكلَّفَ الملك[٣٢] ذلك، ولا يليه بنفسه، ولا يأمر به أحدًا؛ ولكنَّا نحتال بحيلةٍ لنا وله[٣٣] فيها إصلاحٌ وَظفرٌ. فسكت الأسد عن جواب الغُرَابِ عن هذا الخطابِ. فلمَّا عَرَفَ الغُرَابُ إقرَارَ الأسدِ أَتَى أصحَابَهُ، فَقَالَ لَهُم: قد كَلَّمتُ الأَسَدَ فِي أَكلِهِ الجَمَلَ؛ على أن نَجتَمِعَ نَحنُ والجملُ عندَ الأسدِ[٣٤]، فنذكُرَ مَا أصابَهُ، وَنَتَوَجَّعُ لَهُ اهتِمَامًا مِنَّا بِأمرِهِ، وَحِرصًا على صَلَاحِهِ؛ وَيعرِضُ كُلُّ وَاحدٍ مِنَّا نَفسَهُ عَلَيهِ تَجَمُّلًا[٣٥] لِيَأكُلَهُ[٣٦]، فَيَرُدُّ الآخَرَانِ[٣٧] عَلَيهِ[٣٨]، وُيُسَفِهَا رَأيَهُ، وَيَبَيِّنَانِ[٣٩]

---

[٢٦] وَتَشَاوَرُوا: وائتمروا (مجاني الأدب، المخطوط)

[٢٧] عَهدًا: سقط من (مجاني الأدب)

[٢٨] الأَسَدُ: سقط من (مجاني الأدب)

[٢٩] مع ما: مما (مجاني الأدب)

[٣٠] بِغَادِرٍ: بالغادر (مجاني الأدب)

[٣١] البَيتِ وَأَهلُ البَيتِ تُفتَدى بِهِم القَبِيلَةُ وَالقَبِيلَةُ يُفتَدَى بِهَا أَهلُ: سقط من (مجاني الأدب)

[٣٢] الملك: سقط من (مجاني الأدب)

[٣٣] بحيلةٍ لنا وله: عليه بحيلة لنا وللملك (مجاني الأدب)

[٣٤] عندَ الأسدِ: لدى حضرته (مجاني الأدب)

[٣٥] تجملا: سقط من (المخطوط)

[٣٦] تَجَمُّلًا لِيَأكُلَهُ: سقط من (مجاني الأدب)

الضَرَرَ في أَكلِهِ. فإذا فَعَلنَا ذلِكَ، سَلِمنَا كُلُنَا وَرَضِيَ الأَسَدُ عَنَّا. فَفَعَلُوا ذَلِكَ، وَتَقَدَّمُوا إِلَى الأسدِ؛ فَقَالَ الغُرابُ: قد احتجتَ أيُّها المَلِكُ إلى ما يُقَوِّيكَ؛ وَنَحنُ أَحَقُّ أن نَهَبَ أنفُسَنَا لَكَ: فَإِنَّا بِكَ نَعِيشُ؛ فَإذا هَلَكتَ فَلَيسَ لِأحدٍ منَّا بَقاءٌ بعدَك[٤٠]، وَلَا لَنَا في الحَيَاةِ مِن خِيرَةٍ؛ فَلْيَأْكُلنِي المَلِكُ: فَقَد طِبتُ بِذلِكَ نفسًا. فَأَجَابَهُ الذِئبُ وَابنُ آوى أن أُسكُت؛ فَلا خَيرَ لِلمَلِكِ في أَكلِكَ؛ وَلَيسَ فِيكَ شِبَعٌ. قالَ ابنُ آوى: لَكِن أنا أُشبِعُ المَلِكَ، فَلْيَأْكُلنِي: فَقَد رَضِيتُ بِذَلِكَ وطبتُ عنه نفسًا. فردَّ عليهِ[٤١] الذِئبُ وَالغُرَابُ بِقَولِهِمَا[٤٢]: إنَّكَ لَمُنتِنٌ قَذِرٌ. قالَ الذِئبُ: إنِّي لَستُ كَذلِكَ، فَلْيَأْكُلنِي المَلِكُ، فَقَد سَمَحتُ بِذلِكَ[٤٣]، وَطِبتُ عنهُ نفسًا[٤٤]؛ فَاعتَرَضَهُ الغُرَابُ وَابنُ آوى وَقَالَا: قَد قَالَت الأَطِبَاءُ: مَن أرادَ قَتلَ نَفسِهِ فَلْيَأْكُل لَحمَ ذِئبٍ. فَظَنَّ الجَمَلُ أَنَّهُ إذا عَرَضَ نَفسَهُ عَلى الأَكلِ، التَمَسُوا لَهُ عُذرًا كَمَا التَمَسَ بَعضُهُم لِبَعضٍ الأَعذارَ، فَيَسلَمُ وَيَرضَى الأَسَدُ عَنهُ[٤٥] بِذَلِكَ، وَيَنجُو مِنَ المَهَالِكِ[٤٦]. فَقَالَ: لَكِن أَنَا فِيَ لِلمَلِكِ شِبَعٌ وَرَيٌّ؛ وَلَحمِي طَيِّبٌ هَنِيٌّ، وَبَطنِي نَظِيفٌ، فَلْيَأْكُلنِي المَلِكُ، وَيُطعِمُ أصحَابَهُ وَخَدَمُهُ[٤٧]، فَقَد رَضِيتُ بِذلِكَ، وَطَابَت نَفسِي عَنهُ، وَسَمَحتُ بِهِ[٤٨]. فَقَالَ الذِئبُ وَالغُرَابُ وَابنُ آوى: لَقَد صَدَقَ الجَمَلُ وَكُرِمَ[٤٩]؛ وَقَالَ مَا عَرَفَ[٥٠].
ثُمَّ إنَّهُم وَثَبُوا عَلَيهِ فَمَزَّقُوهُ[٥١].

---

[٣٧] الآخران: الإخوان (المخطوط)
[٣٨] عليه: سقط من (مجاني الأدب)
[٣٩] وُيُسَفِهَا رَأيَهُ وَيَبَيِّنَانِ: ويسفه رأيه ويبين (مجاني الأدب، المخطوط)
[٤٠] بعدك: عندك (كليلة ودمنة)
[٤١] عليه: سقط من (مجاني الأدب)
[٤٢] بِقَولِهِمَا: بِقَولِهِمَا له (مجاني الأدب)
[٤٣] فَقَد سَمَحتُ بِذلِكَ: سقط من (مجاني الأدب)
[٤٤] وَطِبتُ عنهُ نفسًا: عن طيب نفس مني وإخلاص طوية (مجاني الأدب)
[٤٥] الأَسَدُ عَنهُ: عنه الأسد، (مجاني الأدب)
[٤٦] بِذَلِكَ وَيَنجُو مِنَ المَهَالِكِ: سقط من (مجاني الأدب)
[٤٧] وَخَدَمُهُ: وحشمه (مجاني الأدب)
[٤٨] فَقَد رَضِيتُ بِذلِكَ وَطَابَت نَفسِي عَنهُ وَسَمَحتُ بِهِ: فقد سمحت بذلك طوعا ورضا (مجاني الأدب)
[٤٩] وكرم: وتكرم (مجاني الأدب)
[٥٠] عرف: درى (مجاني الأدب)
[٥١] فمزقوه: ومزقوه (مجاني الأدب)

Traducción castellana

La fábula del león y su corte

Érase una vez, un león que vivía en un territorio cerca de un camino muy frecuentado por las gentes. Tenía un grupo de amigos: un cuervo, un chacal y un lobo. Un día, pasaron unos pastores de camellos por aquella vía. Uno de sus camellos se les extravió, perdido, sin rumbo, acabó adentrándose en el territorio del león. Éste salió de los matorrales y le preguntó: ¡Oye! ¿De dónde vienes? El camello respondió: vengo de tal sitio. El león continúo preguntándole: "¿Qué es lo que necesitas? El camello respondió: "A sus órdenes rey de la selva. Lo que me mande su majestad". A lo que el león respondió: si deseas, puedes vivir aquí entre nosotros, disfrutar del prado, la seguridad y el pasto. Y así fue que el camello residió por un buen periodo de tiempo. Entretanto, en una ocasión el león salió a cazar, encontrándose a un elefante, éste le ofreció gran resistencia. Apenas se salvó el león, gravemente herido, perdiendo sangre, por las cornadas recibidas. Cuando logró regresar a su guarida, cayó exhausto, malherido, no pudiendo ni moverse. Y es evidente que ya no podía cazar durante largo tiempo. Así, sus amigos: el cuervo, el chacal y el lobo, permanecieron largos días sin probar bocado. Ellos se alimentaban de los restos de las presas que el león conseguía cazar. Gran hambre pasaron, hasta que flaquearon. Así, el león se percató del mal estado en el que se hallaban, y les comento: vosotros estáis exhaustos y necesitados de comer algo. Ellos replicaron: "No estamos preocupados por nosotros mismos, lo que nos preocupa es verle en ese estado lamentable. ¡Ojalá halláramos algo para su majestad, para que coma y se recupere! El león afirmo: "no tengo la menor duda sobre lo que me decís. Así que salid a ver lo que podéis encontrar. Y así lo compartimos entre todos".

Y así fue, salieron los tres y se apartaron a un rincón, allí conspiraron, llegándose a la siguiente trama: que nada tenía que ver este herbívoro que no paraba de pastar con ellos. Ni ellos eran de su clase, ni él de su especie. Por lo tanto, acordaron tentar al león para que matase y comiera al camello, y así comerían ellos también.

El chacal objetó explicando: "Eso no se lo podemos mencionar al león, porque él le prometió protección, y dio su palabra". El cuervo intervino: "dejadme a mí que me encargue. Y se precipitó a hablar con el león. Éste le preguntó: ¿Qué, has encontrado algo? El cuervo excusándose respondió: "Caza quien tiene fuerzas para salir, moverse y ver; pero nosotros no podemos ni siquiera andar y apenas ver, de tanta hambre que tenemos. Sin embargo, por lo menos hemos podido ponernos de acuerdo sobre una cosa. Si su majestad está de acuerdo".

El león le preguntó sobre qué acordaron. El cuervo comenzó opinando: "Este camello comilón de hierba, no hace nada de beneficio, ni de provecho". El león, al oír estas palabras, entró en ira y reprochó al cuervo: "¡Qué despropósito y qué mal discurso, qué lejos estás de la fidelidad y la compasión! No deberías tener la osadía de decir lo que has dicho; sabiendo que yo le he dado mi palabra al camello y le he prometido protección. ¿Acaso no sabes que no hay mayor obra piadosa, que tenga mayor beneficio, que la de proporcionar seguridad a alguien que tiene miedo por su vida, y el gran mérito que tiene aquél que salvaguarda la vida de alguien en peligro de muerte?". El cuervo respondió: "entiendo perfectamente las palabras, rey. Pero bien sabrá que se sacrifica un miembro de la familia para salvarla, se sacrifica una familia para proteger una tribu, y lo mismo, una tribu, con el fin de proteger a una nación; y toda la nación es deudora de ofrecerse para salvaguardar al rey. Justo en estas circunstancias el rey necesita su apoyo. Por eso, yo propongo una solución, sin que tenga su majestad que intervenir, ni tampoco obligar a nadie a que lo haga. Por eso nosotros hemos diseñado un plan que sea provechoso y beneficioso".

Entonces el rey pensativo, reflexionó en silencio. Este silencio, el cuervo lo interpretó como aprobación implícita. Acto seguido, el cuervo se dirigió a sus compañeros informándoles de la conversión que mantuvo con el león sobre el camello: "El asunto, consiste en que nos reunamos todos, el camello incluido, con el león. Todos le vamos a expresar nuestra gran preocupación, y el interés por su bienestar. A continuación, cada uno de nosotros se va a ofrecer generosamente al león para que se lo coma. Después del

ofrecimiento del primero, los dos restantes argumentarán la inconveniencia de que fuera buen alimento para el león. Entonces, al hacer esto, cada uno de nosotros se va a ir salvando, respectivamente, con el mismo argumento de los restantes. Así, el rey estará complacido de nosotros".

Así lo hicieron, se presentaron ante el león. El cuervo se adelantó, ofreciéndose: "¡Rey nuestro! Tú ahora necesitas algo que te sustente; y nosotros tenemos la obligación de ofrecernos a su majestad, porque vivimos por vos, y gracias a vos. Por lo cual, si perece, nosotros estaríamos acabados; y nuestra vida ya no tendría sentido. Ruego que me tome como alimento. Y estaré plenamente satisfecho". Sus amigos: el lobo y el chacal, mostraron su desacuerdo, argumentando: "El rey no se saciara con comerte". En cambio, esta vez, el chacal se ofreció como alternativa y dijo: "Comiéndome a mí el rey va a tener suficiente y estaré totalmente complacido". A su vez, tanto el lobo como el cuerpo objetaron: "Tú eres inmundo, apestoso". Dijo el lobo: "Mientras que yo no lo soy, así que es mejor que me coma a mí, me ofrezco voluntariamente". En esta ocasión sus compañeros, el cuervo y el chacal, se opusieron explicando: "¿Acaso has escuchado lo que dicen los médicos? que quien quiera matarse, que coma la carne del lobo".

Mientras tanto, el camello pensó que si se ofrecía para que el rey se lo comiese, a él también le iban a encontrar excusas que le eximieran de ello, tal como hicieron entre ellos, confiado en que se iba a salvar y al mismo tiempo quedar bien con el rey. Por lo cual, se ofreció diciendo: "Yo sí que soy un banquete para el rey, saciará su hambre y su sed con carne sabrosa y entrañas sanas, así que mejor que me coma a mí y reparta también a sus compañeros y vasallos, estoy de acuerdo y satisfecho". Ante tal ofrenda, los tres compañeros del león se apresuraron, diciendo: "Ciertamente, el camello ha acertado, además de ser generoso, y ha sido sabio en su dicho".

Sin más, todos se abalanzaron sobre él y lo devoraron.

Contexto filipino de "La fábula del león y su corte"

La cuentística didáctica con animales personificados es un género literario que se extendió en el mundo árabe desde la traducción literaria de Ibn al-Muqaffa' en su versión del *Kalīla wa-Dimna* del persa al árabe. Esta obra tuvo su gran impacto entre la élite, por su mensaje simbólico, pero también entre el vulgo, por su entretenimiento y diversión. De hecho, encontramos su influencia sobre literatos y filósofos, que aplicaron el mismo estilo simbólico en sus obras, como al-Ŷāḥiẓ en su *Kitāb al-Ḥayawān*[52] o "Tratado sobre los animales". Los Ijwān al-Ṣafā' en su enciclopedia al tratar la epístola de los animales[53], dedican un capítulo titulado "La disputa entre los animales y el hombre"[54], en el cual reflejan con lenguaje simbólico su descontento con la sociedad humana, e Ibn Tufayl hace lo propio en su obra *Ḥayy Ibn Yaqẓān* para transmitir sus conclusiones filosóficas[55].

En la obra *Kalīla wa-Dimna* figura esta fábula como una parte del capítulo "El caso del león y el buey", en la que se empieza sin título, y en voz del buey, el cual relata al chacal Dimna un cuento que refleja su relación con el león. En cambio, el autor de la obra *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'iq al-'arab* recoge la fábula bajo el título: *Asadun wa-di'bun wa-gurābun wa-ibn āwà wa-ŷamalun* ("Un león, un lobo, un cuervo, un chacal, y un camello"). En cuanto al manuscrito de Filipinas, claramente se encabeza el texto con un título que refleja su contenido: *Maṯalu l-asadi wa-ḥašmih* ("La fábula del león y su corte").

La aparición de esta fábula en su original árabe en Filipinas, en un cuaderno manuscrito jesuita, aislada del conjunto de la obra principal, nos incita varias preguntas, ¿cómo llegó este manuscrito a Filipinas y cuál era su propósito?

---

[52] AL-ŶĀḤIḎ, *AL-Ḥayawān*, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 7 vols. ٢٠٠٤.

[53] IJWĀN AL-ṢAFĀ', *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā' wa-jullān al-wafā'*, Mu'assat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, Beirut, vol. 2, pp. 168-318, 2005.

[54] IJWĀN AL-ṢAFĀ', *La disputa entre los animales y el hombre*, ed. Trad. Emilio Tornero Poveda, Siruela, Madrid, 2006.

[55] INĀN Moḥammad 'Abd Allah, *Dawlat al-islām fī-l-Andalus*, Maktabat al-Jānŷī, El Cairo, vol. 4, p. 720, 1990.

Lo más probable es que este texto árabe llegara a Filipinas de la mano de misioneros jesuitas que adoctrinaban las zonas islamizadas del sur del archipiélago. Estos misioneros, sobre todo españoles, se formaban en lenguas orientales en Roma, y llegaban a Filipinas con conocimientos esenciales de lengua árabe, pensando que podría ser una buena herramienta para aproximarse a población islamizada. Confiados en que la cultura islámica tenía al árabe como lengua sagrada, pensaban que el idioma y los textos árabes que tenían podrían ser un vínculo de comunicación con esta población. El manuscrito tiene anotaciones a lápiz en latín.

Esta fábula está escrita junto a otros relatos de los misioneros en un manuscrito. Empieza el manuscrito árabe con un rezo dedicado a la Virgen María. Le sigue un versículo de la Biblia, y luego una biografía de Francisco de Asís. A continuación aparece nuestro texto, junto a otro cuento titulado "La fábula de la coneja astuta". Estas dos fábulas están separadas por otro breve texto que menciona uno de los milagros del santo Francisco de Asís. Curiosamente el legajo termina con versos coránicos de la azora de los infieles, *al-kāfirūn*.

El contenido de la fábula transmite un mensaje a los hombres, en particular a los gobernantes. La figura del león representa al rey, y el resto de los animales, que tienen contacto directo con león, reflejan las figuras de los consejeros del gobernante.

El cuento comunica importantes valores: la amistad, la convivencia, la confianza, la lealtad, el compromiso. Estos valores están manifestados en la relación del león con el camello. Le ofrece seguridad para vivir en su territorio en paz. De igual modo, desvela al lector otros malos hábitos morales sobre los cuales precaverse: la pereza, la traición, la envidia, la conspiración y la astucia. Estos malos comportamientos los protagonizan el cuervo, el chacal, y el lobo. Estas tres figuras son un reflejo a los malos consejeros de la corte, no tienen piedad, ni fidelidad, les importa sólo su propio interés, y conspiran para mantenerse con ventaja.

Desgraciadamente estos malos consejeros tienen el maligno poder de influir en el gobernante, aunque éste sea una persona justa y honrada. Esto lo percibimos en la figura

del león al que después de dar una lección de moral al cuervo, al final no encuentra otro remedio que someterse a la propuesta del cuervo, astuto en su planteamiento. Por otro lado, la inocencia y la ingenuidad protagonizada por el camello están mal vistas. Su insensatez le conduce a confiar y convivir con miembros que no son de su clase ni de su naturaleza.

El dilema del camello es algo corriente en la sociedad humana a lo largo de la historia, de hecho, autores como Ibn al-Jaṭīb, o al-Maqqarī, reflejaron indirectamente en sus obras el sufrimiento de la envidia y la tradición, el primero en la corte nazarí, y el segundo en la corte *sa'dī*[56].

Bibliografía

BEDEKAR, Vijay, *History of the migration of «Panchatantra»*, Institute for Oriental Study, Thane, 2008.

CACHO BLECUA, Juan Manuel; LACARRA María Jesús, «Introducción», ed. lit. de *Calila e Dimna*, Castalia (Clásicos Castalia, 133), Madrid, 1984.

CONDYLIS-BASSOUKOS, Hélène, *Stéphanitès kai Ichnélatès, traduction grecque (xi siècle) du livre Kalila wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa' (viii siècle). Étude lexicologique et littéraire*, Peeters, Lovaina, 1997.

DONOSO, I., "Aljamiado Hispanofilipino: Spanish Language in Philippine Jawi Script", *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 66, 1 (2018) 49-76.

IKJWĀN AL-ṢAFĀ', *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā' wa-jullān al-wafā'*, Mu'assat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, Beirut, 4 vols, 2005.

IKJWĀN AL-ṢAFĀ', *La disputa entre los animales y el hombre*, ed. Trad. Emilio Tornero Poveda, Siruela, Madrid, 2006.

INĀN, Moḥammad 'Abd Allah, *Dawlat al-islām fī-l-Andalus*, Maktabat al-Jānŷī, El Cairo, 5 vols. 1990.

[56] KACIMI Mourad, "Análisis crítico sobre el *Nafḥ al-ṭīb min-guṣn al-Andalus al-raṭīb* de al-Maqqarī", *Revista Argelina*, 7 (2018), 25-48, p. 31.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, "Versiones griegas y españolas de Calila y Dimna, más un ejemplo de ornitología fantástica", *Literatura, teoría, historia, crítica*, 21, 1 (2019) 35-60.

KACIMI, Mourad, "Análisis crítico sobre el Nafḥ al-ṭīb minguṣn al-Andalus al-raṭīb de al-Maqqarī", *Revista Argelina*, 7 (2018), 25-48.

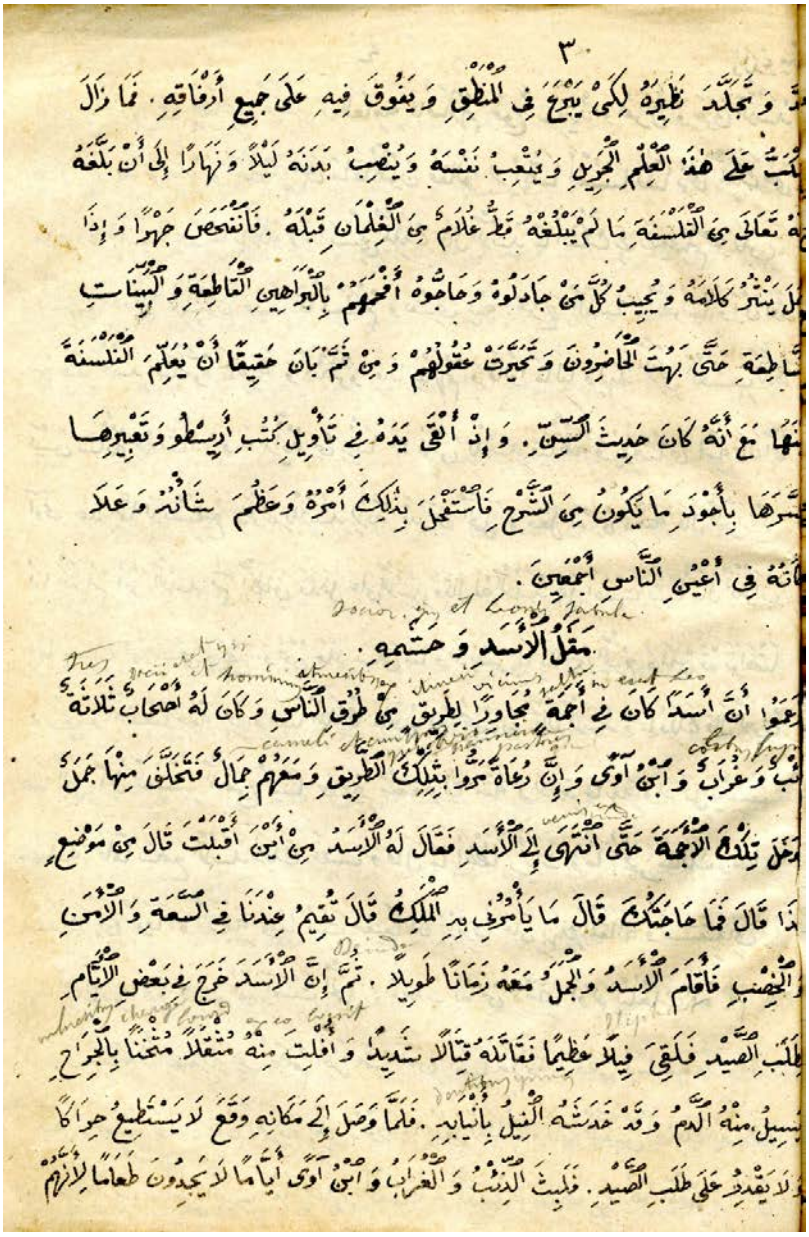
IBN AL-MUQAFFA', 'Abd Allāh, *Kalīla wa-Dimna*, Al-Maṭba'a al-Amīriyya bi-Būlāq, El Cairo, 1937.

RYDER, Arthur W., trad. *The Panchatantra*, University of Chicago Press, Chicago, 1925; (Republicado en 1956, reimpreso en 1964.

ŠĪJŪ, Rizqu Allāh b. Yūsuf, *Maŷānī al-adab fī-ḥadā'iq al-'arab*, Maṭba'āt al-Ābā' al-Yāsū'iyīn, Beirut, 1913.

AL-ŶĀḤĪẒ, *Al-Ḥayawān*, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 7 vols. 2004.

Apéndice documental



Pág. 3 del ms. Arxiu Històric S. J. de Catalunya (FIL 257), donde se inicia la fábula

Fecha de recepción: 13/11/2019
Fecha de aceptación: 27/11/2019

EPIGRAFÍA ÁRABE EN VILLENA (ALICANTE)

Antonio CONSTÁN-NAVA
Universidad de Valencia
antonio.constan@uv.es

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es ofrecer una primera aproximación al estudio de las inscripciones árabes de los siglos XI-XIII que se encuentran en la Torre del Homenaje del castillo de la Atalaya de Villena (Alicante) y en la torre del campanario de la iglesia de Santa María de la misma ciudad.

Palabras clave: Šarq al-Andalus, grafiti, epigrafía árabe, Villena.

ABSTRACT

The aim of this work is to offer a first approaching study of the Arabic inscriptions of the 11th-13th centuries located in the Watchtower of the castle named la Atalaya, and in the bell tower of the church of Santa María, both monuments in the city of Villena (province of Alicante, Spain).

Keywords: Šarq al-Andalus, graffiti, arabic epigraphy, Villena.

I. INTRODUCCIÓN

Con ocasión de una ayuda de investigación 2008 otorgada por la Fundación José María Soler de Villena (Alicante) para la realización del trabajo de investigación titulado "Toponimia del triángulo regional comprendido entre Villena (Alicante)–Montealegre del Castillo (Albacete)–Yecla (Murcia):

desde época andalusí hasta nuestros días"[1], tuve la oportunidad de conocer y trabajar directamente con los restos epigráficos, o grafitis,[2] en lengua árabe que se encuentran en el castillo de la Atalaya y en la iglesia de Sta. María, ambos en la población de Villena (provincia de Alicante).

El presente trabajo es fruto del trabajo de campo realizado aquellos días,[3] en el que me propongo ofrecer el estudio de todos los grafitis árabes existentes en el castillo de la Atalaya, además de la propuesta de una probable inscripción incisa encontrada en una de las ventanas de subida al campanario de

[1] Aunque el trabajo de investigación citado permanece inédito, de éste han surgido varios estudios, como: A. CONSTÁN-NAVA, "Toponimia rural desde época andalusí hasta nuestros días: Villena (Alicante) –Montealegre del Castillo (Albacete) –Yecla (Murcia)", en *Revista Villena 2009*, Villena: Ayuntamiento de Villena. Concejalía de Cultura, 2009, pp. 221-231; A. CONSTÁN-NAVA, "Huellas lingüísticas de época andalusí en la geografía actual de Villena y comarca" en *Actas del Congreso 1244-2019: La frontera que une. 775 Aniversario de la frontera entre los reinos de Valencia y Murcia* (en prensa); y la comunicación "Toponimia e inscripciones andalusíes en el Alto Vinalopó: la comarca de Villena" presentada en el IV Simposio Internacional New Researchers and New Research in Arabic and Islamic Studies celebrado en la Sede Universitaria de La Nucía (Alicante) los días 28 y 29 de septiembre de 2018.

[2] I. BEJARANO ESCANILLA, "Las inscripciones árabes de la Cueva de la Camareta", *Antigüedad cristiana (Murcia)*, X, 1993, pp. 323-378: "*La presencia de graffiti en el mundo islámico no resulta desconocida.*" Para un mejor conocimiento acerca de las inscripciones en el mundo islámico y, particularmente, en Al-Andalus, véase la bibliografía que cita la autora: Y.D. NEVO, «Sde Boqer and the Central Negev. 7th.- 8th. Century AD.», *3rd Intemational Colloquium: from Jahiliyya to Islam*. Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén, 1985; J. OLIVER ASÍN, *Repertoire chronologique d'epigraphie arabe*. El Cairo, 1954-1964, vols. 14, 15 y 16; É. LEVI-PROVENÇAL, *Inscriptions arabes d'Espagne*. París-Leiden 1931; C. BARCELÓ, «Los epígrafes árabes de Guardamar», *La Rabita califal de las dunas de Guardamar*. Alicante 1989, pp. 183-197; J. CAMPARDOU- H. BASSET, «Graffiti de Chellah», *Hesperis* 1 (1921) pp. 87-90; A. GONZÁLEZ BLANCO et al., «La cueva de la Camareta (Agramón-Albacete) Eremitorio cristiano». *Congreso de Historia de Albacete 8-11 de Diciembre de 1983*. Albacete, 1984, pp. 332-340; y L. TORRES BALBÁS, «Rabitas hispanomusulmanas», *al-Andalus 13 (1948),* pp. 475-491.

[3] En su día, solicité permiso para poder realizar este trabajo de campo en el castillo a la entonces directora del Museo Arqueológico de Villena, así como a los párrocos de la iglesia de Santiago y de la iglesia de Santa María para poder realizar las debidas prospecciones en las torres de subida a ambos campanarios. Sirva este espacio de agradecimiento por su amabilidad y disposición.

la iglesia de Santa María (antiguo emplazamiento de la mezquita en época islámica)[4] de la misma ciudad. Presentamos un estudio de carácter eminentemente descriptivo, cuyo objetivo principal es el de mostrar la reconstrucción del texto de las inscripciones: su posible transcripción, lectura y traducción, así como exponer cuantos detalles y comentarios sean necesarios para una mejor comprensión de estos.

Las inscripciones en lengua árabe son escasas. Tal y como se analizarán, se han localizado un total de once incisiones. Todas ellas se encuentran en las paredes que flanquean las escaleras de subida desde la planta baja al primer piso de la Torre del Homenaje del castillo de la Atalaya. Algunas de estas inscripciones están borradas o en bastante mal estado debido al desgaste o pérdida de enlucido. De aquí que el material de trabajo se limite exclusivamente a los calcos que yo mismo realicé[5].

I.a Villena, enclave musulmán en la historia de Al-Andalus

I.a.1. El origen y topónimo del lugar

El emplazamiento de esta ciudad, situado a las faldas de la sierra de la Villa, controla el paso entre dos valles, lo que convierte este enclave en punto estratégico de control en la zona. Por otro lado, su situación en el interior de la zona levantina, pero relativamente cerca del mar, contribuye a que

[4] Tan solo encontré una posible inscripción epigráfica que describo en el grafiti 12 del presente estudio.

[5] Antes de realizar el trabajo de campo, se me facilitaron algunas fichas de inventariado de los grafitis con algunos calcos de estos. Sin embargo, las reproducciones que aquí aparecen están cogidas a partir de mis propios calcos realizados durante el trabajo de campo, ya que los realizados por mi mano me brindan más detalles para una mejor interpretación de los grafitis. Además, he añadido otras inscripciones que descubrí y que desconozco si se han catalogado con posterioridad, pues los resultados del trabajo que publico en esta ocasión se facilitaron en 2009 a la entonces directora del museo, trabajo que no ha sido referenciado en su tesis doctoral defendida en la UA en 2015 L. HERNÁNDEZ ALCARAZ, *Grafitis medievales y postmedievales de Villena (Alicante). Documentos gráficos de la Historia*, Tesis Doctoral inédita leída en la Universidad de Alicante, 2015, recuperada del repositorio de la Universidad de Alicante, https://rua.ua.es/dspace/) y que cito aquí para conocer los correspondientes códigos de catalogación de aquellos grafitis que lo tengan.

sea un lugar idóneo para el paso humano, siendo lugar de encuentro entre lo que viene del interior peninsular y al revés, para aquello que se quiera introducir hacia el interior desde el mar. Cuando los árabes conquistan la península Ibérica lo hacían mediante sometimiento violento o capitulación pacífica. Villena[6] pertenecía a la Cora de Tudmīr, zona que fue sometida al poder árabe mediante capitulación amistosa. En esta demarcación se nombran las siete ciudades[7] más importantes del territorio que comprende la dominación del visigodo Teodomiro.

Según la versión de al-'Uḏrī: Laqant, Lūrqa, Balantala, Mūla, Iyih, Ilš y Ūryūla; la versión de al-Ḍabbī apunta Laqant, Lūrqa, Balantala, Mūla, Iyya, Bqsra, Ūrīwālā; y la versión de al-Ḥimyarī: Laqant, Lūrqa, Balantala, Mūla, Alluh, Balāna, Ūrīwala.[8] De las tres versiones sólo la de al-

[6] Es probable que Ad Turres fuese su nombre en época romana (M. J. RUBIERA MATA, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Ed. Universidad de Alicante, 1985), étimo que podría derivar del obvio latinismo cuyo significado es 'torre'. Sin embargo, se mantiene también que una gran parte de topónimos latinos no se corresponden a étimos del latín sino a los ya existentes ibéricos, romanizados tras la conquista romana de Hispania. De esta manera, es posible que Ad Turres fuese un término vasco-íbero proveniente de *iturre*, 'fuente' (*ibidem*, pp. 24-25). Baste decir que la riqueza acuífera de la zona puede venir a demostrar que Villena fuese conocida como Iturre y, tras ser latinizada, quedara como Turres, en asimilación al étimo romano. Hoy en día queda un paraje en Villena que recibe el nombre de Las Fuentes.

[7] Entiéndase ciudad como asentamiento humano más importante de una zona con más habitantes que cualquier otro poblamiento en kilómetros a la redonda.

[8] F. FRANCO-SÁNCHEZ, "El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico", *eHumanista/IVITRA*. SAIS n. 2. "El Tratado de Orihuela (94 H./713 e.C.) y la formación de Tudmīr تدمير". Alfonso Carmona González & Francisco Franco-Sánchez, eds., Santa Bárbara, ed. University of California-Santa Bárbara (Series Arabic and Islamic Studies, n. 2), n. 5, 2014, pp. 312-348, especialmente, el cuadro p. 341; id., "Análisis de las dos líneas de transmisión del tratado de Tudmīr (94 H./713 e.C.)", *Anaquel de Estudios Árabes*, Madrid, ed. Universidad Complutense de Madrid, n. 27, 2016, pp. 63-79; C. MAZZOLI-GUINTARD, "Le pacte de Tudmīr dans l'œuvre géo-graphique d'al-Ḥimyarī: la mémoire de la conquête et de la paix", en *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Luis A. García Moreno; Esther Sánchez Medina; Lidia Fernández Fonfría (eds.), Madrid: Real Academia de la Historia, 2015, p. 405-423; M. J. RUBIERA MATA, *Ibidem*. Cfr. J. M. SOLER GARCÍA, *Historia de Villena. Desde la Prehistoria hasta el siglo XVIII*. Villena: Ayuntamiento de Villena/Fundación José María Soler, 2006, p. 34.

Ḥimyarī nombra Villena, pero en la de al-Ḍabbī también, y tiene que ver en la concordancia entre Balāna-Bqsra, donde Bqsra responde a Vigarra-Bogarra. Ya el término Bqsra aparece en al-'Udri, no como ciudad de la Cora sino como *iqlīm*, nombre que aparece dos veces, uno refiriéndose a Begastro y otra sin especificar, aunque según algunas versiones, se identifica con el Bogarra de Albacete, es decir, el Bogarra de Caudete en el valle de Villena.[9] Sin embargo, otras opiniones defienden que Balantala podría referirse a Villena[10]. En este caso, la pregunta es porqué al-Ḥimyarī cita ambas, Balantala y Balāna, si se aceptase que tanto Balantala como Balāna[11] hacen referencia a Villena. Por lo que se habría de descartar que la ciudad nombrada como Balantala haga referencia a Villena. Resta, pues, la mención de al-Ḥimyarī que marcaría, sin duda, a Villena como una de las siete ciudades que comprenderían el territorio dominado por el noble visigodo Teodomiro justo antes de su pacto con los musulmanes. Sin embargo, A. Carmona[12] dice al hablar del número de las ciudades que compusieron dicho pacto, dice que "el que haya razones para admitir la presencia del nombre de Villena en una de las versiones del Pacto, no indica forzosamente que dicha población fuera una de las acogidas a ese tratado."[13] Al sumar Villena entre las ciudades del pacto haría que el resultado fuera superior a siete. Además, hay que tener en cuenta las hipótesis de M. J. Rubiera, apoyándose en la versión de Lévi-Provençal, que ve en el texto de al-Ḥimyarī el topónimo Billāna, a pesar de que A. Carmona no ve en ninguno de los dos manuscritos empleados por Iḥsān 'Abbās[14] la palabra

[9] *Ibidem*, pp. 33-34.

[10] J. M. SOLER GARCÍA, *Villena. Prehistoria-historia-monumento*s, Villena: Ayuntamiento de Villena/Fundación Cajamurcia, 2002, p. 102; id. *Historia de Villena... op. cit.* P. 34-36.

[11] A. CARMONA, "Yakka, Ğumalla, Bilyāna", *Yakka, Revista de Estudios Yeclanos*, 3, Yecla, ed. Ayuntamiento de Yecla, 1991, p. 15.

[12] A. CARMONA, "Recorrido por la geografía histórica de Murcia", *Guía islámica de la región de Murcia*, 1990, pp. 13-27, especialmente pp. 25-26.

[13] A. CARMONA, "Yakka, Ğumalla, Bilyāna"..., *op. cit.*, p. 15-16.

[14] *Ibidem*, p. 15, cita: "Ar-Rawḍ al-Mi´ṭār", edición I. 'Abbās, Beyrut, 1975, p. 131.

Billāna y recuerda que "dicho topónimo no coincide con la ortografía con la que el nombre de Villena aparece escrito en árabe a partir, al menos, del siglo XI: Bilyāna."[15]

I.a.2. Los dos castillos de Villena: el omeya de Salvatierra y el almohade de La Atalaya

En cuanto a las fortificaciones habidas en este enclave, tras varios siglos de abandono de la zona,[16] la sierra de San Cristóbal "se vuelve a ocupar con un castillo y un poblado, construyéndose en época califal, a finales del siglo X o comienzos del siglo XI, sobre los restos seguramente ya inexistentes de las viviendas del poblado iberorromano."[17] Así, el castillo de Salvatierra sería de origen califal, "siendo uno de los pocos yacimientos que tiene una continuidad ininterrumpida en todo el período musulmán."[18] Es, en consecuencia, una torre más dentro del sistema de control propio típico del sistema de fortificaciones del periodo omeya, sistema formado por torres de defensa en altura, que integraban sistema único, al estar enlazadas con castillos (generalmente también en altura) y con ciudades.

---

[15] *Ibidem*, p. 15. Véase, además, cómo resume la defensa de esta hipótesis por M. J. Rubiera para con la lectura del nombre.

[16] Sobre la tesis que habla de este abandono, hay voces que defienden que no existía tal y que "en época musulmana La Mancha no fue un desierto deshabitado, aunque indudablemente no tuvo grandes metrópolis que por otro lado no fueron tampoco la regla general en Al-Andalus. Dejando aparte la numerosa nómina de poblaciones mencionadas en fuentes árabes, basamos nuestra teoría en la importante función vial que las tierras manchegas tuvieron en la edad media musulmana, no sólo como caminos comerciales sino militares, lo cual trae aparejado la existencia de abundantes aguadas y una importante infraestructura de fortalezas militares […] como generadora de poblamiento." M. J. RUBIERA MATA, "Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena", *Congreso de Historia del Señorío de Villena*, Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 1987, p. 357. Cfr. F. FRANCO-SÁNCHEZ, *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.

[17] F. E. TENDERO FERNÁNDEZ, "El periodo musulmán. Del califato de Córdoba hasta la reconquista cristiana", en *Salvatierra de Villena. Arqueología e historia en la sierra de San Cristobal*, F. E. Tendero Fernández (coord.), Villena: Ayuntamiento de Villena/Museo Arqueológico de Villena, 2015, 234.

[18] *Ibidem*.

Este sistema defensivo se desarticula a partir del s. XI, en el período de los reinos de taifas. A mediados del siglo XII comienza a destacar la nueva población que nace más abajo, a las faldas de la sierra de la Villena y entorno a una nueva fortificación de época almohade, el castillo de la Atalaya:

A finales del siglo XII se produce un aumento considerable de asentamientos, básicamente poblados fortificados, que se sitúan en zonas más bajas y cercanas a los lugares de producción agrícola, al contrario que ocurría en el periodo anterior. Salvatierra sigue existiendo, pero a partir de ahora comienza a perder importancia como núcleo urbano ante la fundación de *Bilyana* (Villena), con su fortaleza de la Atalaya. Esto hace que a partir de este momento dependa administrativamente de ella, que pasa a ser cabeza de la comarca (*iqlim*) hasta la conquista cristiana.[19]

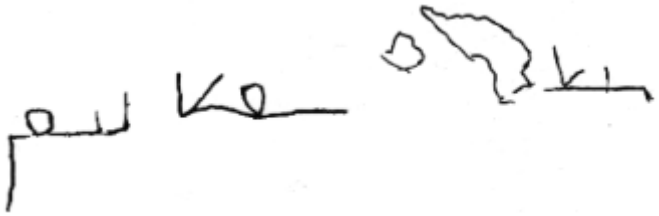
Villena pasaría a manos cristianas aragonesas en 1240, después de dos intentos previos infructuosos. Al tercero, "la aljama de Villena mandó emisarios para pactar personalmente con el rey Jaime I su rendición", una entrega pactada que "arrastró a las demás poblaciones de las que era cabeza de comarca (*iqlim*)"[20] y cuya toma aparece reflejada en el *Llibre dels Feits* del rey Jaume I de Aragón.

[19] *Ibidem*, p. 235.

[20] *Ibidem*, p. 246. Para un marco histórico más detallado, cfr. J. M. SOLER GARCÍA, *Villena. Prehistoria…, op. cit.,* pp. 31-50; F. FRANCO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*; P. GUICHARD, "Los castillos musulmanes del norte de la provincia de Alicante". *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*. N. 1 (1982). ISSN 0212-2480, pp. 29-46; y la extensa bibliografía de R. AZUAR RUIZ, hasta su última monografía, *Castillos, ciudades y campesinos en el Sharq al-Andalus: Siglos II-VII HG/VIII-XIII DC*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2016.

II. CORPUS EPIGRÁFICO

II.a. Grafiti 1



Datación: Siglos XI-XIII[21]

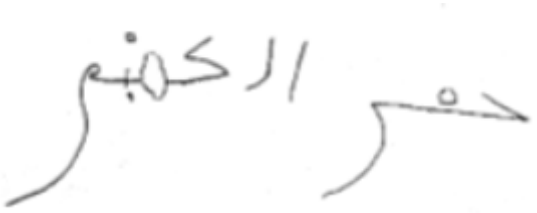
Tipo de letra: Se asemeja a la caligrafía cúfica más cuadrada.

Comentario: Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, realizada a menos de un metro de la entrada de las escaleras, en el lado izquierdo del primer tramo de la escalera, de trazos apenas perceptibles y de difícil interpretación.

Propuesta de interpretación: Una mala escritura de عليكم [السلام] /[al-salām] ‘alāy-kum/, saludo que significa literalmente “La paz sea sobre vosotros”.

[السلام]علا يكم

II.b. Grafiti 2



Datación: Siglos XI-XIII[22]

Tipo de letra: Parecida a las formas cúficas, pero con cierta tendencia a estilo cursivo.

[21] CA 84 (cfr. L. HERNÁNDEZ, *Ibidem*, p. 377).

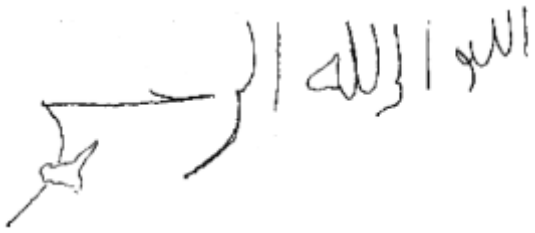
[22] CA 86 (*ibidem*, p. 379).

Comentario: Inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido de yeso en el lado izquierdo del primer tramo de la escalera, de trazo medianamente claro que se encuentra debajo del grafiti de un barco de cronología posterior al propio grafiti árabe. Está incompleto y carece de vocalización, apreciándose lo que podría ser un punto diacrítico de la ي.

Propuesta de interpretación: Probablemente, sea parte de la *basmala* /[al-Ra]ḥ[ā]n al-Raḥīm/ "El Clemente, el Misericordioso".

[الر]ح[مٰ]ن الرحيم

II.c. Grafiti 3



Datación: Siglos XI-XIII[23]

Tipo de letra: Parecida a las formas cúficas, pero con cierta tendencia a estilo cursivo.

Comentario: Inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido de yeso en el lado izquierdo del primer tramo de la escalera, situada de manera horizontal al suelo, a unos 50 cms de este y menos de 2 metros del final de este tramo de escalera. Se trata de una inscripción incisa de trazo bastante claro.

Propuesta de interpretación: Claramente, nos encontramos ante la *šahāda* o profesión de fe islámica, con un añadido a esta (*al-Raḥmān*) quedando de la siguiente manera: /[Lā] illāha ilā Allāh al-Raḥmān/ "[No hay] más dios que Allāh, el Clemente".

[ا]لله الرح[مٰ]ن[لا] إله إلّى [24]

[23] CA 85 (*ibidem*, p. 378).

II.d. Grafiti 4

Datación: Siglos XI-XII[25]

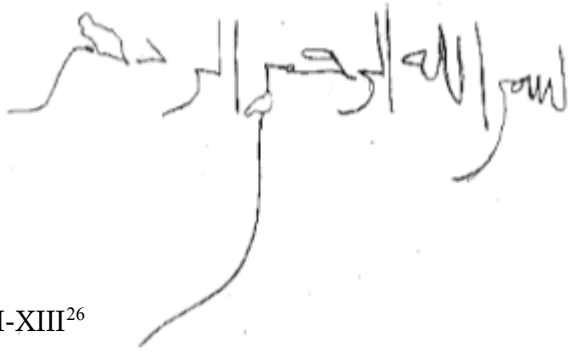
Tipo de letra: Parecida a las formas cúficas, pero con cierta tendencia a estilo cursivo.

Comentario: Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo bastante claro, situada a escaso metro y medio antes del final del primer tramo de la escalera que sube de la planta baja al primer piso del castillo (lado derecho del primer tramo de escaleras, escalón 16º). Es la primera línea (junto a las inscripciones 5, 6 y 7) de una serie de inscripciones que se presentan a modo de líneas y que, por el tipo de trazo de cada línea, pertenecen a distintas manos.

Propuesta de interpretación: Se trata de la *basmala:* /Bismi-l-Lāh / "En el nombre de Dios".

بسم الله

II.e. Grafiti 5



Datación: Siglos XI-XIII[26]

Tipo de letra: Parecida a las formas cúficas, pero con clara tendencia estilo cursivo.

---

[24] Está escrito إلى en vez de الّا.

[25] CA 1.1 (*ibidem*, p. 264).

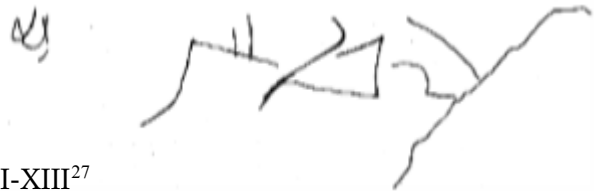
[26] CA 1.2 (*ibidem*, p. 265).

Comentario: Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo bastante claro, situada a escaso metro y medio antes del final del primer tramo derecho de la escalera que sube de la planta baja al primer piso del castillo (lado derecho del primer tramo de escaleras, escalón 16º). Es la segunda línea (junto a las inscripciones 4, 6 y 7) de una serie de inscripciones que se presentan a modo de líneas.

Propuesta de interpretación: Se trata de la *basmala*: /Bismi-l-Lāh al-Raḥmān al-Raḥ[ī]m/ "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso".

بسم الله الرحمٰن الرح[يـ]م

II.f. Grafiti 6



Datación: Siglos XI-XIII[27]

Tipo de letra: Parecida a las formas cúficas más cuadradas.

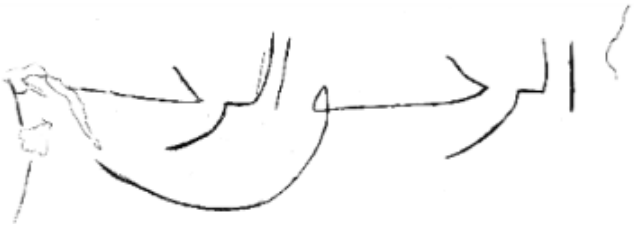
Comentario: Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo irregular y difícil de interpretar debido a un deslucido o rotura de la propia pared. Está situada a escaso metro y medio antes del final del primer tramo derecho de la escalera que sube de la planta baja al primer piso del castillo (lado derecho del primer tramo de escaleras, escalón 16º). Es la tercera línea (junto a las inscripciones 4, 5 y 7).

Propuesta de interpretación: Nombres de Dios según el Corán, que no se puede asegurar que estén extraídos de la *basmala*, sino que están escritos aleatoriamente: /[al-Ra]ḥ[mā]n/ "El Clemente" y /Allāh/ "Dios".

[الر]ح[مٰ]ن الله

[27] Sin catalogar.

II.g. Grafiti 7



Datación: Siglos XI-XIII[28]

Tipo de letra: De estilo cúfico andalusí.

Comentario: Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo bastante claro, situada a escaso metro y medio antes del final del primer tramo derecho de la escalera que sube de la planta baja al primer piso del castillo (lado derecho del primer tramo de escaleras, escalón 16º). Es la cuarta línea (junto a las inscripciones 4, 6 y 7) de una serie de inscripciones que se presentan a modo de líneas.

Propuesta de interpretación: Parte de la *basmala*: /[Bismi-l-Lāh] al-Raḥ[mā]n al-Raḥ[ī]m/ "[En el nombre de Dios,] el Clemente, el Misericordioso".

[بسم الله] الرح[مٰ]ن الرح[ي]م

II.h. Grafiti 8

Datación: Siglos XI-XIII[29]

Tipo de letra: De estilo cúfico, tendente a caligrafía cursiva.

Comentario: Inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo claro, situada a metro y medio del

[28] CA 1.3 (cfr. L. HERNÁNDEZ, *Ibidem*, p. 266).

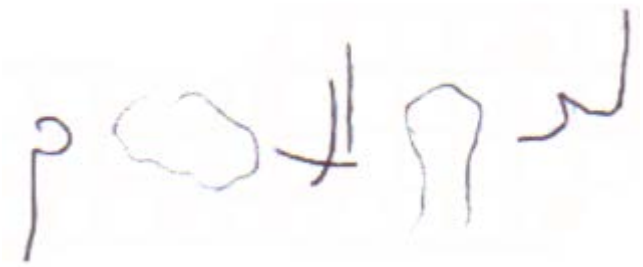
[29] CA 8 (*ibidem*, p. 277).

suelo, de manera horizontal, en el lado izquierdo del segundo tramo de la escalera. El punto que se observa en el calco reflejado en la imagen no pertenece a ningún punto diacrítico de la propia palabra.

Propuesta de interpretación: Es el comienzo de la *basmala*: /Bismi [-l-lāh al-Raḥmān al-Raḥīm]/ "En el nombre [de Dios, el Clemente, el Misericordioso]".

بسم [الله الرحمٰن الرحيم]

II.i. Grafiti 9



Datación: Siglos XI-XIII[30]

Tipo de letra: Imprecisa, se asemeja a la escritura cúfica.

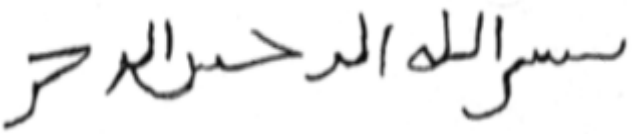
Comentario: Al lado del grafiti 8, a unos 10 centímetros de distancia, se localiza esta inscripción epigráfica apenas visible (en el lado izquierdo del segundo tramo de la escalera). Se ha perdido en parte, por lo que se hace difícil su interpretación, adivinándose palabras inconexas.

Propuesta de interpretación: Es probable que sea parte de la *šahāda*: /al-Ra[ḥmān] al-[Raḥī]m/ "El Clemente, el Misericordioso".

ا[لر][حمٰن] ال[رحي]م

[30] Sin catalogar.

II.j. Grafiti 10



Datación: Siglos XI-XIII[31]

Tipo de letra: Se acerca al estilo cúfico.

Comentario: A medio camino del segundo tramo de la escalera que sube de la planta baja al primer piso, encontramos esta inscripción. Se trata de una inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo bastante claro, que corresponde con la *basmala*.

Propuesta de interpretación: Nos encontramos ante la *basmala*: /Bismi-l-Lāh al-Raḥ[mā]n al-Raḥ[ī]m/ "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso".

بسم الله الرح[مٰ]ن الرح[يـ]م

II.k. Grafiti 11

Datación: Siglos XI-XIII[32]

Tipo de letra: Imprecisa, se asemeja al estilo cúfico.

Comentario: Inscripción epigráfica grabada sobre soporte enlucido en yeso, de trazo irregular y apenas perceptible. Localizada en el segundo tramo derecho de la escalera, a la derecha de una incisión en forma de estrella de cinco puntas.

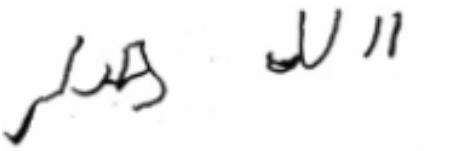
Propuesta de interpretación: Es el comienzo de la *basmala*: /Bismi-l-Lāh/ "En el nombre de Dios"

بسم الله

[31] CA 10 (cfr. L. HERNÁNDEZ, *Ibidem*, p. 279).

[32] Sin catalogar.

II.l. Grafiti 12



Situación: Iglesia de Santa María

Datación: Siglos XII-XV[33]

Tipo de letra: Imprecisa, se acerca al estilo cúfico.

Comentario: Situada en la segunda ventana de la torre del campanario de la iglesia, se trata de una inscripción incisa muy deteriorada y apenas perceptible.

Propuesta de interpretación: Parte de la *šahāda* y lo que parece el principio añadido de unos de los nombres de Dios contenidos en la *basmala*, probablemente *al-Raḥmān*: /[lā ilāha] illā llāh [a]l-R[aḥmān]/ "[No hay dios [sino Allāh], el Cle[mente]".

الى [لا إله] [حمٰن] [ا]لر الله [34]

III. CONCLUSIONES

No aparece ninguna referencia cronológica ni elemento absoluto o relativo de datación en las diferentes inscripciones. La propuesta de mantener los grafitis entre los siglos XI-XIII parece la más acertada si bien se podría proponer que aquellos grafitis que se acercan más a formas cuadradas o cúficas serían anteriores al siglo XII, mientras que aquellas inscripciones tendentes a una forma más cursiva es probable que hayan sido realizadas con posterioridad al siglo XII.[35]

Las grafías presentan diferentes tipologías y, dado el amplio espectro temporal en el que se datan, nos encontramos ante grafitis realizados por distintas manos. Tampoco podemos

[33] Sin catalogar.

[34] Vide nota 24.

[35] Cfr. I. BEJARANO, "Las inscripciones árabes…*", op. cit., p. 327-328.*

hablar de autores que sigan una perfecta caligrafía árabe[36], sino de personas que han sido instruidas de mejor o peor manera en el conocimiento de la lengua árabe y graban con su propia mano, incluso copiando de otros modelos epigráficos.

Son incisos epigráficos que se presentan descontextualizados y en ninguno de ellos aparecen nombres propios. La imposibilidad de comparar estas caligrafías con otras de la época propuesta obliga al anonimato de estas. Hay que tener en cuenta que escribir en una superficie dura[37] realizando una incisión con cualquier objeto punzante, también limita el trazo que se busca hacer por lo que la caligrafía resultante suele ser irregular en la mayoría de los casos. Ninguna inscripción presenta signos de vocalización ni puntos diacríticos quizás a excepción del grafiti 2. Si bien es verdad que el tipo de soporte hace que sea difícil trazar formas redondeadas, la forma de los grafitis nos recuerda más a un intento de caligrafía de tipo cúfico andalusí.[38]

Las inscripciones se limitan en su mayoría a la *basmala* o *tasmiyya*, –la fórmula de invocación a la divinidad con que comienza la primera azora del Corán[39]–, y a la *šahāda* o parte de esta –la profesión de fe, pilar del islam–. Tienen un carácter exclusivamente religioso, se podría aventurar la hipótesis de que son inscripciones con un fuerte carácter profiláctico o de protección, muy acorde con la espiritualidad dada en enclaves defensivos. [40]

---

[36] Sobre la caligrafía árabe (ciencia de la escritura o *'ilm al-jaṭṭ*) véase: Y. H. SAFADI, *Islamic Calligraphy*, London, Thames and Hudson, 1978; y, más reciente, el espléndido trabajo de J. M. PUERTA VÍLCHEZ, *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, UE, ed. Edilux, 2007.

[37] En unas ocasiones, la superficie es la propia piedra; en otras, es el yeso que enluce la pared.

[38] I. BEJARANO, *Op. cit.*, p. 327, respecto de la caligrafía cúfica: "Tan sólo algunos escribanos especializados tenían conocimiento y cuyo uso casi exclusivo estuvo destinado a la escritura de ejemplares del Corán y monumentos epigráficos", y cita a M. OCAÑA JIMÉNEZ, *El cúfico hispano y su evolución*, IHAC, Madrid, 1970 y Y. H. Safady, *Op. cit.*

[39] La *basmala* dice: بسم الله الرحمن الرحيم *Bismi-l-Lāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, que se suele traducir como "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso".

[40] VV.AA., *La rábita en el islam. Estudios interdisplinares. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, M. de Epalza y F. Franco (eds.), Sant Carles de la Ràpita-Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita-Universitat d'Alacant, 2004.

Esta religiosidad que trata de afirmar la fe religiosa, unido al lugar en el que se encuentran las inscripciones (las escaleras de subida de la planta baja al primer piso de la Torre del Homenaje, es decir, un lugar de paso), me hace desechar la idea de que estas inscripciones se realizarán más allá del año 1240, cuando ya la ciudad ya ha caído en manos cristianas, momento en el que se supone dejan de estar los soldados musulmanes en el castillo y pasa a depender de la soldadesca cristiana. Por un lado, al ser un lugar de paso (escaleras) y la ubicación de modo aleatorio de las inscripciones hablan sin duda de soldados acantonados que intentan reafirmar su fe. No es lugar de oración, pero posiblemente se pueda hablar de soldados haciendo el *ribāṭ*[41], sobre todo, en esta última época de la ciudad a manos de los musulmanes cuando la amenaza cristiana era mucho más fuerte.

[41] Además de la obra citada en nota 40, cfr. F. FRANCO-SÁNCHEZ, "Almonastires y rábitas: espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad. Espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real", en *Culturas en al-Andalus*, Roldán Castro, F. (Ed.). Culturas de Al-Andalus. Sevilla: Universidad de Sevilla; Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2015, pp. 39-74; id. "El *ǧihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual". *Mirabilia, 10* (2010). La Edad Media y las Cruzadas, A. Blasco Vallés y Ricardo da Costa (coord.). Vitória (Brasil): Universitade do Spiritu Santo/Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 21-44; y A. CONSTÁN-NAVA, "Ficción cultural y política al servicio de la resistencia cultural mudéjar: La obra de Ibn al-Ṣabbāḥ (s. xv)", en *Islam i Cristiandat. Civilitzacions al món medieval*, M. Elisa Varela y Gerardo Boto (eds.), Girona: Universitat de Girona-Documenta Universitaria, 2013, pp. 193-222.

BIBLIOGRAFÍA

AZUAR RUIZ, R., *Castillos, ciudades y campesinos en el Sharq al-Andalus: Siglos II-VII HG/VIII-XIII DC*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2016.

BARCELÓ, Carmen, "Los epígrafes árabes de Guardamar", *La Rabita califal de las dunas de Guardamar*. Alicante 1989, pp. 183-197.

BEJARANO ESCANILLA, Ingrid, "Las inscripciones árabes de la Cueva de la Camareta", *Antigüedad cristiana* (Murcia), X, 1993, pp. 323-378.

BRITO DÍAZ, C., "El cálamo de Alá: caligrafías del arcano en la metaescritura del Corán", *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, La Laguna, ed. Universidad de La Laguna, nº 17, 1999, pp. 193-204.

CAMPARDOU, J. y BASSET, H., "Graffiti de Chellah", *Hesperis 1* (1921) pp. 87-90.

CARMONA, A., "Yakka, Ǧumalla, Bilyāna", *Yakka, Revista de Estudios Yeclanos*, 3, Yecla, ed. Ayuntamiento de Yecla, 1991.

------ "Recorrido por la geografía histórica de Murcia", *Guía islámica de la región de Murcia*, 1990, pp. 13-27.

CONSTÁN-NAVA, Antonio,"Huellas lingüísticas de época andalusí en la geografía actual de Villena y comarca" en *1244-2019: La frontera que une. 775 Aniversario de la frontera entre los reinos de Valencia y Murcia* (en prensa).

------- "Ficción cultural y política al servicio de la resistencia cultural mudéjar: La obra de Ibn al-Ṣabbāḥ (s. XV)", en *Islam i Cristiandat. Civilitzacions al món medieval*, M. Elisa Varela y Gerardo Boto (eds), Girona: Universitat de Girona-Documenta Universitaria, 2013, pp. 193-222.

------- "Toponimia rural desde época andalusí hasta nuestros días: Villena (Alicante)–Montealegre del Castillo (Albacete)–Yecla (Murcia)" en Revista Villena 2009, Villena: M. I. Ayuntamiento de Villena. Concejalía de Cultura, 2009, pp. 221-231.

CORÁN, D. Masson (intr., trad. fra., not.), Bibliothèque de la Pléiade, París: ed. Gallimard, 1967.

------- J. Cortés (intr., trad. esp. not.), Barcelona: ed. Herder, 1999.

DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, Libraire du Liban, 1991, 2 vols.

FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, "Análisis de las dos líneas de transmisión del tratado de Tudmīr (94 H./713 e.C.)", *Anaquel de Estudios Árabes*, Madrid, ed. Universidad Complutense de Madrid, n. 27, 2016, pp. 63-79.

------- "Almonastires y rábitas: espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad. Espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real", en *Culturas en al-Andalus*, Roldán Castro, F. (Ed.). Culturas de Al-Andalus. Sevilla: Universidad de Sevilla; Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2015, pp. 39-74.

------- "El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico", *e Humanista/IVITRA*. SAIS n. 2. "El Tratado de Orihuela (94 H./713 e.C.) y la formación de Tudmīr تدمير". Alfonso Carmona González & Francisco Franco-Sánchez, eds., Santa Bárbara, ed. University of California-Santa Bárbara (Series Arabic and Islamic Studies, n. 2), n. 5, 2014, pp. 312-348.

------- "El ğihād y su sustituto el ribāṭ en el Islam tradicional: evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual". *Mirabilia. La Edad Media y las Cruzadas*, 10 (2010), A. Blasco Vallés y Ricardo da Costa (coord.). Vitôria (Brasil): Universitade do Spiritu Santo/Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 21-44.

------- *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.

GÓMEZ AYLLÓN, Elisa Encarnación, *Inscripciones árabes de Toledo: época islámica*, Tesis Doctoral inédita presentada en la Universidad Complutense de Madrid, 2006.

GONZÁLEZ BLANCO A. et al., "La cueva de la Camareta (Agramón-Albacete) Eremitorio cristiano", *Congreso de Historia de Albacete 8-11 de Diciembre de 1983*. Albacete, 1984, pp. 332-340.

GUICHARD, Pierre. "Los castillos musulmanes del norte de la provincia de Alicante". *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*. N. 1 (1982). ISSN 0212-2480, pp. 29-46.

HERNÁNDEZ ALCARAZ, Laura, *Grafitis medievales y postmedievales de Villena (Alicante). Documentos gráficos de la Historia*, Tesis Doctoral inédita leída en la Universidad de Alicante, 2015, en https://rua.ua.es/dspace/.

KAZIMIRSKI, A. de B., *Dictionnaire arabe-Français*, Beirut, Librairie du Liban, 1944.

LAFUENTE ALCÁNTARA, E., *Inscripciones árabes de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2000.

LEVI-PROVENÇAL, Évariste, *Inscriptions arabes d'Espagne*. París-Leiden 1931.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. A., *Epigrafía árabe*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2007.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. A., "Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí", *Arqueología y territorio medieval*, nº 4, 1997, pp. 127-162.

MAZZOLI-GUINTARD, Christine, "Le pacte de Tudmīr dans l'œuvre géo-graphique d'al-Ḥimyarī: la mémoire de la conquête et de la paix", en *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Luis A. García Moreno; Esther Sánchez Medina; Lidia Fernández Fonfría (eds.), Madrid: Real Academia de la Historia, 2015, p. 405-423.

NEVO, Y. D., "Sde Boqer and the Central Negev. 7th.-8th. Century AD.", *3rd International Colloquium: from Jahiliyya to Islam*. Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén, 1985.

OCAÑA JIMÉNEZ, M., *El cúfico hispano y su evolución*, IHAC, Madrid, 1970.

OLIVER ASIN, J., Repertoire chronologique d'epigraphie arabe. El Cairo, 1954-1964, vols. 14, 15 y 16.

PUERTA VÍLCHEZ, José María, *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, UE, ed. Edi-lux, 2007.

RUBIERA MATA, Mª Jesús, "Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena", *Congreso de Historia del Señorío de Villena*, Albacete, 1987, pp. 357-360.

------- *Villena en las calzadas romana y árabe*, Ed. Universidad de Alicante, 1985.

SAFADI, Y. H., *Islamic Calligraphy*, London, Thames and Hudson, 1978.

SOLER GARCÍA, J. M., *Historia de Villena. Desde la Prehistoria hasta el siglo XVIII*. Villena: Ayunt. De Villena/Fundación José María Soler, 2006.

------- *Villena. Prehistoria-historia-monumento*s, Villena: Ayuntamiento de Villena/Fundación Cajamurcia, 2002.

TENDERO FERNÁNDEZ, Fernando E., "El periodo musulmán. Del califato de Córdoba hasta la reconquista cristiana", en *Salvatierra de Villena. Arqueología e historia en la sierra de San Cristobal*, F. E. Tendero Fernández (coord.), Villena: Ayuntamiento de Villena/Museo Arqueológico de Villena, 2015, 234.

TORRES BALBÁS, L., "Rabitas hispanomusulmanas", *Al-Andalus* 13 (1948), pp. 475-491.

VV.AA., *La rábita en el islam. Estudios interdisplinares. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, M. de Epalza y F. Franco (eds.), Sant Carles de la Ràpita-Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita-Universitat d'Alacant, 2004.

Fecha de recepción: 03/10/2019
Fecha de aceptación: 26/10/2019

LOS ORÍGENES DEL TEATRO EN EGIPTO

Hany EL ERIAN EL BASSAL
Universidad de Alicante
omarhanyisma@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se pretende ahondar en las raíces teatrales egipcias, haciendo hincapié en el origen colectivo del mismo, mediante el análisis de reuniones populares que fueron fraguando poco a poco un ambiente propicio para el desarrollo del teatro moderno. Nos acercaremos a *al-sāmir* (la tertulia nocturna), a figuras como *al-rāwī al-maddāḥ, al-muqallid y al-hakawātī* (el narrador) y *al-Araŷūz* (el guiñol). Abordamos los primeros intentos teatrales en su forma europea en el siglo XVIII con aquellos grupos llamados *al-Muḥabbāẓīn,* que fueron citados por viajeros europeos como E.W. Lane Niebuhr, Niebuhr y Bolzoni. Seguimos con el teatro durante la ocupación francesa de Egipto entre (1798-1801) para llegar al siglo XIX, en el que desarrollarán su trabajo los pioneros del teatro árabe y egipcio moderno: Mārūn al-Naqqaš, el Sheyj Abū Jalīl al-Qabbānī y, sobre todo, el egipcio Ya'qūb Ṣannū' más conocido como Abū Naẓẓāra**.**

Palabras clave: Teatro egipcio, *al-sāmir* (la tertulia nocturna) *al-rāwī*, *al-Muḥabbāẓīn*, Ya'qūb Ṣannū'.

ABSTRACT

In this article we aim to look for the theatrical roots in Egypt, starting with the transformation of the popular meetings into theater and the collective origin of it. We will approach to *al-sāmir* (the night talk), to figures like *al-rāwī, al-maddāḥ, al-muqallid* and *al-hakawātī* (the narrator), *al-Araŷūz* (the wink). We address the first theatrical attempts in their European form in the 18th century with those groups called *al-Muḥabbāẓīn* that were cited by european travelers like, E.W. Lane, Niebuhr, Niebuhr and Bolzoni. We continue with the theater during the French occupation of Egypt

between (1798-1801). We talked about the egyptian theater in the 19th century and the pioneers of modern Arab and egyptian theater, Mārūn al-Naqqaš, the Sheyj Abū Jalīl al-Qabbānī and especially the egyptian Ya'qūb Ṣannū' better known as Abū Naẓẓāra.

Key words: Egyptian theater, *al-sāmir* (the night gathering), *al-rāwī-al-Muḥabbāẓīn*, Ya'qūb Ṣannū'.

Introducción

El teatro europeo en la Edad Moderna se construyó sobre las bases establecidas por el teatro griego y romano; esta herencia jugó un papel muy importante en la creación y modernización del teatro occidental a lo largo de su historia. Sin embargo, el teatro árabe moderno, o mejor dicho el teatro escrito en árabe, no gozó del privilegio que tuvo el teatro europeo debido a que la literatura árabe clásica no cultivó este género. Cuando comenzó el renacimiento de la cultura árabe y se quiso empezar a escribir y representar teatro, no se encontraron referencias literarias ni tampoco tradición.

Los literatos y dramaturgos árabes que empezaron a escribir teatro sufrieron la falta de antecedentes literarios de este género en su propia literatura y, hasta nuestros días, siguen sufriendo sus consecuencias. El propio Tawfīq al-Ḥakīm trató está cuestión en su artículo *'Awā'iq al-masraḥ 'indanā*, asegurando que, si apareciera hoy Shakespeare en Egipto seguramente fracasaría debido a la falta de cultura teatral entre los árabes (Al-Ḥakīm 1964: 164).

La inexistencia de tradición teatral en la literatura árabe llevó a los estudiosos árabes antiguos a ignorar este arte en sus obras; en consecuencia, es lógico no encontrar referencias sobre el teatro en los libros escritos acerca de la literatura árabe en la Edad Media. Todo lo contrario ocurre en la literatura griega antigua pues, desde el S. IV a. de C., dispone de un tratado de teoría literaria; el denominado *"Poética"* que fue escrito por Aristóteles y ha sido desde entonces un texto básico para comprender el teatro desde el punto de vista formal -como una simbiosis entre texto y representación, ya que ésta determina el texto- y desde el punto de vista del contenido -como género que plasma la realidad humana en forma de comedia o drama-.

La concepción griega del teatro se extendió en el mundo occidental y se mantuvo hasta la llegada del Cristianismo a Europa, momento en el que el teatro fue considerado una forma de arte pagano y desapareció durante siglos. En la Edad Media, no obstante, las artes escénicas reaparecerían tímidamente de la mano de los juglares que recitaban y escenificaban los Cantares de Gesta y también gracias a los *"Autos",* representaciones teatrales, tanto de índole religiosa como profana. Ambos pueden considerarse los antecedentes literarios que darían lugar a la gestación del teatro del Barroco (Siglo de Oro español) representado en España por grandes escritores como Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca, y en Europa por Shakespeare y Molière.

Como ya se ha señalado anteriormente, la ausencia de obras de género dramático ha sido una constante en la literatura árabe hasta épocas muy recientes y, por ende, los libros de teoría literaria al respecto son inexistentes. Esto motivó una cierta desorientación a la hora de afrontar la traducción de la *Poética,* pues los traductores carecían de terminología específica en la lengua de destino. Por ello, tradujeron el término *"tragedia"* como si fuese un género parecido *al- madḥ*[1] (المديح) y la comedia con la palabra *al-hiŷā'* (الهجاء)[2], ya que ambas modalidades eran lo que más podía asemejarse dentro de los usos literarios que la tradición les brindaba. Tampoco los filósofos árabes anduvieron mejor encaminados, ya que los términos que utilizaron demuestran claramente su desconocimiento de las artes teatrales (Badawī 1953: 56). La literatura árabe siguió su camino ajena al género teatral, desde las cumbres más altas en la Edad Media hasta el final de la decadencia, situación en la que se mantuvo anquilosada durante siglos hasta la aparición de *la nahḍa*.

Algunos historiadores de la literatura árabe consideran el género literario denominado M*aqāmāt*[3] como teatro, pero,

[1] El Madiḥ es una poesía panegírica dedicada a gobernantes y personas de relevancia en la sociedad. Destacan sobre todo las dedicadas al profeta Mohammad.

[2] Con el término al-hiŷā' se denomina la poesía satírica.

[3] Género literario creado en el S. X por el escritor Badī' al-Zaman al-Hamadhānī que consite en una narración corta escrita en prosa rimada en la que se pone en escena a un personaje que resuelve sus problemas gracias al ingenio y la elocuencia.

en realidad, no tiene nada que ver con el teatro tal como lo conocemos; no obstante podría considerarse como un precedente del mismo.

Todo esto nos lleva a afirmar que no existe herencia teatral verdadera en la literatura árabe y que los literatos árabes sienten esta carencia; el propio Tawfīq al-Ḥakīm comenta en la introducción de su obra teatral *Al-Malik Udīb* (Edipo Rey): "*No hay nada más fuerte que la herencia, y los árabes modernos no han heredado de los árabes antiguos nada de teatro"* (Al-Ḥakīm 2005: 14). Por tanto, es evidente que el teatro que se escribe y se representa hoy en día en el mundo árabe, nació en la Edad Moderna a raíz del contacto de los árabes con la literatura occidental.

Origen colectivo del teatro

En la vida de todos los pueblos existen, y siempre existirán, diversas formas de representación teatral. Hay algo innato que impulsa a los seres humanos a reflejar la realidad en la que viven inmersos, en un intento de llegar a explicar, aprehender o influir en dicha realidad. Esto se debe, ante todo, a que el hombre es, eminentemente, un ser de naturaleza social que necesita compartir una visión del mundo con aquellos que le rodean; la comunión de ideas hace que el individuo trascienda su propio "yo individual" para convertirse en un "yo social", lo cual le da seguridad, le hace más generoso y le ayuda a olvidar su miedo a la soledad.

Para materializar esta tendencia a la sociabilidad, desde la más remota antigüedad, el hombre ha creado ritos en los que participa con sus congéneres y que no son más que meras representaciones de una realidad que vive o anhela vivir. Este es el significado que podemos otorgar, por ejemplo, a la danza de un pueblo primitivo para propiciar la caza, la fecundidad, la lluvia…, etc.; y a todas las manifestaciones que con carácter religioso, o no, han configurado la vida colectiva de un determinado grupo (bodas, sepelios, conmemoraciones… etc.).

Estos actos en los que participa un colectivo pueden ser considerados como el preámbulo de las formas teatrales que han dado lugar a nuestro actual género dramático. El

teatro, tal y como lo conocemos hoy en día, se gestó en Grecia; nació a partir de las danzas y cantos corales que, en los siglos VI y V a. C., se representaban en honor del dios Dioniso, en unas fiestas denominadas "Las Grandes Dionisíacas". Dioniso era el dios de la agricultura y los campesinos organizaban estos espectáculos para halagarle y conseguir de él un trato benevolente que se tradujera en buenas cosechas. En principio era una procesión en la que músicos y flautistas danzaban en torno a la estatua del dios. En el s. VI a.C. Tepsis, que era un poeta lírico, introdujo el "ditirambo" -texto compuesto para ser cantado- dando paso al desarrollo progresivo del diálogo, lo cual terminó desembocando en un género al que se denominó "tragedia". El teatro, por tanto, nace de una ceremonia popular en la que participaba un colectivo.

Las raíces teatrales en Egipto

A pesar de que no hay constancia documental de que los egipcios conocieran estas prácticas teatrales que tenían lugar en Grecia, se sabe que en el Egipto faraónico, durante los festivales de Osiris – que también era un dios agrario relacionado con la siembra y la cosecha- nobles y sacerdotes representaban los mitos osiríacos, habiendo una notable similitud en forma y fondo entre ambas celebraciones. Por tanto, puede afirmarse que en el Antiguo Egipto se cultivaron formas de dramatización semejantes a las que darían lugar a la creación del teatro griego.

Al igual que ocurrió con el Cristianismo en Europa, en Egipto el Islam fue el pretexto para prohibir muchas manifestaciones culturales por considerarlas paganas. No obstante, hay actos sociales que han pervivido en el tiempo, a pesar del vaivén de civilizaciones que ha sufrido su territorio. Este es el caso, por ejemplo, de las reuniones de mujeres en los cementerios o de los ritos sufíes que consisten en repeticiones obsesivas de plegarias, acompañadas a menudo de música o danza, que no son más que reuniones de baile religioso faraónico revestidas de espiritualidad islámica.

Si no nos ceñimos al estrecho concepto del teatro como una reunión hablada entre actores a la cual asiste un grupo

de espectadores pasivos, todas estas manifestaciones pueden considerarse como partes integrantes del fenómeno teatral. Para que realmente haya una experiencia teatral integral es necesaria la participación del público. Podría decirse que es algo similar al baile que se celebraba en los palacios de nobles, príncipes y reyes; pues no sería baile si no participaran en él los asistentes, el elemento "grupo" es necesario para que cobre sentido.

Desde este punto de vista deben analizarse reuniones sociales que han tenido lugar en el seno de la sociedad egipcia en las que, por ejemplo, cada uno de los asistentes participaba contando un chiste o también el coloquio cómico y humorístico llamado *al-qāfiya* (la rima)[4]. Este último, se incrustó en el teatro importado y, por ejemplo, actores como ʻAlī al-Kassār[5] se valían del mismo como modo de interactuar con el público entablando diálogo directamente con algún espectador.

Si bien esta interrelación con el público es deseable, en estos espectáculos hay que matizar el grado de colaboración del mismo, de modo que su intervención tenga límites y no signifique que colaboren todos los asistentes, sino una pequeña parte como en los bailes de palacio, en los que todos bailan durante un corto periodo de tiempo, pero sólo algunos

[4] Es una forma cómica de diálogo redundante, donde uno responde a preguntas del otro con ironía, humor y gracia, especialmente con palabras de doble sentido, como dimes y diretes en un plan eminentemente chistoso, aunque el uso del término en árabe clásico se refiere a la rima de los versos (Corriente 1997: 637).

[5] ʻAlī al-Kassār, actor egipcio que nació y murió en El Cairo (1887-1957). Creció en un barrio popular llamado Al-Bagala. A los nueve años empezó a trabajar de cocinero, oficio en el que tuvo sus primeros contactos con personas de diferentes oficios, como los porteros y los camareros procedentes del sur de Egipto y Sudán a los que gustaba de imitar. En 1907 empezó a trabajar en una compañía teatral y más tarde fundó su propia compañía, donde estuvo representando el papel de un personaje llamado ʻUzmān, que es un portero, camarero o sirviente procedente del sur de Egipto que trabaja en una casa de ricos. Durante veinte años representó este papel en más de 160 obras teatrales. En el año 1935 empezó a trabajar en el cine, donde protagonizó 37 películas, entre las que podemos destacar, [Sallefnī talata ŷnih] y [Alf lilah w-lila] (al-Kassār 1991).

llegan hasta el final. El gozo y el placer producidos por la contemplación es mayor que el ocasionado por la participación en sí misma. Hay que matizar que la participación colectiva tiene diferentes grados (Lirola Delgado 1995: 63); unos participan más que otros, pero lo más importante es la participación, aunque sea de manera simbólica.

El teatro no es un lugar o reunión en la que sólo se mira, a esto se le denomina en Egipto *Furŷa* (espectáculo). El teatro es una reunión en la cual es necesario que todos colaboren. Podemos considerar como *Furŷa*, por ejemplo, a las *gawāzī* (bailarinas) de Sinbāṭ[6] o las *ʻawālim* (cantantes) de la calle Muḥammad ʻAlī[7], que son personas marginadas de la sociedad. Hay que tener en cuenta que, en un principio, los actores y actrices eran considerados personas deshonestas y su trabajo estaba mal visto por la sociedad[8]. No ocurre así con una práctica que fue muy popular hasta principios de la segunda mitad del siglo XX, en los pueblos y las aldeas egipcias; se trata de un teatro llamado *Al-sāmir* (la tertulia nocturna). *Al sāmir* es una fiesta teatral de contenido improvisado que se celebra en ocasiones especiales como bodas o fiestas de nacimiento. Conviene aclarar, sin embargo, que el número de profesionales que participan en la celebración es muy reducido y no suele pasar de un grupo de música, una bailarina y un cantante. Los actores suelen ser profesionales a medias, que pasan el día dedicados a sus ocupaciones habituales, pero por la noche, cuando surge la velada, se convierten en artistas capaces de deleitar y hacer reír a miles de personas (Sarḥān 1991: 332).

---

[6] Sinbāṭ es una aldea situada en la parte occidental del Delta del Nilo y pertenece a la provincia de al Garbiyya.

[7] La calle Muḥammad ʻAlī, situada muy cerca del centro de El Cairo, era conocida por sus cantantes, sus bailarinas y sus músicos.

[8] Sobre la reputación de las artistas en tiempos no lejanos en Egipto, encontramos el testimonio de Rifāʻa Rafiʻal-Tahṭāwī, cuando describió el baile en Francia durante su viaje a principios del siglo XIX: "Toda la gente en Francia se entrega al baile, como una expresión de elegancia y coquetería, y no de depravación. Por eso, no sale de las reglas de la decencia, al contrario que en Egipto, que es una de las atribuciones de las mujeres, porque está destinado a excitar el deseo. Pero, en París, el baile es un tipo especial de salto, que jamás inspira obscenidad". (El Erian El Bassal 2018: 168)

El relato en el *Sāmir* o el acto (*al-faṣl)* -como era denominado en algunas ocasiones- se compone de varios actos. Algunos tienen como objetivo causar la risa y otros pretenden estimular a los asistentes a través de discursos y máximas proverbiales. Este último tipo, en principio, no nos interesa, debido a su escaso valor artístico.

Los relatos cómicos, se van improvisando y a pesar de no estar basados en textos escritos, presentan discursos orales y temas equilibrados. Antes de dar comienzo a cada acto, los actores se ponen de acuerdo rápidamente y susurran el plan general o las modificaciones que hay que realizar. Aunque hay similitudes con la *Commedia dell'Arte*, se diferencia de la misma en que los papeles en este tipo de teatro se distribuyen de una forma equitativa entre los actores pero, en la comedia egipcia del Sāmir, por el contrario, los papeles no están repartidos. Hay tan sólo un papel principal que corresponde a un personaje llamado Farfūr o, como lo llaman en relatos de otros países, Zarzur. Farfūr es el eje principal de la obra, alrededor del cual se articula el relato. Sus actitudes, opiniones y movimientos hacen reír a la gente; de este modo queda claro que los otros personajes no son más que motivos para que Farfūr articule las frases de su diálogo y su ironía, pero los papeles no son dramáticos en un sentido propiamente dicho (Sarḥān 1991: 332).

Volviendo a las raíces teatrales se hace necesario recordar figuras como las que a continuación se citan:

-*Al-rāwī*: Narrador oral, conocido también bajo otras denominaciones como *Maddāḥ, Muqallid y Ḥakawātī*. Independientemente de su nombre, su función era la misma para todo el mundo árabe e islámico: es un intérprete que escribe, compone, narra y también dramatiza su narración (El-Amari 1992: 29).

- El (*Maddāḥ*): contador de elogios, fundamentalmente religiosos, con el profeta del Islam como eje.

- El *Muqallid:* era un tipo de cuentista que contaba historias de héroes como la de Abu Zayd al-Hilālī y se acompañaba en su actuación de un instrumento de cuerda llamado rabab (*rabāba*).

- El *Ḥakawātī*: tal como indica su nombre en árabe, es el Cuentacuentos (Abdel-Aziz 1954: 195-204).

El mundo de la actuación se mantuvo vivo en la mente de los árabes y agilizó su adaptación al teatro moderno, gracias a los narradores representados en las figuras anteriormente mencionadas, así como a los autores de *Maqāmat,* un fenómeno similar al que sucedió con los narradores y cuentacuentos europeos, que mantuvieron vivo durante siglos el mundo de la actuación, y que han sido ignorados por los historiadores teatrales al no ser considerados un elemento teatral; sólo en tiempos recientes han sido reconocidos como actores.

Otra de las formas teatrales, y quizá una de las más antiguas, es el Zār. El Zār es una ceremonia en la cual todos los asistentes bailan y cantan con el fin de espantar los malos espíritus y expulsar al demonio del alma de una persona que sufre un mal, así como un intento de sanar a los enfermos de enfermedades tanto físicas como mentales. Hay quien opina que la ceremonia del *Zār* fue adaptada al Islam por grupos religiosos musulmanes de ascética sufí, los derviches. Las fórmulas mágicas y el baile utilizados en el *Zār* se transforman en bailes y cantos religiosos ejecutados por los derviches, que aún pueden verse en El Cairo y otras ciudades egipcias, en plazas y en algunas mezquitas (Lirola Delgado 1990: 23).

Siguiendo con las raíces teatrales en Egipto, conviene hacer referencia a los prestidigitadores. Estos personajes denominados *al-ḥuwāh* (en singular, *al-ḥāwī*) solían actuar en plazas públicas, congregando un corro de espectadores a su alrededor, de algunos de los cuales recibían pequeñas contribuciones voluntarias durante y después de sus actuaciones. Se les podía ver generalmente en las festividades religiosas, pero también en otros momentos. El *ḥāwī* realizaba una gran variedad de trucos y normalmente se servía de un par de muchachos para que le ayudaran. (Lane 2005: 376). También existían en El Cairo del siglo XIX otra clase de juglares llamados *qiyyām* (en singular, *qayyim***)** que en la mayoría de sus actuaciones se servían de un ayudante para resolver sus trucos y adivinanzas (Lane 2005: 378).

El teatro de improvisación *al-Masraḥ al-murtaŷil*, como su propio nombre indica, estaba basado en la representación

espontánea de historias basadas en la tradición oral, que tan presente ha estado siempre en el mundo árabe (Landau 1958: 29). No es necesario insistir en el hecho de que la forma de difusión más importante de la literatura árabe fue, durante muchos siglos, la oral; y así lo vemos ejemplificdo en la archifamosa obra *Las Mil y una noches.* Las manifestaciones teatrales de corte popular se basaban casi todas en textos orales y casi siempre eran improvisadas. Las funciones eran representadas por actores profesionales que pertenecían en muchos casos a grupos itinerantes y que presentaban sus espectáculos en ciudades y aldeas sobre una especie de tablado móvil o fijo, como el circo móvil. La forma estrófica utilizada para estas funciones era principalmente el *zéjel*, aunque también se valían de la prosa rimada, estilos muy atractivos y muy familiares al oído árabe y, por ende, al egipcio. Viajeros y estudiosos europeos que visitaron El Cairo en los siglos XVIII y XIX, escribieron sobre este tipo de teatro de improvisación, previo al contacto con grupos teatrales franceses que se formaron y representaron sus funciones teatrales en Egipto durante la invasión de Napoleón, entre 1798 y 1801. De los testimonios que nos han llegado, merecen destacarse el del danés Carsten Niebuhr (Niebuhr 1977: 144), el del italiano Giovanni Battista Bolzoni[9] y, por último, el del inglés Edward William Lane[10].

Quizá la forma teatral que más se parece al teatro en su forma europea y que se practicaba en Egipto en los siglos XVIII y XIX[11], era aquella que representaban los grupos llamados *al-Muḥabbāẓīn*, Éstos solían actuar en las fiestas que preceden a las circuncisiones y a las bodas en las casas acomodadas y, a veces, congregaban a su alrededor corros de oyentes y mirones en las plazas públicas de la capital.

[9] Sobre el viaje de Giovanni Battista a Egipto y Nubia véase su interesante libro en el que relata todas sus vivencias en los cinco años que estuvo en Egipto (1814-1819): *Viaggi in Egitto ed in Nubia*.

[10] Véase Edward William Lane, *Maneras y costumbres de los modernos egipcios,* 379-381. Sobre los viajes de Lane a Egipto y su descripción de las costumbres de los egipcios en el siglo XIX véase también su libro *Description of Egypt*.

[11] Hay quien afirma la existencia de estos grupos en Egipto desde el siglo XV (Ḥamdān 2006: 43**)**

E.W. Lane afirma: "*los egipcios encuentran mucha diversión en las farsas ridículas y toscas de los Muḥabbāẓīn, aunque, sus números apenas son dignos de mención; divierten y obtienen el favor del público por medio de chanzas ordinarias y gestos indecentes. Los actores son sólo hombres y muchachos, y los papeles femeninos son representados por esos mismos actores, pero travestidos. Las presentaciones de aquellos grupos a menudo eran obscenas (Lane 2005: 379).* En cierto modo, podemos considerar a estos grupos como la correa de transmisión entre la tradición teatral antigua y el teatro árabe moderno (Ḥamdān 2006: 43).

Algo más de medio siglo antes de que Lane asistiera en El Cairo al espectáculo de *al-muḥabbaẓī,* el viajero danés Carsten Niebuhr hizo una descripción de una obra que había visto en El Cairo en el año 1763 representada por artistas que pertenecían a estos llamados teatros improvisados cuyos actores eran conocidos por aquel entonces por el término *al-muḥabbaẓīn* o *al ḥabbaẓiyya.* Sorprendido por el espectáculo, comentó que: "*uno no podía imaginar que en Egipto pudiera haber teatro; sin embargo hay en El Cairo grandes grupos teatrales compuestos por musulmanes, cristianos y judíos. Su aspecto indica que esta gente gana muy poco dinero en este país. Estos actores acuden a las casas de la gente adinerada, hacen de los patios de las casas un escenario, en un rincón colocan unas cortinas y detrás de ella cambian sus vestimentas"* (Niebuhr 1977: 331-332).

Lane describe cómo el adiestrador de monos *quradātī*, (cuyo nombre deriva de *qird***,** mono) divierte a los estratos más bajos de El Cairo por medio de diversos ejercicios hechos por un mono o un mico, un asno, un perro, y un niño. *El-Quradātī* y el mono se pelean con estacas en estas escenas graciosas. Suelen vestir al mono de forma estrambótica, a veces de novia o de mujer velada, lo colocan en el asno, y desfilan dentro del corro de espectadores, con *el-Quradātī* abriendo la marcha golpeando un timbal. También se hace bailar al mono y se le obliga a hacer diversas bufonadas. Se pide al asno que escoja a la chica más bonita del corro, y el animal lo hace, alargando el hocico hacia el rostro de la afortunada, con lo que levanta sus carcajadas y las de los mirones. Se ordena al perro que imite los movimientos de un ladrón e, inmediatamente, el perro se pone a reptar sobre el vientre. La mejor actuación es la del

niño: se le hace ponerse en un pequeño trozo de madera, de forma muy parecida a la de un cubilete, de un palmo de largo y de una pulgada y media de amplitud en ambas caras, de tal manera que debe de permanecer a cuatro patas. Dicho trozo de madera se levanta y se le colocan cuatro piezas iguales debajo (Lane 2005: 383).

En las ciudades se representaban también otras formas teatrales, de las que señalaremos las siguientes: el llamado el teatro de *al-Ḥawārī* (los callejones), el *jayāl al-ẓill* (el teatro de sombras) y *al-Araŷūz* (el guiñol)[12]. Estas formas de teatro no son monopolio exclusivo del pueblo egipcio, pero han sido desarrolladas por el talento de este pueblo. Al pueblo egipcio le sucedió un hecho que no le pasó a ningún otro, algo que rompió con toda su historia, una de las más antiguas del mundo, un hecho que paró el avance de las costumbres de una civilización milenaria. Después de una cadena de gobernantes extranjeros a los cuales la civilización egipcia se encargó de "egipcianizar", llegó el Cristianismo y el pueblo profesó con entusiasmo esta nueva religión. Los pueblos avanzados son los más proclives al cambio de creencias hacia lo más nuevo y moderno. Éste fue el caso del pueblo egipcio que, durante siglos, tuvo mucha fe en el Cristianismo, cambiando sus costumbres y renunciando a sus creencias anteriores, hasta que llegó el Islam. Entonces volvió a hacer lo mismo, cambiando su personalidad para adaptarse a la nueva religión. Resumiendo, el Cristianismo y el Islam acabaron con la cadena de la civilización antigua. Terminaron con la antigua civilización egipcia creando nueva vida, primero cristiana y, a continuación, musulmana.

Hay que destacar, como una de las características del pueblo egipcio, la gran fe en la religión que profesa en cada momento: con el Cristianismo, todos eran sacerdotes y con el Islam todos son imames, hecho que marcó la vida del pueblo.

[12] También es conocido como *Qarāqūz* o *Qarāŷūz o* Karagöz. Esta palabra proviene del turco y significa "ojos negros", dando nombre al protagonista del teatro de la sombra, por lo que a veces se confunde con *al-Araŷūz* de Egipto, que es el Guiñol tal como lo conocemos en castellano. Es una representación teatral por medio de títeres, pero *al-Araŷūz* es también el personaje principal de aquel teatro, caracterizado por su gorro de forma de cono y su voz gangosa. Sobre aquel teatro y sus personajes hablaremos más delante de una forma más detallada. Sobre el teatro de Karagöz (Sadgrove 1996: 15; Berthold 1972: 37).

Tuvieron que adaptarse al Islam y crear una nueva vida social islámica, que fue detenida en la época de los fatimíes. Estos cambios no provenían exclusivamente del pueblo egipcio, sino de la gran comunidad islámica que se extendía desde China hasta al-Ándalus y de la que Egipto formaba parte; lo que pasaba en Egipto también pasaba en otros lugares.

La vida cotidiana en todos los rincones del mundo islámico era similar. El teatro en Europa no tuvo el mismo tratamiento que en los territorios del Islam: el teatro griego no murió, sino que se conservó en los libros. Ciertamente el Cristianismo lo hizo desaparecer, pero no del todo, porque cuando desapareció la presión de la religión y se movió el instinto de la colectividad, lo encontró todo preparado para retomar el camino. En Egipto, cuando bajó la intensidad de la presión del Islam en la época fatimí, sólo pudieron salir a la luz algunos aspectos primitivos bajo la sombra de la nueva fe. El pueblo no retornó a sus costumbres en el campo de la danza, pero sí volvió a engrandecer a los muertos.

Comenzó la época dorada de la arquitectura. Empezaron construyendo mausoleos, y mezquitas para los gobernantes y los terratenientes. Con un estilo diferente volvió a renacer el espíritu del pueblo que construyó templos para los faraones para hacer lo mismo en forma de mezquitas. Asimismo, numerosos ritos anteriores reaparecieron bajo una fachada islámica; este es el caso, por ejemplo, de las celebraciones que se llevaban a cabo con motivo del mes de Ramadán, las fiestas del *ḏikr* [13] o la celebración de la crecida

[13] *ḏikr*, una palabra que se traduce a la vez como repetición y recuerdo. A menudo se asocia con *Allāh* que significa "recuerdo de *Allāh*". Y de hecho el ejercicio consiste en recordar a Dios mediante la repetición de una expresión, como en las letanías cristianas. Apoyado en la afirmación coránica en que Dios dice: [فاذكروني أذكركم]: "Yo te recordaré si tú Me recuerdas", (Corán 2: 156), el mejor conocido de los *ḏikr* tradicionales es, a su vez, una reiteración de *lā Ilaha Illā Allāh*- no hay otro Dios que Allah. Una vez que el que practica se ha purificado simbólicamente lavándose, puede comenzar esta práctica sincronizando palabras y respiraciones. Una forma del ejercicio hace coincidir *Lā Ilaha* con una inclinación adelante del cuerpo arrodillado hasta tocar la frente en el suelo, e *Illā Allah* con el regreso del cuerpo a la posición vertical. Las dos mitades de la repetición verbal se toman como ocasión para una alternancia entre un acto interno de renunciar al mundo (con *lā Ilaha* y la inclinación) y la afirmación de la unidad de Dios (al repetir *Illā Allāh* y retornar a la posición recta) (Naranjo 2003; Pancorbo 1998*).*

del Nilo[14]. Volvieron los Cuentacuentos, el esplendor del teatro de sombras y el guiñol.

Los alfaquíes detractores del teatro alegaban que El Islam no permite el "*Taswir"*, que es la representación de cualquier forma humana o divina y, consecuentemente, todo aquello que entrañe representar o imitar a otra persona se considera como una especie de oposición al Creador en su creación (Martínez Montávez 1995: 644; Segura 2002: 41). Asimismo, poner una máscara o cambiar la fisonomía es una forma de oposición al Creador, puesto que esta cara ha sido creada por Él. A pesar de su oposición, no obstante, las representaciones teatrales no se detuvieron en ningún momento, sino que siguieron practicándose de diversas formas. De este modo nació y se modernizó el arte de los chistes *al-qāfiya*, que es un arte teatral que critica mediante el humor situaciones dramáticas de la vida cotidiana; este arte ha sido un recurso muy desarrollado pues es una manera sutil que tiene el pueblo de burlar la prohibición de denunciar una realidad injusta.

Podemos decir que intentar encontrar un desarrollo claro del teatro en época cristiana y musulmana es una forma de falsear la realidad. La realidad es que existía un modo primitivo que satisfacía en cierto modo las necesidades de los egipcios del teatro. Pero nunca ha podido llegar al nivel del teatro de la Edad Media en Europa (Idrīs 1964: 316).

La existencia de teatro o de representaciones dramáticas en el mundo árabe ha sido, y sigue siendo, el origen de muchas discusiones, casi siempre provocadas por la consideración, o no, como teatro de ciertas formas teatrales, como el teatro de sombras, el teatro del guiñol o la existencia de narradores que utilizaban a la vez un lenguaje verbal y expresivo (Calme-Griaule 1985: 301-314).

[14] Los egipcios celebraban la crecida del río Nilo, que representaba la preparación de las tierras para la siembra. La celebración se consideraba como la fiesta de fin de año y al tiempo el comienzo de un año nuevo. La crecida del Nilo era frecuente en los veranos. La traducción del nombre (Wafā' al-Nīl) es que el Nilo cumplió con su compromiso de traer agua para el campo ('Afīfī 1966).

Los primeros intentos teatrales en su forma europea en el siglo XVIII

No podemos tratar el tema del teatro egipcio sin buscar los primeros intentos de fraguar un teatro parecido al europeo. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, aparecieron en Egipto algunos grupos teatrales que no actuaban en lugares fijos, sino en las fiestas y las ceremonias que tenían lugar en las plazas públicas y en algunas casas. Nos habló de estos grupos C. Niebuhr que, durante su viaje a Egipto en 1763, vio en El Cairo ciertos grupos teatrales que actuaban en las plazas y configuraban aquellos grupos musulmanes, cristianos y judíos (Niebuhr 1977: 331).

Asegura Niebuhr que utilizaban el árabe en sus actuaciones, pero sin precisar si utilizaban el árabe estándar *al-'arabiyya al fuṣḥà* (lengua clásica) o el árabe dialectal egipcio *al-'āmmiyya al-maṣiriya.* Lo cierto es que Niebuhr, sabía hablar árabe pero no lo dominaba a la perfección; él mismo afirma que no podía entender parte del diálogo de los actores. Por tanto, podemos especular que la lengua que utilizaban sobre el escenario era la lengua hablada por el pueblo, es decir el árabe dialectal egipcio. Refuerza esta hipótesis también, el hecho de que mencione una actuación que tuvo lugar en la casa de un comerciante italiano, a la que, es lógico pensar que asistiese un gran número de extranjeros y, por tanto, la lengua que utilizada sería la dialectal egipcia –*al-'āmmiyya*– más adecuada en nuestra opinión para el acto que *al-.fuṣḥà*.

No hemos encontrado eco en las fuentes árabes de aquella actividad teatral mencionada anteriormente por C. Niebuhr, quizá esto se deba al desconocimiento de los historiadores de aquella época o al deseo expreso de silenciar aquella actividad teatral por ser considerada como un entretenimiento inadecuado e inmoral, que no debería presenciar la gente de bien. Este es un prejuicio que, sin duda alguna, acompañó el nacimiento del teatro en todos los países árabes, y fue el causante de su atraso; en mi opinión, su influencia llega hasta nuestros días. De todos modos, lo cierto es que no nos consta si aquellos grupos teatrales siguieron su actividad o desaparecieron.

El teatro durante la ocupación francesa de Egipto (1798-1801)

Cuando llegó Bonaparte con una expedición militar francesa a Egipto en 1798 y, después de hacerse sus tropas con El Cairo, hizo llegar un escrito a los responsables en París para pedirles que mandasen grupos teatrales a Egipto. Efectivamente los responsables enviaron un grupo teatral y, a su llegada a las costas de Alejandría, fueron retenidos por los barcos ingleses que sitiaban las costas egipcias. Finalmente, los ingleses les dejaron pasar y, una vez estando allí, el comandante de las tropas francesas en aquella cuidad (Menou) no quiso que el grupo teatral viajara a El Cairo, alegando que la situación militar no lo permitía, y les obligó a volver otra vez a Francia después de haber sufrido tanto para llegar a Egipto (Legrain 1917: 15).

La vuelta de aquel grupo teatral a Francia no impidió la creación de un grupo de aficionados en El Cairo.[15] En diciembre de 1799 presentaron sobre un escenario situado en al-Azbakiyya su primera obra teatral titulada: "*La Mort de César de Voltaire, et les Précieuses ridicules de Molière*" [16] .

Dicho grupo teatral siguió actuando en El Cairo durante toda la estancia de las tropas francesas en Egipto, y tuvo mucho éxito. Asistieron a sus funciones muchas personalidades de la época, especialmente turcos y cristianos[17].

Esta experiencia contribuyó al nacimiento de un espíritu literario entre los habitantes de El Cairo, que hizo que un grupo egipcio imitase a los franceses y presentase una "Comedía árabe". Algunas fuentes hablan de que el Maʿlim Yaʿqūb, conocido también como (General Jacob), jefe del batallón copto (Homsy 1921; Louca 1970), había celebrado una gran cena el día 10 de febrero de 1801 a la cual invitó al jefe de la expedición militar en El Cairo, así como oficiales de grandes rangos del ejército francés. Tas la cena, se representó una comedia en árabe[18]. Ninguna fuente aclara en qué lengua exactamente se presentó la comedia: en francés, en árabe

[15] *Courrier de l'Egypte,* nº 27, le 22 pluviôse An, VII, p.3.

[16] *Courrier de l'Egypte,* nº 50, le 3 Nivôse An, VIII, p.4.

[17] *Courrier de l'Egypte,* nº 98, le 30 Nivôse An, IX, p.4.

[18] *Courrier de l'Egypte,* nº 102, le 24 pluviôse An, IX, p.2.

fuṣḥā o en *‘āmmiyya*. De todos modos, el título que recoge la revista en su segunda página describe la comedia como (comedia árabe), lo que hace pensar que se representó en dicho idioma.

La noticia anteriormente mencionada tiene gran importancia, ya que se hace eco de un nuevo acontecimiento: el nacimiento del teatro árabe, escrito en árabe, en Egipto y en la casa de un egipcio.

Hay muchos indicios que nos hacen pensar que la obra teatral fue representada en árabe, teniendo en cuenta que había muchas relaciones entre grupos de cultos egipcios, sirios, armenios y griegos que vivían en Egipto con los orientalistas franceses que acompañaron a Bonaparte en su aventura de conquistar el país del Nilo. Dichos grupos hacían fiestas para agasajar a los franceses, terminando con tertulias y en ocasiones algún poeta recitaba algunos versos.

Es conocido que Niqulā al-Turk (1763-1828) compuso y recitó un poema de alabanza a Bonaparte y su ejército en Egipto después de una de aquellas fiestas (Ŷalāl al-Dīn 2013), y que el orientalista francés Jean Joseph Marcel tradujo a los asistentes aquel poema al francés (Home Canivet 1909: 1-23). Quizá esta misma fórmula se utilizó en la fiesta que hizo El Ma‘lim Ya‘qūb*:* se presentaba la obra en árabe y, a continuación, alguien se encargaba de traducirla al francés, siendo todo ello fruto de la colaboración entre los orientalistas franceses y los grupos de aficionados que presentaban la obra teatral.

De todos modos, aquellos grupos teatrales ambulantes que existían antes de la llegada de los franceses a Egipto, y que se trasladaban de plaza en plaza y de casa en casa, no suscitaban el problema de la lengua en el teatro, y no apareció con ellos ningún tipo de conflicto lingüístico. De la misma forma, no creó una tradición teatral entre el público y tampoco cambió la corriente lírica dominante. Parece que los objetivos principales de aquellos grupos se centraban en hacer reír al pueblo y en extender un ambiente de diversión y alegría entre gente que sufría hambre, enfermedad y sobre todo tiranía por parte de sus gobernantes.

Sin embargo, aquel grupo que actuó en la casa del

Ma'lim Ya'qūb, y representó aquella (Comedía árabe) tenía un objetivo diferente: agasajar al jefe militar francés y sus oficiales. Es difícil pensar que esta (Comedia) o aquella limitada actividad teatral hubiesen influido en una corriente literaria casi inexistente en Egipto en aquel momento, o que haya sido un elemento de discusión lingüística teatral.

El historiador egipcio 'Abd al-Raḥmān al-Ŷabartī fue testigo, a finales del siglo XVIII, de la llegada de Napoleón en su campaña militar contra Egipto. En su conocido libro *'Aŷā'ib al-aṯār fī al-tarāŷim wal-ajbār* (*Huellas extraordinarias de biografías y crónicas*) dejó constancia de las actividades del ejército francés durante su ocupación del país del Nilo. Una de aquellas actividades era el teatro.

En su crónica del once de ša'bān de 1215 de la Hégira (29 de diciembre de 1800), relata que los franceses terminaron de construir en la zona de al-Izbākiyya, en un lugar conocido como Bāb al-Hawā, un lugar que llaman en su lengua *al-kumidī*[19] [*comédie*]: "Es un local en donde se reúnen una noche de cada diez para ver los juegos que practican algunos de ellos [*Malā'īb yal'abūhā*], con el fin de divertirse y pasar el rato. El juego dura cuatro horas y se hace de noche y en su idioma. Nadie puede entrar en el lugar si no lleva la invitación y no va vestido para la ocasión" (al-Ŷabartī 1998: 232). Esta crónica nos explica una serie de realidades importantes en cuanto a la visión de al-Ŷabartī acerca de a la actividad teatral. "En primer lugar, al-Ŷabartī destaca el carácter lúdico del teatro, cuyo objetivo más relevante en su opinión es la diversión. Y para hacer hincapié en este aspecto utiliza más de una vez el término "jugar". Por otro lado, podemos ver que al-Ŷabartī es un agudo observador y se preocupa de anotar el tiempo, el lugar, la forma de vestir y las condiciones de la entrada; y todo ello como una tradición que pertenece a otra cultura" (Saleh 200: 16). Al-Ŷabartī utilizó la palabra "comedia" para referirse al teatro, primero porque no existía ninguna palabra en árabe para referirse a esta actividad, y segundo para dar a entender que aquello que veían los franceses seguía siendo algo francés, tanto en lengua como en contenido.

[19] En todas las ediciones que hemos manejado, figura la palabra *al-kumirī* [الكمرى], pensamos que quería decir *al-kumidī,* por lo que hemos traducido el vocablo como "comedia".

El teatro egipcio en el siglo XIX

En 1801 el ejército francés abandona Egipto y con él desaparece el Ma'lim Ya'qūb y todos los que habían tenido una relación directa con aquellos intentos literarios y teatrales. A partir de este momento, desaparecerán casi por completo aquellos grupos teatrales, retornándose a la situación previa existente a la llegada de los franceses a la tierra de los faraones; sólo encontramos luchas entre los mamelucos y los egipcios, y guerras que no cesan entre los mamelucos y el ejército turco en Egipto.

Ante las estas luchas por el poder, el caos político y social, la pobreza, la hambruna y la quiebra cultural, era lógico que se produjera el retroceso del despertar que se inició durante la época de 'Alī Bay al-Kabīr –que gobernó Egipto desde 1769 hasta 1773, unos veinticinco años antes de llegar Bonaparte a Egipto– (Al-Ŷabartī 1879: 380-405). Aquellos rayos de esperanza que nacieron durante el tiempo que estuvieron los franceses pueden ser considerados como el punto de partida del renacimiento cultural en Egipto (*nahḍa*).

Hay que reconocer que la llegada de los franceses a Egipto jugó un papel muy importante en la comunicación directa entre ambos pueblos, y dejó huella en la vida política, social y, como no, en la literaria.

Durante la etapa que gobernó Muḥammad 'Alī, la relación entre Egipto y Europa fue a más, en especial con Francia, que recibió la expedición más importante de estudiantes enviados por el virrey de Egipto, con la que se desarrolló la relación entre el país del Nilo y la civilización occidental. Empezaron a aparecer las traducciones al árabe de obras literarias y científicas escritas en lenguas europeas, en especial del francés. Rifā'a al-Ṭaṭhṭāwī encabezó este movimiento e ideó la creación de la escuela de *al-Alsun* (Escuela de lenguas), que dirigió durante años (El Erian El Bassal 2018: 59). Sin embargo, las traducciones de obras teatrales tardaron en llegar a Egipto, algo que no ocurrió en otros lugares como Siria o Líbano.

En Beirut se representaron las primeras obras teatrales a finales de la primera mitad del siglo XIX, a cargo de Mārūn al-Naqqāš, que escribió y llevó a escena obras traducidas al

fuṣḥà. Más tarde en Egipto apareció Abū Naḍḍāra, que escribió obras en árabe dialectal egipcio, y Muḥammad ʻUṯmān, que se encargó de "egipcianizar" el teatro francés. Seguramente la tardanza en traducir obras teatrales del francés u otras lenguas al árabe en Egipto fue debida a que el gobierno de Muḥammad ʻAlī dio prioridad a las traducciones científicas, mientras que las literarias tenían un papel secundario.

Esta actividad en el campo de la traducción ha planteado complejos problemas lingüísticos y ha alimentado un gran debate lingüístico sobre cómo se debe realizar la traducción y sobre el idioma que debe utilizar en estas traducciones: ¿Qué idioma debe utilizarse para transmitir la cultura europea a la árabe? ¿Cuál se debe utilizar: la *fuṣḥà* o la *ʻāmmiyya*? ¿Puede el traductor renovar la lengua heredada? ¿Hasta qué punto se le permite al traductor utilizar palabras procedentes de otras lenguas que no sean del árabe? Todo esto llevó a la creación de una especie de conflicto lingüístico violento entre lo antiguo y lo moderno, entre los conservadores y los defensores de la renovación; y era natural que surgiera a raíz de este conflicto el problema de la lengua antigua heredada y la lengua moderna.

Rifāʻa Rāfiʻal-Ṭahṭāwī en 1834 dedicó un capítulo de su libro *Tajlīṣ al-ibrīz* (al-Ṭahṭāwī 2001: 139-141) a explicar el término *teatro*, optando por transcribir la palabra del francés al árabe llamándole *al-Tiyātrū* [التياترو]. Seguramente no resulte ocioso presentar aquí la traducción de un fragmento del libro –que está recogido en *Un imam egipcio a la orilla del Sena*– donde al-Ṭahṭāwī nos habla del teatro que conoció en París en la primera mitad del siglo XIX:

> Tienen, por ejemplo, lugares llamados teatros y espectáculos [*al-tiyātrū* y *al-isbiktākul*], donde se presentan imitaciones de todo lo que pasa y sucede en la vida real. Desde luego, estas obras teatrales[20] son verdades en forma de broma, pero el hombre aprende de ellas lecciones admirables. En estas funciones teatrales, el hombre ve las buenas acciones y las malas; presencia

[20] El autor utiliza la palabra juegos *Al-alʻāb* para referirse a las obras teatrales. Esto debe de ser un calco del francés, puesto que en ese idioma jugar "jouer" también se usa para actuar en una función.

> el elogio de las primeras y la reprobación de las segundas. Los franceses comentan que el teatro educa y corrige las costumbres. De hecho, además de hacer reír a la gente, en muchas ocasiones les hace llorar. Sobre el telón que cae al fin de la función, se lee una inscripción latina que significa en árabe: (Las costumbres pueden mejorarse gracias a la comedia) (El Erian El Bassal 2018: 164).

Llegado a este punto, hay que recordar que el término que utilizan los árabes actualmente para referirse al «teatro» es "*masraḥ"* y quizá sea conveniente hacer un apunte lingüístico, posiblemente en parte aclaratorio y, en cualquier caso, también sugerente. Si la raíz del término «teatro» está vinculado, desde su procedencia griega, a la idea de «contemplar», el término equivalente árabe más común para designarlo, *masraḥ***,** está a su vez asociado a la de «andar libremente, vagar a su propio antojo, soltar en busca del pasto» (Ibn Manẓūr 1984: 3377)[21]. En puridad, *masraḥ* (teatro, escena) significa literalmente «pasto, dehesa», (Corriente 1997: 355) por lo que no está, en principio, tan alejado del significado original del término griego que produjo, a través del latín, el occidental «escena» (Martínez Montávez 1995: 13).

Los pioneros del teatro árabe y egipcio moderno

No podemos hablar del teatro egipcio contemporáneo sin recordar a los pioneros de este teatro, representados por Mārūn al-Naqqaš (1817-1855), un negociante de Beirut, que en febrero de 1848 presentó en su casa un espectáculo titulado *Al-Bajīl* [البخيل] (el tacaño)*,* inspirado en *El Avaro* de Moliére. Al levantarse el telón, recita un prólogo en la mejor tradición del teatro europeo del siglo XVIII, en el que promete a sus compatriotas hacerles descubrir una nueva forma de espectáculo, *"un teatro literario... en que el oro de Occidente sería vaciado en un molde árabe. "Ese arte"* –prosigue al-Naqqaš– *"se expresa de dos formas: dramática y lírica.*

[21] والمَسْرَحُ، بفتح الميم: مَرْعَى السَّرْح، وجمعه المَسارِحُ؛ ومنه قوله: إذا عاد المَسارِحُ كالسِّباح وفي حديث أُم زرع: له إبلٌ قليلاتُ المسارح؛ هو جمع مَسْرَح، وهو الموضع الذي تَسْرَحُ إليه الماشيةُ بالغَداة للرَّعْيِ؛ قيل: تصفه بكثرة الإطْعامِ وسَقْيِ الأَلبان أَي أَن إبله على كثرتها لا تغيب عن الحيّ ولا تَسْرَحُ في المراعي البعيدة.]

Ciertamente hubiera sido más fácil para mí limitarme a la primera, pero he preferido seguir la vía más difícil... pues es la que tiene más probabilidades de complaceros. Creo haber tomado la decisión más acertada... y estoy convencido de que este espectáculo os resultará provechoso, pues enseña.... las buenas maneras, prodiga oportunos consejos, mejora y pule las costumbres" (Maleh 1997: 28). Al-Naqqaš perfeccionó más tarde sus técnicas de adaptación, en estado embrionario en *Al Bajīl,* y las aplicó a las *Mil y una noches.* Basándose en ese relato creó espectáculos en un teatro que él mismo diseñó e hizo construir. Al-Naqqaš escribió su segunda obra, *Abū-l-Ḥasan al-Mugaffal* (*Abu-l-Ḥasan el ingenuo*), inspirándose en *Las Mil y Una Noches*, y en concreto en el relato *al-Nā'im wa-al-Yaqẓān* (*El dormido y el despierto*) (Saleh, 2000: 24).

A la muerte de al-Naqqaš, su hermano Nicolás y su sobrino Salīm prosiguieron su labor, inspirándose esencialmente en el repertorio francés. Pero por considerar que sus creaciones no eran suficientemente apreciadas, decidieron emigrar a Egipto, donde se sumaron a una corriente teatral que empezaba a surgir.

En 1871, el comerciante el Sheyj Abū Jalīl al-Qabbānī (1836-1902) iniciaba en Damasco su carrera como dramaturgo y compositor –es considerado por muchos como el creador de "la opereta árabe"- siguiendo los pasos iniciados veinticinco años antes por al-Naqqaš, salvando las diferencias entre ambos porque al-Qabbānī no tenía la misma cultura ni tampoco había visitado países europeos como su predecesor. Sus conocimientos teatrales proceden de su asistencia a obras teatrales interpretadas por algunas compañías itinerantes turcas e italianas que ofrecieron sus obras en Damasco durante los primeros lustros de la segunda mitad del siglo XIX (Maleh 1997: 30). No obstante, al-Qabbānī era principalmente un árabe apasionado por la cultura popular que procedía básicamente de las *Mil y una noches.* Quiso ofrecer a sus compatriotas un modelo de espectáculo con sabor propio sin cerrar las puertas a nuevas ideas y formas procedentes del mundo exterior. De sus obras más importantes basadas en las leyendas y folklore árabe podemos citar: *Hārūn al-Rašīd maʿa al-amīr Gānim Ibn Ayyūb wa-Qūt*

al-Qulūb (*La historia de Hārūn al-Rašīd con el emir Gānim Ibn Ayyūb y la joven Qūt al-Qulūb*), así como *'Afifa* (*La mujer honrada o casta*) en la cual utilizó poesía de grandes poetas de la literatura árabe como al-Mutanabbī, 'Antara o Abū Nuwās (Gómez Renau 2003: 90).

Como sus compañeros de Beirut, al-Qabbānī se trasladó a Egipto en 1884. Allí aparece en escena un joven egipcio educado y formado en Europa, llamado Ya'qūb Ṣannū' y conocido también como Abū Naẓẓāra (1839-1912), para muchos el creador de lo que llamamos el teatro egipcio moderno, aunque hay quien atribuye este honor a Selīm Jalīl al-Naqqāš –sobrino de Mārun al-Naqqāš– que presentó sus obras teatrales excritas en árabe en El Cairo el año 1876.

Ṣannū' era un joven con mucho talento, que fue enviado a Europa para formarse, perfeccionó varias lenguas europeas y adquirió gran vocación por el teatro. Cuando volvió a Egipto comenzó a trabajar en compañías europeas que presentaban al público operetas y piezas de vodevil. Empezó escribiendo obras teatrales en italiano, pero pronto se dedicó a escribir teatro en árabe dialectal egipcio creando con ello una nueva forma de teatro musical basada en el folklore local y utilizando en sus óperas personajes típicos y expresiones populares. Con mucha maestría, vertió la forma del teatro europeo en un molde egipcio, consiguiendo aplicar sus experiencias adquiridas del teatro occidental a la tradición nacional. Introdujo mujeres en la escena, difundió el teatro entre las masas y se dedicó a acercar el teatro a la realidad social. En sus obras trataba los problemas y conflictos cotidianos utilizando un gran sentido del humor y con un tono muy cercano a la comedia. Al tener sus obras una base política le granjearon muchas antipatías entre sus compañeros y sobre todo problemas con los gobernantes que fueron protectores suyos, como en el caso del *jedive* de Egipto, que costeó su formación en Europa. Tras dos años de actuaciones, las autoridades decretaron el cierre de su teatro (Maleh 1997: 30).

En tiempos del jedive Ismael y con motivo de la inauguración del canal de Suez, en 1869 se construyó la Ópera de El Cairo. Era la primera ópera de la región, y al

principio fue escenario de muchas representaciones de compañías europeas, especialmente francesas e italianas. Uno de los elementos que favorecieron la difusión del teatro en Egipto y entre los egipcios en la segunda mitad del siglo XIX fue la construcción por parte del *jedive* Ismael en la zona de al-Azbakiyya –en el centro de El Cairo y muy cerca de la Ópera– de una sala de teatro llamada "La Comédie". Allí actuaron inicialmente compañías europeas, que ofrecieron al público tanto obras dramáticas como líricas. Más tarde fue el lugar donde empezaron Yaʿqūb Ṣannūʿ y su compañía a ofrecer sus obras teatrales en dialecto egipcio a un público mayoritariamente egipcio, puesto que hasta entonces la asistencia a los teatros era casi algo exclusivo de los europeos y de la alcurnia oriunda (Salem 2008: 56). Los escritores y artistas teatrales prosiguieron con la labor de traducción, adaptación, y arabización en moldes egipcios de obras occidentales durante el siglo XIX y la primera y segunda década del siglo XX.

Junto a los tres grandes dramaturgos y pioneros del teatro árabe, ya citados, hemos de recordar a otros escritores y traductores que trabajaron para crear lo que podríamos denominar "teatro árabe" como Muḥammad ʿUṯmān Ŷalāl, Yūsuf al-Jayyāṭ, Adīb Isḥāq, Selīm Jalīl al-Naqqāš – ya mencionado-, Muḥammad Unsī, que fue el primero en pensar en la creación del Teatro Nacional en Egipto (Sadgrove 1996: 14), y Abddallha Nadīm, entre otros.

Para concluir, no sería justo en absoluto echar al pozo del olvido a los pioneros del teatro árabe contemporáneo, porque gracias a sus traducciones y sus adaptaciones, por malas que puedan parecer a nuestros ojos, hoy en día podemos asistir a obras teatrales en Egipto, Siria y el resto de los países árabes. Imaginemos por un momento que no hubieran existido estas malas traducciones y adaptaciones y, como consecuencia de ello, se hubiese perpetuado la inexistencia del teatro árabe. ¿Qué tipo de teatro podríamos contemplar en los países árabes? ¿Un teatro de sombras contemporáneo? ¿O un teatro de guiñol contemporáneo? Es preciso situar a cada uno en su contexto y dar a cada cual su valor y su importancia en el momento en que transcurrió su existencia.

Bibliografía

ABEL-AZIZ, Abdel-Meguid (1954). "A Survey of the Terms used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'", *The Islamic Quarterly*, I, 4, 195-204.

'AFĪFĪ, Ibrāhīm (1966). *La generosidad del Nilo*, El Cairo: Al-Dār al-Qāwmiyya li-l-Ṭab' wa-l-Našr.

AL-ḤAKĪM Tawfīq (1964). *Fan al-ādab*. El Cairo: Maktabat Dār al-Našr wa-l Tawzī'.

AL-ḤAKĪM, Tawfīq (2005). *Al-Malik Udīb,* El Cairo: Dār al-Šurūq.

AL-KASSĀR, Māŷid (1991). *'Alī al-Kassār: Barbarī Miṣr al-waḥīd,* El Cairo: Dār al-Ma'ārif.

AL-ṬAHṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (2001). *Tajlīṣ al-ibrīz fī taljīṣ Bārīz,* Túnez: Dār al-Ma'ārif Li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr.

AL-ŶABARTĪ, 'Ab al-Raḥman (1879) *'Aŷā'ib al-āṯār fī al-tarāŷim wa-l ajbār*, El Cairo: al-Maṭba'a l-Āmiriyya, vol. I.

AL-ŶABARTĪ, 'Abd al-Raḥmān (1998). *'Aŷā'ib al-aṯār fī al-tarāŷim wal-ajbār* ed. 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Raḥīm, El Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriyya.

BADAWĪ, 'Ab al-Raḥmān (1953). *Fan al-ši'r li-Arisṭoṭālīs*. El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya.

BERTHOLD, Margot (1972). *A History of World Theater*, Michigan: Ungar.

CALME-GRIAULE, Geneviève (1985). "La gestuelle des conteurs", en *Oralitá, Cultura, Letteratura, Discorso*, (Atti del Convergno Internazionale, Urbino 21-25 julio 1980) [S.l.]: [s.n.].

CORRIENTE, Federico (1977). *Diccionario árabe–español*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

EL ERIAN EL BASSAL, Hany (2018). *Un imam egipcio a la orilla del Sena La vida de Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī y su viaje a París (1826-1831),* Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

EL-AMARI, Lamice (1992). "Aproximaciones a la historia teatral en el mundo árabe", *Teatro árabe / teatros árabes,* Motril: Ayuntamiento de Motril.

GÓMEZ RENAU, María del Mar (2003) "Renacimiento cultural en los países árabes: nacimiento del teatro", *Castilla: Estudios de literatura*, nº 28-29 90.

ḤAMDĀM, Mas'ūd (2006). Poetics, *politics and protest in Arab theatre: the bitter cup and the holy rain*, Brighton: Sussex Academic Press.

HOME, Canivet, R. G. (1909). "L'imprimerie de l'expédition d'Egypte. Les journaux et les procès-verbaux de l'Institut" (1798–1801), *Bulletin de l'Institut Egyptien*, 5.3, 1-22.

HOMSY, Gaston (1921). *Le Général Jacob et l'expédition de Bonaparte en Egypte (1798-1801),* Marsella : Les Éditions indépendantes,

IBN MANẒŪR, (1982). *Lisān al-'arab*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif.

IDRĪS Yūsuf (1964). "Naḥw masraḥ miṣrī", *al-Kātib*, nº 34, 67-79; 35, 109-119; 36, 86-97.

LANDAU, Jacob M. (1958). *Studies in the Arab Theater and Cinema,* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

LANE, Edward William (2005). *Manners and Customs of the Modern Egyptians,* New York: Cosimo, Inc. Traducida al castellano por Sánchez Ratia, Jaime. *Maneras y costumbres de los modernos egipcios: una relación de las maneras y costumbres de los modernos egipcios, escrita en Egipto durante los años 1833-1835*, Madrid: Libertarias / Prodhufi, 1993.

LEGRAIN, Georges (1917). "*Guillaume-Andre Villoteau, musicographe de l'expedition francaise d'Egypte* (1759-1839) ». *Bulletin de I 'Institut egyptien*. vol. XI, 1-30.

LIROLA DELGADO, Pilar (1990). *Aproximación al teatro egipcio moderno,* Granada: Grupo de Investigación Estudios Árabes Contemporáneos/Universidad de Granada.

LIROLA DELGADO, Pilar (1995). *El universo dramático de Yūsuf Idrīs* Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

LOUCA, Anouar (1970). *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*. París: Didier (Études de littérature étrangère et comparée).

MALEH, Ghassan (1997) "The birth of modern Arab theatre", *UNESCO Courier*, November, 28-32.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1995). *Pensando en la historia de los árabes*, Madrid: CantArabia.

NARANJO, Claudio (2003). *Entre meditación y psicoterapia,* Santiago de Chi**le:** Sáez Editor.

NIEBUHR, Carsten (1837). *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern,* Hamburg: Gedruckt in der Hofbuchdruckerey bey Nicolaus Möller. Trad. al inglés por Heron, Robert. *Travels Through Arabia and Other.* Edimburgh: R. Morison and Son, 1792. Trad. al árabe por Māher, Muṣṭafā. *Riḥla īlā Bilād al-'arab wa-māḥawlihā*. El Cairo: al-Maṭba'a al-'Ālamiyya, 1977.

PANCORBO, Luis (1998). *Rituales. Las Máscaras del Sol.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

SADGROVE, Philip (1996). *The Egyptian theatre in the nineteenth century, 1799-1882,* London: Ithaca Press, 1996. Traducido al árabe por Al-'Iyūṭī, Amīn. *Al-Masraḥ al-miṣrī fī al-qarn al-'išrīn,* El Cairo: Al-Markaz al-Qawmī li-l-Masraḥ wa-l-Funūn al-Ša'biyya, 2007.

SALEH, Waleed (2000). *Siglo y Medio de Teatro Árabe*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

SALEM, Khaled (2008). "El teatro egipcio: Orígenes y actualidad" *ADE Teatro*, *Revista de la Asociación de Directores de Escena de España*, nº 121, (Julio/septiembre), 52-62.

SARḤĀN, Samīr (1991). *Yūsuf Idrīs 1927-1991,* El Cairo: al-Hay'a al-Miṣrīya al-'Āmma li-l-Kitāb.

SEGURA, Antoni (2002) *Aproximación al mundo islámico: Desde los orígenes hasta nuestros días*, Barcelona: Editorial UOC.

ŶALAĀ L- AL DĪN, 'Abd al-'Azīz (2013). *Mazakarāt Niculā al-Turk*. El Cairo: Dār Āfāq li-l Našr wa-l Tawzī'.

Fecha de recepción: 28/09/2019
Fecha de aceptación: 05/10/2019

LA TRADUCCIÓN DE LAS INTERJECCIONES EN LAS VERSIONES ÁRABES DE *BODAS DE SANGRE* DE FEDERICO GARCÍA LORCA

Saad MOHAMED SAAD
Universidad Pablo de Olavide
smohsaa@upo.es

RESUMEN

Nuestro objetivo es analizar la traducción de las interjecciones en las versiones árabes de *Bodas de sangre*, de F. García Lorca. Para ello, estudiamos primero las funciones pragmáticas de dichas unidades. Debido a su imprecisión semántica y carácter privativo en cada idioma, su traducción puede convertirse en una tarea compleja. Para su eficaz trasvase, el traductor ha de determinar su preciso significado en el texto, intentando encontrar luego un elemento interjectivo con un valor similar en la lengua meta. De lo contrario, sería recomendable siempre recurrir a elementos no interjectivos. Analizando su traducción en las cinco versiones árabes de nuestra obra, llama la atención la fuerte tendencia registrada a favor de su trasvase mediante el uso de unidades interjectivas. No obstante, hemos podido comprobar la existencia de una relación proporcional entre la traducción extracategorial de la interjección y la creación de un efecto similar en los textos original y traducido. La libertad con que puede actuar el traductor le permite emplear otras expresiones que pueden transmitir valores similares a los comportados en el texto original. Debido a ello, las versiones de Mu'nis y Badawī, que con menor frecuencia aplican la traducción intracategorial, son las que mejor reflejan el contenido de las interjecciones empleadas en el texto objeto.

Palabras clave: Lorca, traducción árabe, interjección, *Bodas de sangre*.

ABSTRACT

Our aim in this study is to analyse the translation of the interjections in the Arabic versions of *Bodas de sangre*, by F. García Lorca. We first study the pragmatic functions of these linguistic units. Due to its semantic imprecision and privative character in each language, its translation can become a complex task. For its efficient transfer, the translator must determine its precise meaning in the text, trying to find another interjection with a similar value in the target language. Otherwise, it would be advisable to use non-interjective elements. Analysing its translation in the five Arabic versions of *Bodas de sangre*, it is striking the strong trend registered in favour of its transfer using interjective elements. However, we have been able to verify the existence of a proportional relationship between the extracategorial translation of the interjection and the creation of a similar effect in the original and translated texts. The freedom with which the translator can act allows him to use other expressions that can transmit similar values to those behaved in the original text. Because of this, the versions of Mu'nis and Badawī, which less frequently apply the intracategorial translation, are the ones that best reflect the content of the interjections used in the object text.

Key words: Lorca, Arabic translation, interjection, *Bodas de sangre*.

Las interjecciones son elementos lingüísticos de contenido procedimental, por lo que suelen comportar valores semánticos vagos, que han de ser precisados por la situación del discurso. Por otro lado, en muchas ocasiones estas unidades lingüísticas son elementos privativos de su idioma, sin equivalencia exacta en otras lenguas, lo cual hace que su traducción sea, en muchas circunstancias, una tarea difícil de ser abordada con la suficiente precisión que requiere el contexto en el que aparecen. En este trabajo, nuestro objetivo principal es analizar la traducción de las unidades interjectivas en las versiones árabes de *Bodas de sangre* de Federico García Lorca, para saber el grado de precisión con el que se ha tratado este asunto.

I. *Bodas de sangre* de F. García Lorca y sus traducciones al árabe

En el mes de marzo de 1933, Federico García Lorca estrena esta obra por primera vez en la ciudad de Madrid. Para crearla, se basa en un acontecimiento que había tenido lugar cinco años antes en el pueblo de Níjar, provincia de Almería. En esta aldea, una chica de veinte años, hija de un rico labrador, desaparece la noche de su boda, antes de celebrarse la ceremonia religiosa de su matrimonio, dejando tras de sí a padrinos e invitados. Más tarde, se descubre el cadáver de su primo y se la encuentra a ella escondida en un lugar cercano a donde se hallaba el cuerpo sin vida de su primo. Las investigaciones policiales desvelan que el asesino es el hermano del novio, que, avergonzado de lo sucedido, le pega cuatro tiros al primo de la novia, al descubrir que ésta se ha escapado con él porque era la persona con quien ella quería casarse. Evidentemente, Lorca modifica la historia, centrándose en un tema que siempre le fascinaba: la fatalidad del destino. Así, nos presenta a la madre del novio con un miedo enfermizo de que su segundo y último hijo acabe siendo asesinado por alguna persona de la famila Félix, tal como lo fueron anteriormente su padre y hermano mayor. A su vez, la novia se ve arrastrada por su amor a Leonardo, su exnovio, que por cuestiones económicas se había casado con la prima, pero sin olvidar su antigua pasión. Al final, los dos enamorados se fugan en la noche de boda y son perseguidos por el novio y su familia. La obra termina con la muerte de los dos rivales y los desgarradores lamentos de la madre y la mujer disputada. En tal drama, es lógico que el uso de la interjección desempeñe un papel esencial en la expresión de los sentimientos de los personajes. La obra está impregnada, además, de esencia andaluza y la trama se desarrolla en un ambiente poético que justifica la alternancia de segmentos en prosa con otros en poesía.

Hasta el momento ha habido cinco traducciones al árabe de *Bodas de sangre*:

1) ʻUrs al-dam, en *Masraḥiyyāt Lūrkā. 1. Yirmā, ʻUrs al-dam, al-iskāfiyya –l-ʻaŷība,* traducción de ʻAbd al-Raḥmān Badawī, Dār al-Nahḍa –l-ʻArabiyya, El Cairo, 1964, pp. 75-159.

2) *Al-Zafāf al-dāmī*, traducción de Ḥusayn Mu'nis, Silsilat Rawā'i' al-Masraḥ al-'Ālamī, Al-Mu'assasa –l-Miṣriyya –l-'Āmma Li-l-Ta'līf wa –l-Tarŷama wa –l-Ṭibā'a wa -l-Našr, El Cairo, 1964.

3) *Al-'Urs al-damawī*, traducción de 'Abdallāh al-'Imrānī, Silsilat Min al-Masraḥ al-'Ālamī, Wazārat al-I'lām, Kuwait, 1976.

4) *'Urs al-dam*, en *Ţalāţ tirāŷīdiyyāt. 'Urs al-dam, Yirmā, Bayt Birnārdā Albā,* traducción de Samīr 'Izzat Naṣṣār, Al-Ahliyya Li-l-Našr wa –l-Tawzī, Aman, 1995, pp. 5-96.

5) *A'rās al-dam*, traducción de Marawān Ḥaddād, Al-Hay'a –l-'Āmma –l-Sūriyya Li-l-Kitāb, Damasco, 2010.

Nuestro objetivo en el presente trabajo es, tal como hemos señalado anteriormente, analizar la traducción de las interjecciones en estas cinco versiones árabes de la obra. Pero para estar en las mejores condiciones de hacerlo, hemos de hablar primero sobre la naturaleza lingüística de este tipo de elementos y abordar, del mismo modo, el problema que podría plantear su trasvase entre las dos lenguas que aquí nos incumben.

II. Naturaleza lingüística de la interjección

La interjección es un elemento polémico dentro de los estudios lingüísticos. No faltan en este sentido las opiniones que niegan la naturaleza lingüística de estas unidades, rechazando la idea de ver en ellas los dos planos característicos de todo signo: un significante asociado a un significado convencional. Para este grupo de investigadores, las interjecciones son una especie de patocinesia, que se asemeja a los "*movimientos del rostro con que nos mostramos suplicantes, tristes, alegres, soberbios, etc.*" [1] o un tipo de "*signos acústicos, no lingüísticos humanos, continuación –por similitud- del grito inarticulado de los animales*"[2]. En definitiva, las interjecciones son para ellos un conjunto de elementos que pertenecen a la categoría

[1] RABANALES, A. (1954-1955): "La somatolalia", *Boletín de Filología. Universidad de Chile VIII, Homenaje a Rodolfo Lenz*, pp. 355-378.

[2] ALMELA PÉREZ, R. (1990): *Apuntes gramaticales sobre la interjección*, Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, p. 38.

de los indicios, tal como vienen descritos en los estudios de semiótica. Tampoco existe unanimidad, por otra parte, entre los que consideran los elementos interjectivos como signos convencionales, a la hora de determinar su estatuto lingüístico, debido a que "*la interjección es un modelo harto deslizante y no se puede encerrar en moldes como las otras partes de la oración, pues en ella hay que tener en cuenta la inestabilidad con que el hablante la emplea*"[3]. Así, su estudio suele correr parejo a preguntas como las siguientes: ¿constituye la interjección una oración entera o es una parte de la misma? Y en caso de aceptarla como una parte de la oración, ¿formará esta unidad lingüística una categoría sintáctica independiente, pertenecerá a la de los adverbios o será considerada acaso como una especie de partícula, etc.? [4]

En primer lugar, es innegable para nosotros la pertenencia de las interjecciones a la categoría del signo lingüístico, al existir en ellas "*una correspondencia perceptible entre una expresión y un contenido en cada uso interjectivo*" [5], la cual no ha de ser ni idéntica ni de obligada aparición en más de una lengua, tal como nos lo pueden demostrar el siguiente segmento y dos de sus traducciones árabes [6]:

Ejemplo 1:

Madre: No. Yo no puedo dejar aquí a tu padre y a tu hermano. Tengo que ir todas las mañanas, y si me voy es fácil que muera uno de los Félix, uno de la familia de los matadores, y los entierran al lado. ¡Y eso sí que no! ¡Ca! ¡Eso sí que no! (p. 418).

---

[3] ALVAR, M. (2000): "La interjección", en M. ALVAR (dir.), *Introducción a la lingüística española*, Barcelona: Ariel, vol. I, pp. 479-490.

[4] AMEKA, F. (1992): "Interjections: The universal yet neglected part of speech", *Journal of Pragmatics* XVIII, pp. 101-118.

[5] CUETO VALLVERDÚ, N. y J. LÓPEZ BOBO (2003): *La interjección. Semántica y pragmática*, Madrid: Arco/Libros, p. 13.

[6] En las citas extraídas de la versión original de la obra que aquí nos interesa, haremos uso a lo largo de este trabajo de la siguiente edición de esta obra teatral de F. GARCÍA LORCA (1997): *Bodas de sangre. Tragedia en tres actos y siete cuadros*, en *Obras Completas II. Teatro*, Barcelona: Galaxia Gutenberg–Círculo de Lectores, pp. 414-475. Para las traducciones árabes, emplearemos las ediciones que acabamos de indicar en el anterior apartado.

Badawī	**الأم**: لا، لا أستطيع أن أترك أباك و أخاك و حدهما ها هنا. إن على أن أذهب إلى المقبرة كل يوم، أما إذا رحلت فقد يحدث أن يموت أحد أفراد فليكس، أسرة القتلة، و أن يدفن إلى جوارهما. و هذا ما لا يمكن أبدا! هذا لا يمكن أبدا. (ص. ٨٢).
'Imrānī	**الأم**: لا. لا أستطيع أن أترك هنا أباك و أخاك وحدهما على أن أذهب إلى قبريهما كل صباح.. و إذا ذهبت معك فمن السهولة بمكان أن يموت أحد أفراد أسرة فيليكس، أحد أفراد أسرة السفاحين، و يدفنوه إلى جانبهما. و ذلك ما لا يحدث البتة آه! هيهات! ذلك لن يحدث أبدا. (ص. ٤٩).

Como habremos podido observar en este ejemplo, para la traducción de la interjección española "ca", 'Imrānī recurre a la voz árabe (هيهات), apoyada en este caso por el uso de la interjección que la precede, mientras que Badawī opta por eliminar este segmento en su traducción, quizá por considerar que la interjección empleada en la versión de 'Imrānī es demasiado arcaica, y no disponer en árabe moderno de ninguna otra interjección equivalente. Está claro, pues, que en árabe moderno no existe ninguna interjección que pueda comportar el mismo contenido que expresa la voz española; y aunque la palabra que emplea 'Imrānī en su traducción puede realizar, quizás, una función similar, los dos vocablos no coinciden fonéticamente en estas dos lenguas.

Volviendo a la cuestión de la naturaleza lingüística de la interjección, podemos señalar, por otro lado, que toda la controversia que se ha suscitado en torno a este asunto se debe principalmente, en nuestra opinión, al hecho de que se ha pensado siempre en este tipo de palabras como un signo formado por un significante que ha de referir ineludiblemente a una representación mental de cierto elemento que pertenece al mundo que nos rodea. Y aquí radica, precisamente, el error, puesto que no todos los signos lingüísticos poseen un significado exclusivamente conceptual, que aluda a un elemento extralingüístico. Así, en un enunciado tan simple como:

- *El profesor explicará la lección*,

podemos distinguir dos categorías de unidades lingüísticas. La primera incluye *profesor*, *explicar* y *lección*, que remiten a elementos concretos del mundo en el que nos envolvemos y constituyen, por lo tanto, una de las dos vertientes de signos

fácilmente reconocibles por cualquier hispanohablante. Son elementos que aluden, pues, a conceptos que se corresponden a ciertas representaciones mentales. La segunda categoría de unidades está integrada, a su vez, por los artículos *el* y *la*, así como por el tiempo y el modo aquí implicados, respectivamente. Lo único que hacen estos últimos elementos, a diferencia de los primeros, es codificar una especie de información muy vaga y difícil de ser descrita en términos conceptuales. Para funcionar adecuadamente tienen que estar inmersos en una situación concreta, puesto que son meras instrucciones que envía el emisor a su oyente, en relación con el modo en el que se tienen que procesar las unidades lingüísticas de la primera categoría. De esta forma, los artículos aquí usados contribuirán a identificar tanto al *profesor* como a la *lección* concreta de que se habla. Por su parte, el tiempo ubicará la acción del verbo en un punto dado de la cadena cronológica, partiendo siempre del momento de la enunciación. El modo verbal indicará, a su vez, la actitud que adopta el hablante ante lo que está diciendo, esto es, afirmar, en este caso, la veracidad del contenido de la oración enunciada. Los elementos que pertenecen a la primera categoría comportan un evidente sentido conceptual, en tanto que los de la segunda transmiten información puramente procedimental[7].

Si analizamos el tipo de significado que un hablante puede comunicar mediante el uso de la interjección, nos daremos cuenta pronto de que la información que transmite es de esta segunda clase. Así, al reparar en el significado de una interjección dada, tal como, por ejemplo, *ea*, veremos que lo único que codifica es una suerte de instrucciones emitidas con el objetivo de que el receptor "*haga algo*"; este sentido tan general sólo es precisado por la situación del discurso en la que aparece la interjección. De esta forma, este elemento lingüístico adquirirá distintos sentidos en situaciones tan dispares como las siguientes:

[7] ESCANDELL, M. V. y M. LEONETTI (2004): "Semántica conceptual/semántica procedimental", en *Actas del V Congreso de Lingüística General*, Madrid: Arco/Libros, pp. 1727-1737.

1. Pronunciada por una enfermera que le acaba de poner una inyección a un enfermo, tendrá un sentido parecido al de "*ya puedes bajarte la manga de la camisa*".
2. Emitida por la señora de la limpieza en un portal ante un vecino que está esperando a que ella termine de fregar la entrada, significará "*pase*".
3. Dicha por una telefonista a una persona que acaba de recibir la información que requería, querrá decir "*cuelgue*".

Los valores semánticos que comportará serán, por lo tanto, tan variados como las mismas situaciones en las que podrá aparecer, de modo que en el discurso "*el entorno y la conducta del hablante dan contenido preciso a la proferencia interjectiva*"[8]. Esta imprecisión semántica que caracteriza a las interjecciones, sumada a su capacidad de constituir, en muchas ocasiones, enunciados independientes y autosuficientes, ha hecho que la lingüística tradicional vacile a la hora de determinar si tales elementos constituyen una oración completa o si forman, en cambio, uno de sus componentes. Aquellos que vieron en la interjección una de las partes oracionales, se dividieron en dos grupos. Los unos la consideraron como una categoría aparte, puesto que no suele desempeñar ninguna función sintáctica dentro de la oración, mientras que los otros la asimilaban, por ejemplo, al adverbio. Y es que tanto las interjecciones como los adverbios pueden expresar valores actitudinales que impregnan el significado de toda la oración[9], tal como podemos apreciar en los siguientes enunciados, donde se observa fácilmente cómo los elementos conmutados expresan valores muy cercanos:

- *Ay*, que te van a echar de la casa por impago del alquiler.
- *Desgraciadamente* te van a echar de la casa por impago del alquiler.

[8] ALONSO-CORTÉS, Á. (1999): "Las construcciones exclamativas. La interjección y las expresiones vocativas", en I. BOSQUE y V. DEMONTE (dirs.), *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid: Espasa-Calpe, vol. III, pp. 3993-4050.

[9] LÓPEZ BOBO, M. J. (2002): *La interjección. Aspectos gramaticales*, Madrid: Arco/Libros, pp. 19-20.

III. Función pragmática de los elementos interjectivos

Tal como acabamos de ver, la información que suelen transmitir las interjecciones no es de carácter conceptual, sino puramente procedimental, esto es, el significado vago que codifica la interjección sólo puede estar precisado teniendo en cuenta los elementos que forman parte de la situación del discurso. Ello implica, por consiguiente, que las funciones pragmáticas que pueden desempeñar los elementos interjectivos han de estar íntimamente ligadas a los componentes básicos de la situación del discurso. Como es bien sabido, el proceso de comunicación lingüística requiere la existencia de seis elementos básicos: un código, un emisor, un receptor, un canal, un mensaje físico, que es producto del uso efectivo del código, y un contenido, que se deduce de este mensaje. En el transcurso de la comunicación, el mensaje creado puede responder a cualquiera de estos elementos, de los cuales cada uno determinará una función diferente del lenguaje. Y a pesar de que ningún mensaje suele realizar una sola función, sino que las combina en un orden jerárquico determinado, su naturaleza dependerá de la función que en él predomine. Esta idea es la que constituye la base de la famosa teoría de las funciones del lenguaje de Roman Jakobson. Según el célebre lingüista, en torno a cada uno de los seis componentes del proceso comunicativo se alza una función distinta. Así, podremos distinguir las siguientes[10]:

1. *Función emotiva*, que tendrá como eje el propio emisor.
2. *Función conativa*, centrada en la figura del receptor.
3. *Función fática*, basada en el canal.
4. *Función poética*, enfocada hacia la forma de presentar el mensaje de un modo concreto y no de otro.
5. *Función referencial*, alrededor del contenido.
6. *Función metalingüística*, en torno al propio código.

Como hemos visto en el apartado anterior, las interjecciones no pertenecen a la categoría de los elementos significativos que comportan sentido conceptual, por lo que difícilmente podrían realizar las dos últimas funciones a las

[10] JAKOBSON, R. (1984): *Ensayos de lingüística general* (Traducción de Josep M. PUJOL y Jem CABANES), Barcelona, Ariel: pp. 347-395.

que acabamos de referirnos. El dominio de la interjección se limitará, por tanto, a las cuatro primeras funciones mentadas por Jakobson. Así, las interjecciones podrán realizar una función emotiva, tal como lo hace en el siguiente pasaje:

Ejemplo 2:

Novia: (Mordiéndose la mano con rabia) ¡Ay!

Criada: Niña, hija, ¿qué te pasa? ¿Sientes dejar tu viva de reina? (p. 432).

En el primer enunciado, está claro que la función semántico-pragmática que realiza la interjección es manifestar el sentimiento de rabia que tiene la novia, que se ve encaminada hacia un matrimonio que no acepta. Es, pues, una función de evidente carácter emotivo. En cambio, la función que realiza la interjección en el siguiente segmento es de naturaleza conativa:

Ejemplo 3:

Novia: ¿Cuánto hay de aquí a la iglesia?

Criada: Cinco lenguas por el arroyo, que por el camino hay el doble […].

Novia: (Sonriente) Vamos (p. 436).

El carácter conativo de esta interjección se debe al hecho de que la novia la utiliza para dirigirse a la criada, con el fin de pedirle que inicie la marcha hacia la iglesia.

Las interjecciones pueden realizar, por otro lado, una función centrada en torno al propio mensaje, esto es, una función enfocada en la forma de organizar los elementos del discurso, dando mayor o menor énfasis a alguno de sus componentes, estableciendo el turno de palabras dentro del diálogo, etc. Dado que en esta ocasión no estamos analizando exclusivamente el lenguaje poético, preferimos denominar a las interjecciones que realizan este tipo de funciones centradas en el propio mensaje "*interjecciones con función textual*"[11]. Así pues, podemos consignar que la interjección que

[11] EDESO NATALÍAS, V. (2006): "Qué hacer con las interjecciones en una clase de ELE", en *Actas del XVII Congreso Internacional de ASELE*, Logroño: Universidad de la Rioja, pp. 495-508.

aparece en el siguiente segmento realiza una función pragmática de carácter textual:

Ejeplo 4:

Muchacha: ¡Una rosa con las semillas y el tallo! ¡Ay! ¡Todo de seda! (p. 426),

ya que con su uso lo que quiere hacer la muchacha es recalcar el hecho de que las medias regaladas a la novia están hechas íntegramente de seda. La función desempeñada por la interjección es, en esta ocasión, de evidente corte textual.

A su vez, otras interjecciones, tal como *eh*, pueden realizar otro tipo de funciones de carácter fático, esto es, funciones centradas en asegurar la existencia de la necesaria vinculación psicológica que ha de mediar entre el emisor y el receptor para el eficaz funcionamiento del canal como medio de transporte del mensaje. No obstante, ninguna de las interjecciones que pertenecen a esta categoría aparece utilizada en *Bodas de sangre*.

Hemos de advertir, finalmente, que a pesar de que en ciertos contextos el uso de una interjección determinada puede realizar una función concreta, ésta puede ir acompañada de otra de carácter periférico, tal como podemos percibir en el siguiente pasaje:

Ejemplo 5:

Leñador 1º: ¡Ay luna que sales!
Luna de las hojas grandes
[…]
¡Ay luna sola!
¡Luna de las verdes hojas! (p. 441)

Pese a que la función predominante realizada en este segmento por la interjección "*ay*" es de carácter conativo -puesto que el leñador la usa principalmente para apelar a la luna-, esta unidad lingüística delata también cierto sentimiento de tristeza por parte del hablante, realizando, de esta forma, una subyacente función emotiva.

IV. Traducción de los elementos interjectivos

La traducción de los elementos interjectivos puede resultar en ciertas ocasiones una tarea complicada, debido a que, como hemos visto anteriormente, dichas unidades no suelen codificar significados conceptuales ni precisos, sino que transmiten normalmente un sentido vago, que sólo podrá ser puntualizado por el contexto. Si a esto añadimos el hecho de que dos lenguas distintas no tienen por qué codificar necesariamente un mismo contenido interjectivo mediante unidades que hayan de ser utilizadas, además, en las mismas situaciones y con idéntico valor semántico-pragmático, nos podremos dar cuenta de la enorme dificultad que podrá entrañar su traducción. La complejidad de los factores que pueden incidir en el uso y en la determinación del valor exacto de los elementos interjectivos en una situación dada hace que su trasvase de un idioma a otro se convierta en un "*terreno abonado para el calco pragmático si no se tienen en cuenta estas consideraciones*"[12].

En el caso de la traducción al árabe, la situación se agrava aún más, debido a la situación de diglosia que vive este idioma. El hecho de que, a la hora de escribir, los arabófonos tengan que usar una variante de lengua distinta a la utilizada en sus asuntos de vida cotidiana, empobrece, y con creces, la manifestación escrita de su idioma en lo que a interjecciones se refiere. El problema se acrecienta si a este hecho sumamos las tajantes barreras que suelen separar las dos variantes de lengua. La razón que subyace a esta realidad es muy simple: el uso de la interjección está mucho más vinculado a la manifestación hablada que a la vertiente escrita de cualquier lengua. En el caso del árabe estándar, la pérdida de elementos interjectivos tradicionales no se ve compensada mediante la integración de nuevas unidades de entre las que van surgiendo en la manifestación viva del idioma. Para aclarar este punto, podemos pensar en un contenido semántico cualquiera, como puede ser, por ejemplo, la expresión de asombro. La

[12] RODRÍGUEZ MEDINA, M. J. (2009): "Consideraciones pragmáticas en la traducción de las interjecciones del inglés al español: El caso de la novela británica *Jemima B.*", *Revista de Lingüística y Lenguas Aplicadas* IV, pp. 175-187.

variante estándar o *fuṣḥá* puede codificar dicho contenido mediante el uso de interjecciones como "*way"* y "*hayt*", que ya se sentirían arcaicas por un lector árabe de cultura media. En cambio, en la variante hablada en Egipto, p. ej., este mismo contenido puede ir codificado por otros elementos como "*allah*" o "*yāh*". Así, a la hora de querer traducir del español al árabe una interjección como "*caramba*" o "*vaya*" en cualquier obra literaria, el traductor egipcio se enfrentará con un pequeño dilema: si quiere trasvasar la interjección española mediante el uso de algún elemento interjectivo equivalente en su lengua materna, el empleo de "*way*" o "*hayt*" no sería fácilmente aceptado por el lector de cultura media, puesto que denotaría cierto grado de pedantería estilística; tampoco se aceptaría el uso de ninguna de las dos expresiones coloquiales que acabamos de señalar, dado que la aparición de cualquiera de ellas en el texto meta supondría la creación de una inconveniente mezcla de registros que en el texto original no existe. Por todo ello, el traductor se verá obligado siempre en tales casos a trasvasar el sentido denotado por la interjección española mediante el uso de un elemento no interjectivo, a pesar de la existencia en la lengua de destino de más de una unidad lingüística que podría desempeñar la función pragmática que se percibe en el texto original.

Llegados a este punto, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué estrategia podría seguir el traductor para trasvasar de un idioma a otro, y con cierta eficacia, el valor pragmático exacto que tiene una interjección en un texto dado? Creemos que lo primero que habría que hacer siempre es determinar el significado preciso, así como la función pragmática que tiene la interjección en el contexto, para intentar encontrar, posteriormente, un elemento interjectivo que exprese un valor y una función lo más parecidos posible en la lengua de destino. De lo contrario, sería recomendable recurrir a un elemento no interjectivo para trasvasar el valor y la función predominantes en el texto.

V. Traducción de las interjecciones en *Bodas de sangre*

Lo primero que llama la atención es la fuerte tendencia que los traductores árabes registran en esta obra hacia el trasvase intracategorial de la interjección, esto es, suelen traducir este tipo de unidades lingüísticas mediante el uso de una

palabra que pertenece a esta misma categoría gramatical. El trasvase extracategorial de la interjección es, en cambio, relativamente escaso. Así pues, podemos afirmar en este sentido que, según los datos analizados en nuestro corpus, los cinco traductores en su conjunto recurren a la traducción intracategorial de la interjección en un 63% de los casos. Por su parte, el trasvase extracategorial no supera el 37% de los supuestos. El siguiente diagrama presenta estos datos de un modo gráfico:

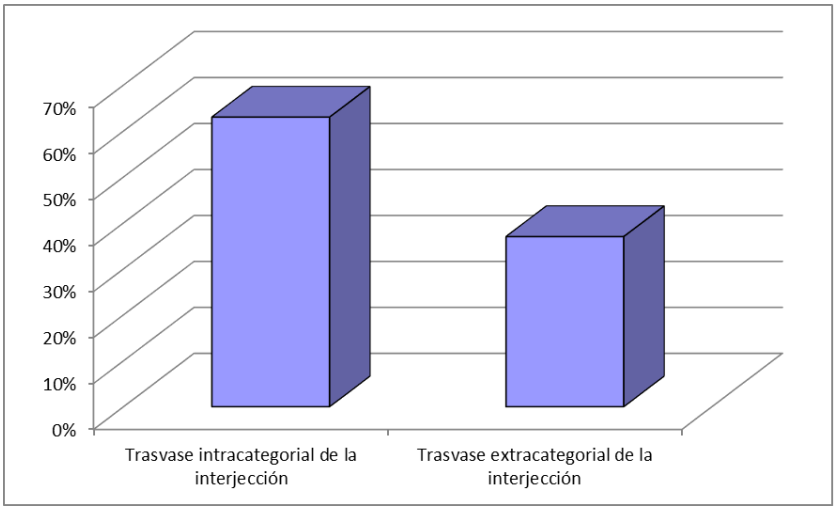


Fig. 1. Datos relacionados con el tipo de unidad lingüística empleada en la traducción de las interjecciones.

Los datos relacionados con este aspecto se ven enormemente influenciados por el hecho de si la interjección traducida tiene o no un equivalente exacto en la lengua meta. Así pues, en el caso de interjecciones como "*anda*" y "*quita*", que no tienen equivalente directo en árabe –esto es, una unidad lingüística con ciertas similitudes fonéticas y/o funcionales-, el trasvase de la palabra implicada se realiza mediante el uso de una unidad no interjectiva en el 100% de los casos:

Ejemplo 6:

Madre: ¿Quién tiene un caballo ahora mismo, quién tiene un caballo?, que le daré todo lo que tengo, mis ojos y hasta mi lengua...

Voz: Aquí hay uno.

Madre: (*Al hijo*) ¡Anda! ¡Detrás! (*Sale con dos mozos.*) No. No vayas. Esa gente mata pronto y bien…; pero sí, corre, y yo detrás! (p. 454).

Badawī	**الأم**: من عنده فرس الآن فورا؟ من عنده فرس؟ سأفديه بكل ما أملك، بعينى، بلساني.. **صوت**: ها هنا فرس! **الأم** (لابنها): اذهب وراءهما! (يخرج مع شابين) كلا! لا تذهب! هؤلاء الناس سريعون إلى القتل و بإتقان.. لكن نعم! هيا! اجر! و أنا من ورائك (ص. ١٣٦-١٣٧).
Ḥaddād	**الأم**: من لديه حصان هنا، من لديه حصان؟ و سأعطيه كل ما أملك، عينى و حتى لساني... **صوت**: هنا يوجد واحد. **الأم**: تحرك! وراءهما! (يخرج مع اثنين من الفتيان) لا، لا تذهب، هؤلاء الناس يقتلون فورا و يعرفون كيف يقتلون..! لكن أجل، انطلق، و أنا وراءك! (ص. ١١٠-١١١).
‘Imrānī	**الأم**: من له حصان هنا الآن؟ من له حصان؟ و سأعطيه كل ما أملك، عينى الاثنتين، و حتى لساني... **صوت**: يوجد هنا واحد. **الأم** (إلى ابنها): اذهب! وراءه! (يخرجان مع فتيين) لا، لا تذهب. هؤلاء القوم يقتلون بسرعة و بإتقان... لكن... نعم... اجر، و أنا وراءك! (ص. ١٠٧).
Mu’nis	**الأم**: من لديه حصان الساعة؟.. من لديه حصان؟.. سأعطيه فيه كل ما أملك، و عينى، و حتى لساني.. **أصوات**: هاكم حصانا.. **الأم**: (لابنها) امضِ في طلبهما (يمضي في رفقة شابين) لا..، لا تذهب، هؤلاء ناس يقتلون بسرعة و يحسنون القتل.. ولكن .. أجل.. امض.. امض سريعا و سأتبعك.. (ص. ١١٥-١١٦).
Naṣṣār	**الأم**: من لديه حصان ؟ الآن على الفور! من لديه حصان؟.. سأعطيه كل ما أملك- عينى، و لساني و حتى.. **صوت**: ها هو حصان. **الأم** (إلى ابنها): اذهب وراءهما! (يغادر مع شابين) لا. لا تذهب، هؤلاء الناس يقتلون بسرعة و بمهارة. لكن نعم، اجر، و سأتبعك.. (ص. ٦٧).

Ejemplo 7:

Criada: Que reviento por ver los regalos.
Novia: (Agria) Quita.
Criada: Ay, niña, enséñamelos.
Novia: No quiero (p. 431).

Badawī	----------
	الخطيبة (بحدة): دعي هذا.
	الخادمة: هيا، أريني.
	الخطيبة: لا، لا أريد (ص. ١٠٢-١٠٣).
Ḥaddād	**الخادمة**: كم أتحرق لرؤية الهدايا.
	الخطيبة (بحدة): ابتعدي عنها.
	الخادمة: آه، يا بنت، أريني إياها!
	الخطيبة: لا أريد (ص. ٥٧).
ʻImrānī	**الخادمة**: أكاد أنفجر شوقا لرؤية الهدايا.
	الخطيبة: (بحدة) ابتعدي عني!
	الخادمة: ويلي، يا صبية، أرينيها!
	الخطيبة: لا أريد (ص. ٧١).
Mu'nis	**الخادمة**: رؤية هذه الهدايا تقتلني..
	العروس: (في حدة) اسكتي.
	الخادمة: يا بنت.. أريني إياها!
	العروس: لا أريد (ص. ٧٥).
Naṣṣār	**الخادم**: أنا أنفجر لهفة لرؤية الهدايا.
	العروس (بحدة): كفي عن هذا.
	الخادم: أوه، يا طفلتي، أرينيها.
	العروس: لا أريد (ص. ٣٣).

Los datos que acabamos de exponer contrastan con los registrados por otras unidades tales como "*ah*" y "*ay*", que sí poseen un equivalente directo en la lengua meta, puesto que el empleo de elementos interjectivos en el trasvase de estas dos últimas palabras ofrece cifras que ascienden al 100% y al 87% de los casos, respectivamente:

Ejemplo 8:

Criada: (Variando la conversación) ¿Y el niño?
Leonardo: ¿Cuál?
Criada: Tu hijo.
Leonardo: (Recordando como soñoliento) ¡Ah! (p. 436).

Badawī	**الخادمة** (لتغيير الموضوع): و الصغير؟ **ليونردو**: أى صغير؟ **الخادمة**: ابنك. **ليونردو**: (يتذكر و كأنه يحلم) آه! (ص. ١٠٩).
Ḥaddād	**الخادمة** (تغيّر مجرى الحديث): والطفل؟ **ليوناردو**: أى طفل؟ **الخادمة**: ابنك. **ليوناردو**: (يتذكر و كأنه في حلم) آه! (ص. ٦٩).
‘Imrānī	**الخادمة**: (تغيّر مجرى الحديث) والطفل؟ **ليوناردو**: أى طفل؟ **الخادمة**: ابنك. **ليوناردو** (متذكرا و هو أشبه بالحالم): آه! (ص. ٨٠).
Mu’nis	**الخادمة**: (محاولة تغيير موضوع الحديث) والطفل؟ **ليوناردو**: أى طفل؟ **الخادمة**: ابنك. **ليوناردو** (يتذكر كما لو كان في حلم): آه.. (ص. ٨٣).
Naṣṣār	**الخادم** (تغير الموضوع): كيف حال الطفل؟ **ليوناردو**: أى طفل؟ **الخادم**: ابنك. **ليوناردو** (يتذكر كأنه في حلم): آه! (ص. ٤٠).

Ejemplo 9:

Madre: Calla. Todo eso son invenciones, pero no consuelos.
Vecina: ¡Ay!
Madre: ¡Ay! (p. 419).

Badawī	**الأم**: اسكتي. اختراعات كل هذه، و ليس فيها عزاء. **الجارة**: آه! **الأم**: آه! (ص. ٨٥).
Ḥaddād	**الأم**: اسكتي. كل هذا مجرد هراء، وليس فيه أى عزاء. **الجارة**: آه! **الأم**: آه! (ص. ٢٧-٢٦).
‘Imrānī	**الأم**: اسكتي. كل ذلك اختلافات.لا مواساة. **الجارة**: آه! **الأم**: آه! (ص. ٥٢).
Mu’nis	**الأم**: اسكتي. هذا كله مجرد كلام و لكنه لا يعزي. **الجارة**: آه.. **الأم**: (متنهدة) آه.. (ص. ٥١).
Naṣṣār	**الأم**: هس. ذلك كله مجرد تفكير - لكن لا عزاء فيه. **الجارة** (تتنهد): آي! **الأم**(تتنهد): آي! (ص. ١٣).

Dentro de la estrategia de traducción extracategorial, hemos podido distinguir tres diferentes técnicas empleadas en nuestro corpus:

1) ***La sustitución***, donde la unidad interjectiva es vertida en la lengua meta mediante el uso de un elemento lingüístico que no se puede agrupar dentro de la categoría de las interjecciones. Esta técnica, a la que pertenecen los ejemplos 6 y 7 que acabamos de aducir, es la mayoritaria dentro de su grupo, puesto que del total correspondiente al 37% de los casos en los que se aplica la traducción extracategorial, la sustitución constituye el 29,70% de los supuestos identificados en nuestro corpus.

2) ***La elipsis***, donde se elimina todo rastro de la interjección del contexto en el que aparece. Esta técnica es la segunda en frecuencia de uso, puesto que supone el 6,70% de los casos:

Ejemplo 10:

Madre: Cuando yo me muera, vendéis aquello y compráis aquí al lado.
Padre: Vender, ¡vender! ¡Bah! Comprar, hija, comprarlo todo (p. 429).

Badawī	**الأم**: لما أموت تبيع الأرض التي هناك و تشتري بدلا منها هنا. **الوالد**: بيع! بيع! ما يجب هو الشراء، شراء كل شئ (ص. ٧٠).

3) ***La descripción***, donde el traductor sustituye la interjección por un segmento que introduce en el texto meta, para explicar lo que quiere transmitir exactamente en el texto original la palabra implicada en el proceso traslativo. Esta técnica sólo constituye el 0,60% de los casos analizados en nuestro corpus. Como muestra, podemos aducir aquí la traducción que hace Ḥusayn Mu'nis del ejemplo número 10, que acabamos de citar:

Mu'nis	**الأم**: بعد أن أموت، بيعوا أرضي و اشتروا أخرى إلى جوار هذه. **الأب**: (بيدي إشارة امتعاض) بيعوا.. بيعوا.. بل نشتري يا صاحبتي، نشتري كل شئ (ص. ٧٠).

En el caso de la estrategia de traducción intracategorial de la interjección, podemos distinguir dos diferentes técnicas traslativas que vienen aplicadas en nuestro corpus:

1) ***La adaptación***, donde el traductor emplea una interjección perteneciente a la lengua meta, independientemente del carácter propio o impropio que tuviese dicho elemento. Como ejemplo de tal supuesto, podemos citar dos de las cinco traducciones árabes hechas del siguiente pasaje:

Ejemplo 11:

Madre: […] La Tierra y yo. Mi llanto y yo. Y estas cuatro paredes. ¡Ay! ¡Ay! (Se sienta transida).
Vecina: Ten caridad de ti misma (p. 471).

Badawī	**الأم**: [...] أنا و التراب، و الدموع و أنا. و هذه الجدران الأربعة. آه! آه! **الجارة**: أشفقي على نفسك (ص. ١٥٦).
'Imrānī	**الأم**: [...] إنما الأرض و أنا بكائي و أنا. و هذه الحيطان الأربعة. واحسرتاه! واضيعتاه! (تجلس منهوكة القوى) **الجارة:** ارحمي نفسك (ص. ١٣١).

La presente técnica es la mayoritaria dentro de la estrategia de traducción intracategorial. De la cifra total correspondiente al 63% de los casos en los que se mantiene la categoría gramatical del elemento interjectivo en nuestro corpus, la adaptación cubre el 48,50% de los supuestos.

2) ***El préstamo***, donde el traductor utiliza la interjección que aparece en el texto original transliterada en la versión traducida y sin ninguna modificación fonológica, o introduciendo un ligero cambio en dicho elemento interjectivo. Una buena muestra del primer caso podríamos encontrar en la traducción árabe que hace 'Izzat Naṣṣār del ejemplo número 10, arriba citado:

Naṣṣār	**الأم**: حين أموت، بيعوا أرضي و اشتروا أرضا هنا، جنبا إلى جنب تماما. **الأب**: بيعوا، بيعوا؟ ياه! اشتروا يا صديقتي، اشتروا كل شئ (ص. ٢٩).

Como muestra del segundo supuesto, podemos aducir este otro enunciado junto con su traducción árabe, que también hace este mismo traductor:

Ejemplo 12:

Cridada: Es para arreglarte mejor esta onda. Quiero que te caiga sobre la frente. (La novia se mira en el espejo.) ¡Qué hermosa estás! ¡Ay! (La besa apasionadamente) (p. 434).

Naṣṣār	**الخادم**: أنا أحاول فقط أن أثبت هذه الخصلة على نحو أفضل. أريدها أن تسقط على جبهتك. (تنظر العروس إلى نفسها في المرآة) ما أجملك! آى-ى-ى! (تقبلها بحرارة) (ص. ٣٦-٣٧).

Como habremos podido observar, el problema de esta técnica radica en la falacia de ver en las interjecciones una especie de sonidos naturales que han de ir vinculados inevitablemente a un significado lingüístico concreto, independientemente del idioma en el que se usen tales unidades. De esta forma, dicha visión priva a las interjecciones de su naturaleza como signos lingüísticos que poseen un contenido convencional concreto, el cual podría variar de un idioma a otro, incluso en los supuestos en los que las dos interjecciones implicadas en el proceso traductivo pudieran ser similares desde el punto de vista fonético. El resultado que se obtiene con la aplicación de este mecanismo es la creación de un texto poco comprensible, o cuanto menos extraño, debido a la pérdida o desviación de la información originalmente comportada por el elemento interjectivo en el texto objeto. Así pues, en los dos textos que acabamos de aducir podemos observar que ni el uso de (باه) consigue transmitir el sentido de desaprobación que quiere manifestar el padre en el primer caso, ni el empleo de (آى) logra expresar en el segundo supuesto la apasionada admiración que siente la criada ante la hermosura de la novia, a pesar del gran parecido fonético que tiene la interjección española con su correspondiente árabe (أى), íntimamente vinculada con la expresión de dolor. Dentro de esta categoría, podemos incluir también el uso de una voz como (أوه), que no forma parte del repertorio interjectivo ni del árabe estándar ni de ninguno de los dialectos modernos que tiene este idioma. Es un préstamo de lenguas europeas, especialmente del inglés y el francés, que no logra trasmitir de un modo natural y eficaz

el sentimiento de dolor que consigue expresar, p. ej., la interjección (آه), tal como podemos comprobar en la traducción del siguiente enunciado, proferido por la novia al ver que la criada está empleando una fuerza desmesurada a la hora de peinarla:

Ejemplo 13:

Novia: […] Echan fuego las paredes. ¡Ay!, no tires demasiado (p. 434).

Badawī	**الخطيبة**: [...] هنا يحترق المرء من مجرد لمس الجدار. آه، لا تشديني هكذا! (ص. ١٠٥).
'Imrānī	**الخطيبة**: [...] من شدة الحرارة تكاد الجدران ترمي بالشرر. أوه! لا تجذبي كثيرا (ص. ٦٧).

Del 63% correspondiente a la traducción intracategorial de las interjecciones, el préstamo cubre una cifra total que asciende al 14,50% de los casos analizados en nuestro corpus.

El siguiente diagrama ofrece una visión gráfica de los porcentajes de uso de cada una de las cinco técnicas traductivas detectadas en nuestro corpus:

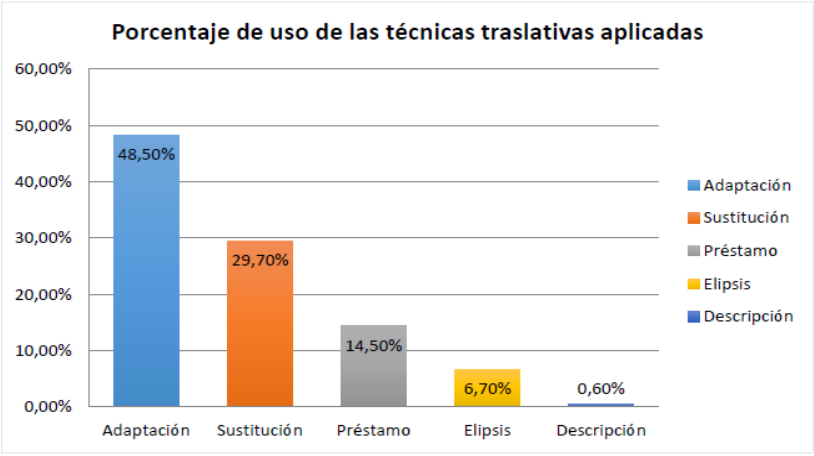


Fig. 2. Porcentaje de uso de las distintas técnicas traslativas empleadas en las versiones árabes de *Bodas de sangre*.

Las cifras que acabamos de exponer son las que nos proporcionan los cinco traductores en su conjunto. No obstante, podemos percibir una notable diferencia en los valores registrados en las versiones de Badawī y Mu'nis, por un lado, y los otros tres traductores, por el otro. Así pues, si nos atenemos a las dos grandes estrategias anteriormente señaladas, esto es, la traducción intracategorial frente al trasvase extracategorial de la interjección, vemos que el corpus analizado nos ofrece los datos que figuran en el siguiente cuadro:

Traductor	**Traducción intracategorial**	**Traducción extracategorial**
Naṣṣār	69,70%	30,30%
Ḥaddād	69,70%	30,30%
'Imrānī	69,70%	30,30%
Badawī	57,60%	42,40%
Mu'nis	51,50%	48,50%

El siguiente diagrama puede presentar una visión más nítida de estos mismos datos:

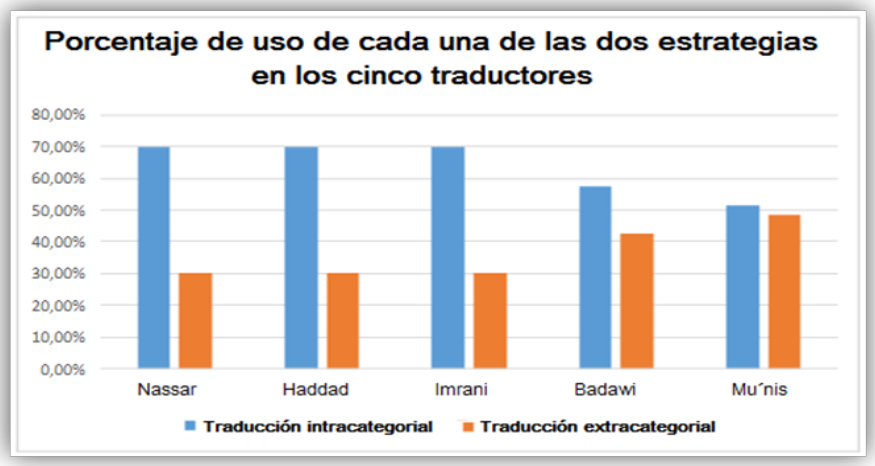


Fig. 3. Porcentaje de uso de la estrategia de traducción intracategorial frente al trasvase extracategorial de la interjección en cada uno de los cinco traductores.

Pero lo más importante en la traducción de las interjecciones es que los textos objeto y meta transmitan contenidos semánticos y funciones pragmáticas que sean, si no del todo coincidentes, lo más similares posible. Así pues, hemos de analizar, por lo tanto, la función semántica que realiza cada una de estas unidades lingüísticas en el texto de Lorca, para comprobar luego si las traducciones realizadas logran transmitir contenidos similares a los detectados en el texto original o no y, en caso afirmativo, en qué medida lo hacen. En este sentido, hemos podido comprobar la existencia de una relación proporcional, vigente en los cinco traductores, entre la traducción extracategorial de la interjección y la creación de un efecto similar entre los textos original y traducido. En el siguiente diagrama, presentamos los datos obtenidos tras el análisis de nuestro corpus en relación con este aspecto.

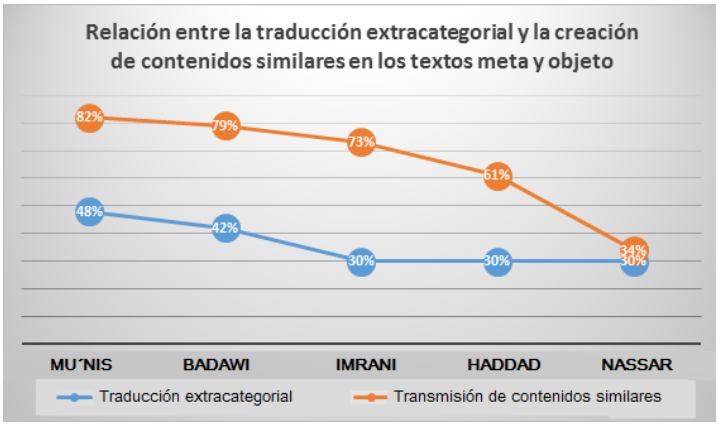


Fig. 4. Relación entre el empleo de la estrategia de traducción extracategorial y la creación de contenidos similares en los textos meta y objeto.

La explicación de este fenómeno reside en el hecho de que, para el trasvase de las interjecciones que aparecen en el texto original, cuanto más exigente sea consigo mismo el traductor en lo que al empleo de elementos interjectivos se refiere, más tendencia registrará a echar mano de préstamos y/o expresiones propias de la lengua meta que no pueden expresar el mismo contenido que comportan las unidades lingüísticas que se quieren traducir. Estos hechos se reflejan de un modo evidente en las versiones de Samīr ʻIzzat Naṣṣār y Marawān Ḥaddād, especialmente en el primero, donde es fácil encontrar ejemplos como los siguientes:

Ejemplo 14:

Novio: ¿Y yo, madre?

Madre: ¿Tú, qué?

Novio: Necesito decírselo otra vez?

Madre: (Seria) ¡Ah! (p. 417).

Ḥaddād	**العريس**: و أنا يا أمي؟ **الأم**: أنت ماذا؟ **العريس**: هل هناك داع لأخبرك مرة أخرى؟ **الأم** (بجدية): أوه! (ص. ٩-١٠).
Naṣṣār	**الخطيب**: أمي، و أنا؟ **الأم**: أنت، ماذا؟ **الخطيب**: هل أحتاج لأن أقولها مرة أخرى؟ **الأم**(جادة): آها! (ص. ٢١).

Tal como habremos podido observar en este ejemplo, con el uso de la interjección empleada en el texto original la madre manifiesta a su hijo, con cierta tristeza, que ella acaba de darse cuenta del tema del que él quiere hablar: su matrimonio con la novia. Este contenido semántico no lo puede transmitir ninguna de las dos interjecciones utilizadas en las traducciones aducidas, puesto que son préstamos interjectivos que podrían expresar, a lo sumo, un sentimiento de asombro o alegría por parte del hablante, pero no exactamente esta mezcla de sentimiento de tristeza e información relativa al momento en el que el interlocutor se percata del tema objeto del diálogo, tal como se percibe en el texto original.

Como muestra del empleo de una interjección propia de la lengua meta con un valor semántico diferente al que se transmite en el texto objeto, podemos reparar en la traducción árabe que del ejemplo número 10, arriba citado, nos ofrece la versión de Ḥaddād:

Ḥaddād	**الأم**: عندما أموت، تبيعون تلك و تشترون هنا بجواركم. **الأب**: البيع، البيع! آه!؛ الشراء، يا ابنتي، شراء كل شئ (ص. ٢٩).

En esta traducción, la interjección empleada sólo podría expresar un sentimiento de molestia o dolor por parte del padre, lo cual contrasta con el significado de desaprobación que quiere transmitir el hablante en el texto original.

Los datos analizados nos permiten afirmar que la versión de ‘Izzat Naṣṣār es, en líneas generales, la menos fiel respecto al texto original en lo que a la transmisión del contenido de las interjecciones se refiere. Aparte del alto porcentaje empleado en esta traducción de la estrategia del trasavase intracategorial de los elementos interjectivos y en línea con este mismo fenómeno, este hecho se debe en gran medida también a que Naṣṣār es el traductor que más uso hace de la técnica del préstamo.

A pesar de que la versión de ‘Imrānī coincide con las traducciones de Naṣṣār y Ḥaddād en el porcentaje de uso de la estrategia intracategorial, este primer traductor ofrece un mayor número de enunciados en los que las traducciones presentan un contenido similar al que transmiten las interjecciones en el texto original. Ello se debe al amplio repertorio de interjecciones árabes que despliega ‘Imrānī en su versión. No obstante, algunas de estas interjecciones pueden parecer arcaicas hoy en día, lo cual obliga al traductor en cierta ocasión a poner una nota a pie de página en la que aclara el sentido exacto que tiene la voz empleada. Como muestra de ello, presentamos a continuación la traducción que nos ofrece ‘Imrānī para el ejemplo número 10, anteriormente citado:

‘Imrānī	**الأم**: حينما أموت، يمكنكم أت تبيعوا هناك، و تشتروا هنا قريبا. **الأب**: البيع، البيع! مه!(١) مه! الشراء يا بنتي، شراء كل شئ (ص.٦٧). --- (١) مه اسم فعل بمعنى اكفف و هى أقرب كلمة عربية من حيث المعنى إلى كلمة Bah الإسبانية.

VI. Conclusiones

Las interjecciones sólo son capaces de transmitir contenidos de carácter procedimental, por lo que su significado es siempre impreciso y requiere ser precisado dentro de la situación del discurso. Como primer acercamiento al tema que aquí nos interesa, hemos estudiado las funciones pragmáticas que las interjecciones pueden realizar en el texto, llegando a la conclusión de que éstas pueden ser cuatro: 1) *Función emotiva*, centrada en el emisor; 2) *Función conativa*, que gira en torno al receptor; 3) *Función fática*, basada en el canal; y 4) *Función textual*, enfocada en la forma exacta de presentar el mensaje de un modo concreto y no de otro. Dentro de cada una de dichas funciones, la interjección puede comportar una variada gama de valores semánticos.

La imprecisión semántica de los elementos interjectivos -sumada al hecho de que cada lengua puede codificar contenidos exclusivos, que no tienen por qué aparecer en otros idiomas-, hace que su traducción sea una tarea compleja. En el caso del árabe, el problema se complica aún más, debido a la situación de diglosia. Para resolver el problema de su traducción, creemos que lo primero que tendría que hacer el traductor es determinar el significado preciso que tiene la interjección en el contexto, para intentar encontrar luego un elemento interjectivo que exprese un valor lo más parecido posible en la lengua de destino. De lo contrario, sería recomendable recurrir a un elemento no interjectivo para trasvasar el valor y la función predominantes en el texto.

Analizando la traducción de las interjecciones en las cinco versiones árabes de *Bodas de sangre*, llama la atención la fuerte tendencia registrada a favor del trasvase intracategorial, que asciende al 63% de los casos, frente a tan solo el 37% de supuestos de traducción extracategorial. En el caso de la estrategia de traducción intracategorial, hemos detectado la aplicación de dos diferentes técnicas traslativas en nuestro corpus:

1) ***La adaptación***, donde el traductor sustituye el elemento interjectivo por otro equivalente en la lengua de destino. Esta técnica cubre el 48,50% de los supuestos.

2) ***El préstamo***; mediante la adaptación fonológica y/o ortográfica de la interjección a los sistemas vigentes en la lengua de destino. La aplicación de esta técnica suele dejar un texto extraño y poco comprensible. El préstamo constituye el 14,50% de los casos analizados.

Dentro de la estrategia de traducción extracategorial, hemos podido distinguir tres diferentes técnicas:

1) ***La sustitución***, donde el elemento interjectivo es traducido por otra unidad de naturaleza lingüística diferente. Constituye el 29,70% de los supuestos identificados en nuestro corpus.
2) ***La elipsis***; al eliminar la interjección en el texto meta, se pierde normalmente toda la información que ésta transmite en el texto de salida. La elipsis supone el 6,70% de los casos.
3) ***La descripción***, donde la interjección queda sustituida en el texto traducido por un segmento que explica lo que ésta transmite exactamente en el texto original. La descripción sólo constituye el 0,60% de los supuestos.

Analizando la función semántica que realizan las interjecciones en el texto de Lorca, para comprobar si las versiones árabes logran transmitir contenidos similares o no, hemos podido comprobar la existencia de una relación proporcional entre la traducción extracategorial de la interjección y la creación de un efecto similar en los textos original y traducido. Y es que cuanto más exigente sea consigo mismo el traductor en lo que al empleo de elementos interjectivos se refiere, más tendencia registrará a echar mano de préstamos y/o expresiones propias de la lengua meta que no pueden expresar el mismo contenido que comportan las unidades lingüísticas que se quieren traducir. La libertad con la que puede actuar el traductor le permite recurrir a otras expresiones que en la lengua de destino pueden transmitir valores similares a los comportados por las interjecciones en el texto objeto. Debido a este hecho, las versiones de Ḥusayn Mu'nis y 'Abd al-Raḥmān Badawī, que registran un menor porcentaje de uso de la estrategia de traducción intracategorial, son las que mejor consiguen reflejar los valores semánticos desplegados por las unidades interjectivas en el texto de Lorca. Los datos analizados nos permiten

afirmar, por otra parte, que la versión de Samīr ʻIzzat Naṣṣār es, en cambio, la menos fiel respecto al texto original en lo que a la transmisión del contenido de las interjecciones se refiere. Esto se debe al hecho de que este traductor es el que registra el mayor porcentaje de aplicación de la estrategia del trasavase intracategorial de la interjección y, dentro de dicha estrategia, el mayor uso de la técnica del préstamo. A pesar de que la versión de ʻAbdallāh al-ʻImrānī coincide con las traducciones de Samīr ʻIzzat Naṣṣār y Marawān Ḥaddād en el porcentaje de uso de la estrategia intracategorial, este primer traductor ofrece un mayor número de enunciados en los que las traducciones presentan un contenido similar al transmitido por las interjecciones en el texto original. Ello se debe al amplio repertorio de interjecciones árabes que despliega en su versión. No obstante, algunas de estas interjecciones pueden parecer arcaicas hoy en día, por lo que el traductor se ve obligado en cierta ocasión a poner una nota a pie de página en la que aclara el sentido exacto que tiene la voz empleada.

Fecha de recepción: 11/02/2019
Fecha de aceptación: 04/03/2019

LA DIDÁCTICA DE LA TRADUCCIÓN Y LA ADQUISICIÓN DE LA COMPETENCIA TRADUCTORA EN LA UNIVERSIDAD DE MINIA[1].

Ali MOHAMED ABDEL-LATIF
Universidad de Minia (Egipto)
Amigoali2002@yahoo.com

Renovarse o morir (Refrán español)

RESUMEN

El presente estudio analiza la situación actual de la didáctica de la traducción en la Universidad de Minia (Egipto) para ubicarla en el mapa de las tendencias pedagógicas y proponer un cambio, si procede. Los puntos que abordamos son: los objetivos de aprendizaje, la metodología, el material didáctico y la evaluación. El análisis empírico y los cuestionarios ponen de manifiesto la necesidad de introducir un cambio tanto en la concepción de la materia como en su didáctica.

Palabras clave: Didáctica de la traducción. Competencia traductora. Metodología. Formación de traductores. Universidad de Minia.

ABSTRACT

The present study analyzes the current situation of the didactics of translation at Minia University, Egypt, in order to place it on the map of pedagogical trends and, if possible, propose a change. The points to be addressed are: the learning objectives, the methodology, the teaching material and the evaluation. The empirical analysis shows how necessary is a change in the concept of the matter as like as in its way of teaching.

Key words: Didactics of translation. Translation competence. Methodology. Training of translators. University of Minia.

[1] Este constituye el primer análisis empírico de la realidad de esta asignatura en la Universidad de Minia. Llamamos a la realización de más estudios empíricos con el objetivo de mejorar la situación y actualizar la pedagogía en este Centro.

Introducción

La investigación científica está al servicio de la sociedad y es imprescindible aprovechar sus hallazgos para corregir los fallos, cuando existieren, en la práctica real. Parafraseando a De Arriba García (1996:279), huelga decir que la sociedad siempre necesita a los traductores y que el aumento de las relaciones internacionales nos pone en la exigencia de formar buenos usuarios de las lenguas, pero también buenos traductores. En este sentido, se hace necesaria la reflexión continua sobre la validez de los Programas de Estudio, sus objetivos de aprendizaje, sus contenidos y su proceso de evaluación. En el caso de la traducción, los planes de estudio y los contenidos de sus materias dependen de las concepciones imperantes en cada periodo sobre la traducción, sobre la relación entre la traducción y otras disciplinas y sobre el lenguaje Mayoral (2001). De ahí que marquemos como objetivo del presente estudio, hacer una revisión de algunos de los conceptos sobre los que se basa el actual sistema y reflexionar sobre la situación actual de las materias de Traducción en el programa de Grado del Departamento de Lengua Española de la Universidad de Minia.

Somos conscientes de que la didáctica de la traducción de cada género textual y de que cada uno de los puntos aquí abordados requiere de un estudio independiente. Aun así y como primer paso, trataremos los aspectos relacionados con la Traducción en sentido general, porque tristemente creemos que en la práctica real no se distingue entre estas especialidades ni se sigue una metodología específica para cada una de ellas. Mediante el contraste entre cómo son y cómo han de ser las cosas intentaremos poner de manifiesto las lagunas existentes en el actual sistema en dicho Centro. El objetivo final es contribuir a la mejora de la didáctica de la traducción procurando el acercamiento de lo académico a la realidad y la solución de problemas eternos que se producen en esta materia.

Partimos de nuestra experiencia personal como docentes en la mencionada Universidad, de los cuestionarios a los que han respondido los alumnos y del modelo de competencia traductora desarrollado por Hurtado Albir (2001) y el grupo

PACTE[2] (2001, 2003 y 2005), y de la distinción entre traducción pedagógica y pedagogía de la traducción[3]. Compartimos la hipótesis de Galán Mañas (2009:15) de que no es suficiente saber dos lenguas y tener conocimientos enciclopédicos para saber traducir, y la de Mayoral (2001) que afirma que la Lingüística y la Lingüística Comparada no pueden ofrecer explicaciones completas de la traducción, por lo que, consecuentemente, es necesario el desarrollo de una perspectiva propia que sea capaz de ofrecer una explicación específica.

La situación actual de la materia

La Facultad de al-Alsun (Lenguas) de la Universidad de Minia fue creada en 1997, adoptando el Programa de Estudios de su homóloga la Universidad de Ain-Shams. Desde aquel entonces, el programa de estudios no ha experimentado grandes cambios en lo referente a la metodología seguida. El principal (casi único) cambio que ha habido, no solo en Traducción sino en todas las materias, es aquel que ha instaurado el examen de mitad de curso como parte de la evaluación total.

Traducción es una asignatura troncal que se imparte desde el segundo semestre del primer año de carrera hasta el último semestre del último (cuarto) año, en ambas direcciones. En el segundo semestre del primer año se imparte una asignatura bajo el epígrafe de "Traducción General" (2h/semana en cada dirección), término que consideramos impreciso y confuso. En el primer semestre del segundo año, se imparte la asignatura denominada "Traducción Periodística"[4] y en el segundo, "Traducción Política" (3h/semana en cada dirección). En el primer semestre del tercer curso se imparte "Traducción Política y Económica" y en el segundo, "Traducción Jurídica y

[2] Proceso de Adquisición de la Competencia Traductora y Evaluación. Grupo de investigación de la Universidad Autónoma de Barcelona presidido por la propia Hurtado Albir.

[3] La primera es, según De Arriba García (1996:275), un concepto definido en Lavault (1985) y Delisle (1980) cuyo objetivo esencial es la consolidación de las destrezas lingüísticas de comprensión y expresión escrita. La segunda hace referencia a la pedagogía de la traducción para la formación de traductores profesionales.

[4] No entendemos exactamente a qué se refiere con "periodística", porque el periódico, cualquier periódico general, abarca una temática muy variada.

Científica" (3h/semana en cada dirección). En la primera mitad del cuatro año se enseña "Traducción Literaria y Política" y en la segunda, "Traducción Literaria y Económica" (4h/semana en cada dirección). El promedio de alumnos que cursan la materia es entre 30 y 40 alumnos/curso.

El objetivo de las materias de Traducción, entendemos, es la formación de traductores profesionales capaces de integrarse con eficiencia en el mercado laboral. Esto se evidencia en la denominación de las asignaturas, la bidireccionaldiad y la carga horaria de las mismas. La propia facultad fue concebida originariamente, por su fundador Rifa´a al-Ṭahṭawi, como una *Escuela de Traductores* cuyo principal cometido era trasvasar al árabe las ciencias occidentales.

El modelo de competencia traductora (CT)

El objetivo de la didáctica de traducción es la formación de traductores, mediante un proceso de desarrollo de la *competencia traductora* del estudiantado, para lo cual éste debe adquirir los conocimientos y las habilidades necesarias propias de un traductor competente (Lobato Patricio, 2013). Hurtado Albir (2001: 375) la define como la competencia que capacita al traductor a efectuar las operaciones cognitivas necesarias para desarrollar el proceso traductor. Según el grupo PACTE (2005), es el sistema subyacente de conocimientos necesarios para traducir. Hurtado Albir (1996) y el grupo PACTE (2005), especifican seis subecompetencias. Son:

1) *subcompetencia lingüística* en las dos lenguas[5], que se compone de comprensión en la lengua de partida,

[5] Mayoral (2001) llama la atención a que los alumnos de traducción presentan deficiencias hasta en su lengua materna, que normalmente no alcanza el nivel de redacción profesional exigible al traductor, dato confirmado por el 44% de los estudiantes en el presente caso. Esta situación empuja a que la mayor parte de la clase de traducción se consagre a la corrección de la expresión escrita tanto en la lengua materna como en la extranjera. Ello hace que los profesores de traducción se conviertan en docentes con tareas múltiples: enseñar lengua extranjera, corregir expresión y comprensión en la lengua materna y, si hay tiempo, enseñar a traducir. Sobre la importancia de la subcompetencia lingüística y su interrelación con las demás subcompetecnias, ver Enríquez Aranda (2010, 156). El autor insiste en que para desarrollar las demás habilidades es indispensable que los alumnos tengan un alto nivel de subcompetencia lingüística.

producción en la lengua de llegada. Está Integrada por la competencia gramatical, textual, ilocutiva y sociolingüística;

2) *subcompetencia extralingüística*, es decir, conocimiento enciclopédico, cultural y temático;
3) *subcompetencia de transferencia*, que consiste en saber recorrer correctamente el proceso traductor, según la finalidad de la traducción y las características del destinatario; lo capacitará para detectar las diferencias lingüísticas y culturales existentes entre TO y TM, de manera que esté en disposición de solucionar los problemas en función de los criterios que considere más relevantes;
4) *subcompetencia profesional*, que consiste en saber documentarse, saber utilizar las nuevas tecnologías, conocer el mercado laboral;
5) *subcompetencia estratégica*, es decir, conocer los procedimientos conscientes e individuales utilizados por el traductor para resolver los problemas encontrados en el desarrollo del proceso traductor en función de sus necesidades específicas;
6) *subcompetencia psico-fisiológica*, integrada por los componentes cognitivos (como memoria, percepción, atención y emoción), aspectos actitudinales (curiosidad intelectual, perseverancia, rigor, espíritu crítico, conocimiento y confianza en sus propias capacidades, conocimiento del límite de las propias posibilidades, motivación, etc.), los mecanismos psicomotores y habilidades como creatividad, razonamiento lógico, análisis y síntesis.

La autora y el grupo PACTE puntualizan que la subcompetencia lingüística y la extralingüística no son específicas del traductor. Las puede tener cualquier persona bilingüe con conocimientos enciclopédicos. Las subcompetencias de transferencia, profesional y estratégica son las que distinguen al traductor del bilingüe (Galán-Mañas, 2009:17). El grupo PACTE (2001) declara que las seis subcompetencias funcionan de manera imbricada para constituir la CT y se integran en todo acto de traducir. También señala que se desarrollan

conjuntamente, existiendo jerarquías y produciéndose variaciones según se trate de traducción directa o inversa, la combinación lingüística, la especialidad y el contexto de adquisición.

A estas subcompetencias, Lobato Patricio (2013), propone añadir una última: *subcompetencia de (auto)crítica*. Todo traductor ha de tener un espíritu crítico y selectivo ante lo que está escrito, ante las soluciones que encuentra en las fuentes de documentación y tener capacidad para valorar la fiabilidad de dichas fuentes. La autocrítica le ayuda a mirar la propia traducción desde fuera, con el fin de obtener la máxima calidad en el producto final

Definidos los conocimientos y habilidades que deben conseguir los estudiantes para poder enfrentarse a la traducción de un texto, es lógico pensar que los objetivos de aprendizaje deben apuntar a la adquisición de estas subcompetencias. Hurtado Albir (1999: 53), establece los siguientes objetivos generales para la traducción: a) Objetivos metodológicos, b) Objetivos profesionales, c) Objetivos contrastivos y d) Objetivos textuales. Las subcompetencias de transferencia, psicofisiológica y estratégica estarían presentes, sobre todo, a través de los objetivos metodológicos; la subcompetencia profesional, mediante los objetivos homónimos; y, finalmente, las subcompentencia lingüística y extralingüística centrarían la atención de los objetivos contrastivos y de los objetivos textuales (Agost, 2008:144). Cada uno de estos objetivos se desglosa en una serie de objetivos específicos que, a su vez, se convierten en uno de los elementos clave para crear actividades a través de las cuales los alumnos van adquiriendo las subcompetencias mencionadas.

En cuanto a los **objetivos metodológicos,** Hurtado Albir señala los siguientes: captar la finalidad comunicativa de la traducción, asimilar el dinamismo de la equivalencia traductora y su carácter textual, asumir la importancia de los conocimientos extralingüísticos, saber detectar problemas y errores, saber defender y razonar soluciones, captar la diversidad de problemas de traducción según los textos, etc. Por lo que respecta a los **objetivos profesionales,** podemos encontrar desde conocer las diferencias entre las diversas modalidades de traducción, hasta familiarizarse con las diferentes

modalidades del mercado de trabajo, obtener información sobre las diferentes salidas profesionales, ser consciente de la necesidad de utilizar todo tipo de recursos, etc. (Agosto, 2008: 144-145). En lo referente a los **objetivos contrastivos,** los alumnos aprenderán (en las clases de Lengua) las diferencias lingüísticas y culturales entre los idiomas de trabajo, sus puntos de encuentro y de divergencia, su correspondiente visión del mundo, etc. Y, finalmente, al hablar de **objetivos textuales** nos referimos al conocimiento de las diferentes tipologías textuales, con su análisis macro y microestructural y sus correspondientes enfoques traductológicos.

Los objetivos de aprendizaje

En los nuevos currículos se distingue entre los programa de Filología, los de Traducción e Interpretación y los de Enseñanza de Lenguas Extranjeras. Esa distinción se hace en función de los objetivos de aprendizaje. A este respecto, planteamos los siguientes interrogantes: ¿cuál es el objetivo general del programa de Grado del Departamento de Español? de la Universidad de Minia? ¿Formación de traductores, de filólogos o de usuarios del español? El Plan incluye materias de Lingüística (Fonética y Fonología, Gramática, Sintaxis, Semántica y Pragmática), de Literatura Española y su historia (desde sus orígenes hasta el siglo XX), de Lengua Española (expresión oral y escrita y comprensión lectora y auditiva) y de Traducción (varias especialidades y en ambas direcciones). Tal y como está estructurado el programa actual, consideramos que está a caballo entre las tres especialidades.

Si el programa fuera de Filología Hispánica, su objetivo tendría que corresponder a esta denominación: la formación de filólogos de la lengua y la literatura hispánicas. Visto así, la traducción no se concebiría como una materia obligatoria durante los cuatro años de carrera, sobre todo en los primeros estadios, y en las dos direcciones. Si el objetivo fuera la preparación de usuarios de la lengua, hacemos las siguientes preguntas: ¿se está utilizando la traducción al servicio de la enseñanza del español como lengua extranjera? ¿Estamos enseñando español con fines comunicativos? En caso afirmativo, creemos que estos objetivos forman parte del diseño curricular de otras dos asignaturas: *Textos* y *Ensayo*

en el caso de la expresión y expresión escrita, y *Conservación y audición* para la expresión y comprensión oral. Tenemos así un caso de solapamiento de los objetivos de aprendizaje entre las materias del programa. Por otro lado, no sería conveniente que hubiera evaluación en las materias de Traducción como tal (Zabalbeascoa, 1990:83). Tampoco tendría mucho sentido impartir materias de traducción especializada y literaria. Es más, el método gramática-traducción es, en este contexto comunicativo, muy anticuado, porque, según Pegenaute (1996:112-114), ignora la práctica oral de la lengua. En caso de que su objetivo fuese la formación de traductores, preguntaríamos: ¿estamos formando real y técnicamente a traductores hábiles? ¿Aplicamos, para ellos, una metodología adecuada? ¿Tenemos los docentes bien definidos los objetivos generales y específicos de cada materia de Traducción? ¿Tenemos conciencia de las habilidades que los alumnos necesitan adquirir para convertirse en futuros traductores? ¿Desarrollamos estas habilidades?

El análisis primario de la situación y los cuestionarios nos revelan que el planteamiento, los objetivos de aprendizaje y la concepción actual adolecen de muchos defectos. Solo el 30% de los alumnos que estudian en el Departamento quiere convertirse en traductores; otros 20% estudian para dedicarse al turismo. Algunos, el 6%, estudian para ser profesores, mientras que el 26% lo hace por el afán de aprender una lengua nueva; por último, el 9% aprende la lengua porque quiere viajar al extranjero. En cuanto a la Traducción, el 50% de los encuestados piensa que el objetivo de las materias de Traducción es aprender lengua (gramática y vocabulario); otro 50% informa que el objetivo es desarrollar una competencia traductora.

A nuestro parecer, nada refleja mejor los objetivos de aprendizaje que la propia realidad dentro del aula. En este sentido, solo un 24% informa que en clase aprende técnicas de traducción, pero no con todos los profesores, mientras que la mayoría, el 86%, ve que aprende más lengua (gramática y vocabulario) que traducción. Un 3% opina que aprende cultura. Preguntados por lo que más enseñan sus profesores en clase, el 76% respondió que es la gramática y el vocabulario, frente a un 3% que aseguró aprender técnicas de traducción.

Por otro lado, el 62% de los propios estudiantes se sienten contentos cuando aprenden vocabulario nuevo en clase de Traducción, frente al 9% que no.

Estos desacuerdos y estas insuficiencias, de cara al mercado laboral, repercuten, en opinión de Gallego de Moya *et al* (2017:256), de manera negativa en la calidad y cantidad de las traducciones realizadas. Por ello, lo primero que habría que redefinir es la naturaleza, la estructura y los objetivos del Plan de Estudios, porque *quien mucho abarca poco aprieta*. Es decir, en cuatro años de grado no se puede formar a buenos usuarios de la lengua, buenos filólogos y buenos traductores, de forma paralela y a un mismo tiempo. Al final se acaba no formando nada en concreto. De hecho, el 68% de los sujetos declara no sentirse bien formado como traductor al final de la carrera, frente al 9% que manifiesta lo contrario.

En segundo lugar, para la enseñanza de la traducción, el conocimiento del idioma extranjero constituye una condición *sine qua non*. Sin embargo, en la Universidad de Minia, y como consecuencia de la aludida confusión, aún se continúa con una antigua metodología que vincula la formación filológica con la formación de traductores. Aquí cabe decir que la lengua española es una lengua C e incluso D[6], que el estudiantado empieza a estudiar en la propia Universidad, siguiendo unos criterios más filológicos que traductológicos, a la par con su aprendizaje de la traducción. Por tanto es conveniente repensar la ubicación de la asignatura dentro del plan de estudios. Si no lo hacemos, la asignatura se convierte en un cajón de sastre donde se trabajan cuestiones lingüísticas, en especial estructuras morfosintácticas y léxicas (Plaza Lara, 2014:222-223) y no traductológicas. Resulta crucial, pues, resolver la imbricación de las asignaturas de traducción en el plan de estudios.

Teniendo en cuenta que el objetivo de la didáctica de la traducción es -como señalan Gallego de Moya *et al* (2017: 251)- que los estudiantes desarrollen las habilidades profesionales básicas que les habiliten a ejercer como traductores y que la lengua extranjera sea un medio y no un fin en sí

[6] Es decir, una tercera o cuarta lengua extranjera después del árabe, lengua materna, y el inglés y el francés, aprendidos en primaria y secundaria.

misma, nos preguntamos: ¿no sería inapropiado dar Traducción inversa a alumnos que todavía no tienen un nivel A1 de lengua extranjera? ¿Se puede impartir Traducción especializada (directa e inversa) a alumnos cuyo nivel de subcompetencia lingüística y extralingüística se podría calificar, como mínimo, de insuficiente? ¿Es conveniente dar Traducción literaria (directa e inversa), con la complejidad que entraña, a alumnos que no alcanzan un nivel B2 de subcompetencia lingüística?

El Marco Europeo Común de Referencia para las Lenguas (2002) considera que lengua y traducción son dos recorridos distintos porque saber una lengua no implica necesariamente saber traducir. Recomienda introducir la traducción, entendemos aquí la directa, sólo a partir del nivel umbral B1 (tercer año de carrera). Imaginemos, pues, el nivel exigible para la inclusión de la modalidad inversa en el currículo. Alcarazo López *et al* (2014) señalan que hasta la propia traducción pedagógica se ha retirado de las clases de lengua por haberse considerado que con conocimientos no avanzados de la lengua no es posible traducir. En la misma línea, Peter Newmark (1991:61) señala, hablando de la traducción pedagógica, que en niveles iniciales la traducción puede ser útil para consolidar la gramática y el vocabulario y que en niveles intermedios puede resultar útil para trabajar los errores. De eso se deduce que la traducción profesional no es concebible en los niveles iniciales. Muchos estudiosos rechazan la traducción en estos niveles, puesto que es una actividad que exige una capacidad de reflexión y una madurez intelectual (Hernández, 1996:250). En la realidad empírica, tan solo un 6 % dice estar preparado para estudiar traducción científica o jurídica, frente a un 37% que declara no estarlo; y en el término medio, encontramos un 12% cree que puede estarlo hasta un cierto límite.

En cuanto a la traducción inversa, solo se aconseja en los últimos estadios del aprendizaje de L2, cuando la subcompetencia lingüística alcanza un nivel más que aceptable (Garcia-Medall, 2001:5-6). Respecto a la traducción inversa profesional, Gallego de Moya y *alt* (2017:252) realizaron un diagnóstico para determinar el grado de eficiencia de los alumnos y se toparon con que existen insuficiencias que

imposibilitan dicha operación. Uno de los rasgos de estas insuficiencias es la falta de un excelente dominio de la expresión escrita en la lengua extranjera. Esto evidencia, sin duda, que el ejercicio de la traducción inversa sin previo entrenamiento trae consigo la ocurrencia de errores que derivan en conflictos comunicativos.

Si contrastamos esto con la realidad que tenemos, nos daremos cuenta de que es un error introducir la traducción inversa a los alumnos del primer curso. No se puede entender nunca de esto que restamos valor a esta direccionalidad. Estoy convencido, como docente y como traductor con cierta experiencia, de que el perfil profesional no se complementa sin la bidireccionalidad de la traducción, aparte de ser una exigencia del mercado laboral. No obstante, lo que sí queremos subrayar es la necesidad de postergar su inclusión en el plan de estudios hasta que los alumnos tengan cierta competencia lingüística y cultural en el idioma extranjero.

La última cuestión que se ha venido observando es la excesiva falta de enseñanza de las teorías de traducción. Ello se debe, aducimos, a que las asignaturas de traducción a veces la imparten profesores no especialistas en traducción y hasta, en pocas ocasiones, docentes que nunca han ejercido la traducción. Sabemos que la didáctica de la traducción persigue formar traductores y no traductólogos (Sevilla y Sevilla, 2003). Sin embargo, creemos en la necesidad de que haya una base teórica que guíe la docencia, porque en toda práctica subyace, consciente o inconscientemente, una teoría. Según Agost (2008:142) el salto cualitativo que se ha producido en la didáctica de la traducción en los últimos años favorece una enseñanza donde el *cómo se traduce* es tan importante como la propia traducción final, y donde ese *cómo* forma parte de los objetivos de aprendizaje. Ello justifica que en clase de traducción se deba incidir en los aspectos teóricos y metodológicos de la traducción.

La metodología

La metodología seguida actualmente en la didáctica de la traducción en la Universidad de Minia es la señalada por Hurtado Albir (1987:71), citada por De Arriba García (1996: 268-278) y resumida en la famosa consigna *lea y traduzca*. El

estudiante recibe un texto que ha de traducir solo, y como puede, en casa y sin ninguna indicación de parte del profesor. Los alumnos, prosigue la autora, sin ninguna metodología, intentan traducir sin comprender muy bien el sentido: y, como bien describe House (1980:7-8) el proceso, los alumnos preparan el texto, frase por frase, de forma escrita para la siguiente sesión, dando como producto un texto incomprensible en la lengua de llegada. En clase, entre casi todo el grupo se va leyendo el TO y su traducción frase por frase. Cada frase, o par de frases, es leída por un alumno diferente. En total se hace, delante de todo el grupo y avanzando frase por frase, un análisis detallado de la gramática y el vocabulario del TO para aplicarlo luego a la traducción, directa o inversa, de las oraciones del texto. El profesor pide otras alternativas a la traducción de la frase leída o corrige la versión dada. Al final, el profesor o el alumno más aventajado, señala Hurtado Albir (1999), dan la solución correcta. Los alumnos apuntan la traducción correcta sin saber las causas de sus errores ni las razones de esta "opción correcta". En caso de que se dieran justificaciones, suelen ser de carácter lingüístico. Ahí se acaba el acto pedagógico.

Los problemas que este modelo presenta son muchos. En cuanto al material, las unidades didácticas se centran únicamente en el texto, que apenas se trabaja como texto, y la única tarea a realizar es la de traducir. De esa manera, las clases de traducción se convierten en una mera repetición de un solo acto: el de recibir y traducir textos, hecho confirmado por el 50% de los encuestados. Así ocurre a lo largo de todos los años de la carrera. Y aunque en clase se traducen textos, se incide más, desde el punto de vista metodológico, en las dificultades léxicas y gramaticales, convirtiendo la traducción en un ejercicio de perfeccionamiento de la lengua[7]. Las

[7] Sobre el uso de la traducción en la clase de lengua extrajera existe mucha polémica. Se mantuvo hasta finales del siglo XIX como método, heredado de la enseñanza del latín y el griego y conocido como Método Gramática-Traducción, para enseñar gramática y vocabulario, que luego fue rechazado (Alcarazo López, 2014). En la actualidad, los programas de enseñanza de ELE, por ejemplo, acreditados por el Instituto Cervantes, no contemplan la traducción como una asignatura curricular. El enfoque directo (mediados del siglo XX) y el comunicativo (años 70 hasta ahora) abogan por excluir la lengua materna del aula de lengua extranjera (Cueller Lázaro, 2004:1 y García Medall, 2001).

actividades del aula quedan reducidas al aprendizaje de reglas gramaticales, de listas de vocabulario[8] y la consiguiente realización de ejercicios de traducción mediante análisis gramaticales previos de la oración origen (Plaza Lara, 2014:197-198).

A nivel traductológico, se enfoca, más el producto de traducción que el proceso[9], Mayoral (2001). No se tiene en cuenta, según Carbajal (2017:194)[10], las estrategias que los alumnos habían implementado[11] para realizar la traducción. A nivel lingüístico, el hecho de facilitar a los alumnos el significado del vocabulario difícil da lugar al peligro de que lo consideren un equivalente permanente que funcionará en todos los textos y contextos, y no entrena al alumno en el descubrimiento del uso contextual de las palabras imposibilitando el acceso a otros posibles significados (Plaza Lara, 2014:198). Finalmente, a nivel extralingüístico, cabe señalar que, de este modo, los docentes no le facilitan al alumno los medios para documentarse sobre el tema que está traduciendo. Los conocimientos enciclopédicos y culturales se los da el profesor dentro del aula.

A nivel de transferencia, esta metodología induce al alumno a creer que la traducción es una simple transposición de palabras y estructuras morfosintácticas. La traducción consiste así en la mera equivalencia de reglas gramaticales y de vocabulario entre dos lenguas, de forma que se convierte en un mecanismo o un medio de acceso a la lengua extranjera

[8] Así lo ha confirmado el 76% de los alumnos encuestados.

9 Los avances en didáctica de la traducción demuestran que para el aprendizaje es más importante el proceso que el producto. Proceso es, según Hurtado Albir (1999: 31), el conjunto de actividades que permite que el individuo realice la transferencia desde el texto original hasta su traducción, y que consiste, esencialmente, en comprender el sentido que transmite el texto para luego reformularlo con los medios de otra lengua

[10] Es la misma metodología seguida en los cursos de traducción técnica seguida hasta hace poco en la Facultad de Lenguas, Universidad Nacional del Comahue (Argentina)

[11] La didáctica de la traducción ha experimentado desde hace dos décadas un cambio considerable en su investigación, centrada en el análisis de los procesos mentales del estudiante cuando traduce y desde la perspectiva inductivo-experimental (García Álvarez, 2012:40)

y no en la finalidad en sí. En consecuencia, no importa tanto el producto traducido sino la adquisición de este planteamiento (Plaza Lara, 2014:197-198) da a entender que existe una sola solución traducción aceptable, que los alumnos deben producir (House, 1981) y ello es consecuencia de la no aceptación del aspecto creativo de la traducción y del rechazo del fenómeno de sinonimia contextual, aparte de la impronta personal de cada traductor (Zabalbeascoa, 1990:84).

A nivel profesional, reducen todas las herramientas del traductor al uso del diccionario bilingüe (80% de los alumnos). A nivel estratégico, no le enseñan al alumno a resolver por sí solo los problemas del texto ni a argumentar, -según García Álvarez (2012:52)- sus decisiones y estrategias de traducción, porque no hay una comprensión razonada sobre el porqué de sus actitudes procedimentales a la hora de traducir. Las argumentaciones se basan en la intuición. Asimismo, predomina la idea de que a traducir se aprende solo traduciendo y se alimenta la frustración del estudiante, quien no es capaz de solucionar los errores que ha cometido. Del mismo modo, se observa el papel preponderante del profesor en el aula e impera el enfoque transmisionista que coloca al discente en un segundo plano (Plaza Lara, 2014:200-201). A nivel pisco-fisiológico, Lobato Patricio (2013) la considera una metodología poco motivadora, porque da pie a que los alumnos sentados en las primeras filas sean los únicos en participar, o incluso que haya un porcentaje de estudiantes que no traen a clase la traducción hecha.

A nivel conceptual esta metodología tradicional es, según Hurtado Albir (1999:16-18), consecuencia de la unión de varios factores: indefinición de los objetivos de aprendizaje, la confusión entre traducción pedagógica y pedagogía de la traducción, la falta de pedagogía y concienciación del error y una concepción literalista de la traducción, por la cual los textos traducidos resultan repletos de calcos léxicos, estructurales y estilísticos de la lengua original.

Como bien se nota, esta metodología tiene un enfoque puramente lingüístico, muy lejos de una orientación traductológica interdisciplinar. Lo que se consolida son las dos destrezas señaladas por Lavault (1985): la comprensión lectora y la expresión escrita en la lengua extranjera. Esto puede ser,

según De Arriba García (1996:277-281) el objetivo de la traducción pedagógica no de la traducción profesional, puesto que no entran en juego todos los elementos del proceso translativo. Aparte de la dependencia del modelo lingüístico, Kiraly (1995), en Hurtado Albir (2001:165) se critica también la falta de incorporación de contribuciones de otras disciplinas, el papel preponderante del profesor, y la aceptación del papel pasivo del estudiantado.

En definitiva, las tendencias de la didáctica tradicional de la traducción imponen un modelo de enseñanza basado principalmente en cuestiones de tipo lingüístico, que van en detrimento de la formación en el resto de subcompetencias y que promueven un papel preeminente del docente en el aula. La relevancia que adquiere esta figura como transmisor de conocimientos, dificulta el descubrimiento y la consiguiente interiorización de la materia por parte del alumnado como actualmente se concibe desde la didáctica (Plaza Lara, 2014:201).

Vista ya la realidad, pasamos a exponer los logros alcanzados en metodología de enseñanza de la traducción: Al principio, las perspectivas se centraban en la traducción como producto; en estas propuestas la acción formativa recaía sobre el profesor o sobre el contenido. El profesor tenían una posición de privilegio y el alumno era relegado a un segundo plano; era un sujeto pasivo cuyo aprendizaje consistía en almacenar conocimientos. La metodología utilizada era la clase magistral. Dentro de estas propuestas se hallaba el uso de la traducción en la enseñanza tradicional de lenguas extranjeras y los métodos tradicionales de enseñanza de la traducción. En el primer supuesto, la traducción era simplemente un mecanismo de acceso a la lengua extranjera. Los primeros métodos de enseñanza de la traducción son herederos del uso de la traducción en la enseñanza de lenguas. El curso se organizaba en torno a textos para traducir y los problemas que interesaban eran de tipo lingüístico (léxico, morfosintaxis, y alguna cuestión estilística). (Galán Mañas, 2009:27)

Después de esto, acudimos a los métodos de enseñanza basados en los estudios contrastivos. Estos incluían: las estilísticas comparadas, los enfoques contrastivos de carácter textual. En el primer caso, las comparaciones se centraban

más en el resultado de la traducción, sin explicar el proceso para llegar a él. Eran comparaciones de unidades aisladas (palabras o frases) que en la mayoría de las veces se hacían fuera de contexto. En el segundo caso, más interesante, las comparaciones se desplazaban al plano textual y se atendía a los factores de coherencia y cohesión. (Galán Mañas, 2009: 40-59)

Después de los modelos comparativistas, se produjo un giro hacia la enseñanza de la traducción a través de las teorías. En este modelo, se explican las traducciones a partir de los supuestos teóricos subyacentes en ellas. Estos modelos presentan diversos problemas; a saber: a) otorgan gran importancia a los conocimientos teóricos para aprender a traducir y no a los postulados pedagógicos, con lo que se produce una falta de definición del enfoque metodológico didáctico y b) no definen los objetivos de aprendizaje, los criterios de selección de textos, las actividades y la evaluación. Entre sus ventajas cabe destacar, como indica Gile (1995: 17), la explicación de distintos fenómenos traductológicos y de las dificultades y estrategias de traducción (Plaza Lara, 2014:-202-203). Consciente de su interés, Hurtado Albir (1999: 19-20), advierte del peligro de confundir entre problemas teóricos de la traducción y problemas de aprendizaje de la traducción. (Galán Mañas, 2009:40-59)

Acudimos ya a las perspectivas didácticas centradas en el proceso. Estas incluyen los modelos basados en objetivos de aprendizaje, los basados en el enfoque por tareas y los basados en la autonomía del alumno. En el primer caso, Delisle con *su L'analyse du discours comme méthode de traduction* (1980) propone la necesidad de una pedagogía heurística que posibilite al estudiante descubrir los principios que ha de seguir para llevar a cabo un correcto desarrollo del proceso traductor (Galán Mañas, 2009:40-59). Delisle distingue entre objetivos generales y objetivos específicos. Los primeros son un «breve enunciado de intenciones, formulado en términos más o menos precisos, que indica los resultados a que debe conducir un proceso de aprendizaje en el marco de un programa de estudios o de un curso». Los objetivos específicos se definen como un «enunciado formulado en términos de comportamientos observables, que describe, del

modo más preciso posible, los resultados a los que debe conducir una o varias actividades pedagógicas en el marco de un programa de estudios de un curso» (Delisle, 1993, cit. en Hurtado Albir, 1999: -4546).

En el modelo del enfoque por tareas todos los componentes del diseño curricular aparecen imbricados: 1) los objetivos, 2) la dinámica con que se desarrolla la tarea: 3) los materiales, 4) las actividades y las tareas; el papel del profesor y del estudiante. En el tercer supuesto, la atención se traslada al alumnado, por lo que se dejan atrás los enfoques meramente transmisionistas (Plaza Lara, 2014:209).

Como se ha notado, se ha producido una evolución en la metodología de didáctica de la traducción que va desde los enfoques basados en la clase magistral a aquellos centrados en el alumno, desde el producto al proceso. Esos continuos vaivenes nos trasladan desde el método gramática-traducción y *lea y traduzca* al método de estilísticas comparadas, al de la enseñanza mediante las teorías de traducción, la enseñanza por objetivos de aprendizaje, la enseñanza centrada en el proceso traductor (socio-cognitivismo), enseñanza basada en el enfoque nocio-funcional, enseñanza basada en tareas y proyectos. Contrastando los logros con la práctica real, nos damos cuenta de que en la Universidad de Minia todavía estamos anclados en los supuestos que reinaban los modelos de uso de la traducción para la enseñanza de lengua extranjera o de su modelo sucesor.

Un aspecto de suma importancia dentro de la metodología de enseñanza, y que cambiaría si se cambia la metodología, es el papel del profesor. En la práctica real, el papel del profesor se reduce a dos acciones: seleccionar los textos a traducir, de forma casi aleatoria e impositiva, y, a medida que vaya avanzando el curso, corregir con los alumnos en clase los errores, mayormente léxicos y gramaticales, en los que hayan incurrido en sus textos traducidos. Al final del curso le incumbe la tarea de evaluador. En cambio, los avances, en la didáctica en general, y la de la traducción en nuestro caso, y en el marco del modelo constructivista, el docente deja de ser el centro de la clase y el concentrador del saber, para convertirse en un estimulador, un orientador del alumno. Su objetivo es producir individuos autónomos, capaces de

adquirir información por su cuenta, de juzgar la validez de dicha información y hacer, a partir de ella, inferencias lógicas y coherentes. De este modo, el objetivo del docente es enseñar al estudiante a aprender, mientras que el estudiante tiene que aprender a aprender (Galán Mañas, 2007:33 y 2009:56 y Kiraly, 2000: 18-19). Este cambio se basa, según Agost (2008, 138), citando a Betoret (1999:78) en la visión del alumno como un procesador activo de la información y del profesor como facilitador del aprendizaje. Entonces, su papel no debería reducirse a la selección de material y la corrección de errores. Los profesores de Traducción debemos tener muy claro cuál es el marco académico en que realizaremos nuestra labor y en función de ello, diseñar una programación adecuada a ese marco (perfil de los alumnos, objetivos, contenidos, actividades y evaluación) sin perder nunca de vista que formamos a los alumnos para ejercer como traductores (Agost, 2008: 146).

El material didáctico

Carvajal (2017) plantea la siguiente pregunta: ¿qué criterios aplicamos a la hora de seleccionar los textos? ¿Material con algunos problemas concretos que queramos trabajar? ¿Asciende la complejidad del material desde el primer día hasta el último? Nosotros planteamos una pregunta más: ¿solo los textos a traducir constituyen el material de clase? En la práctica real, y como fruto de la metodología seguida, se ha venido notando una ausencia de criterios pedagógicos en la selección de textos, tanto que el material didáctico se trata de una sucesión de textos sin ninguna ligazón que el temático y sin más referencias que el nombre de la asignatura. Así lo ha confirmado el 88% de los sujetos encuestados. El único criterio que rige la selección de los textos es, muchas veces, de carácter lingüístico y no traductológico. Así lo comentan Nord (1991: 172) y Hatim y Mason (1997: 198). Los autores señalan la falta de información sobre el propósito comunicativo de los textos elegidos, hecho que impide plantear la aceptabilidad de las diferentes opciones traslativas. House (1980:7-8) describe, aún sin conocerla, la realidad de Minia cuando dice que "the reason for the selection of this text is usually not explained, because it is often a literary essay that the teacher has just "found" by accident"

Conocida ya la realidad, huelga subrayar que las clases de traducción no pueden ser una mera recopilación de textos a traducir durante un cuatrimestre. Debe haber un hilo conductor que los guíe y una línea de actuación que los haga progresar. Mayoral (2001) considera que el establecimiento de los contenidos tiene un componente personal del profesor muy importante. Sin embargo, la selección de los textos a traducir, de su contenido y de su grado de dificultad no puede dejarse al libre albedrío. Los temas que gustan a los profesores, los que creen que son necesarios para los alumnos, sus aficiones textuales, etc., deben dejar paso a una selección de textos más adecuada a los objetivos de aprendizaje. Alcarazo López *et al* (2014) sostienen que la primera pauta para la elección del material es la necesidad de dedicarle tiempo. Los textos deben ser variados e interesantes, y representar una variedad de registros y estilos. También es imprescindible que el profesor analice los textos detenidamente antes de usarlos para evaluarlos según los objetivos de aprendizaje y adaptarlos al nivel de los estudiantes, recomendación compartida por Nord (1991: 150-151) y García Álvarez (2012:53). Por último, señala la conveniencia de introducirlos de manera gradual, adecuada al nivel de los estudiantes, por un lado y a los objetivos de aprendizaje y la gradación de problemas de traducción, por otro (Gallego de Moya *et alt*, 2017: 258).

Orozco (2003) propone los siguientes criterios: 1) adecuación del texto (longitud, estructura interna, género, tipo, modo, campo y tono) al objetivo que persigue la unidad didáctica y 2) cantidad de problemas y el nivel de dificultad que presenta el texto en una o más fases del proceso de traducción. Sevilla Muñoz (2006: 298), Carvajal (2017: 196) y Nord (1991:147-148) proponen que los textos sean auténticos, completos o contengan una idea completa, variados en cuanto a temática, género y grado de especialización. Según Carbajal, trabajar textos reales no solo es relevante para el desarrollo de la CT en general sino también para la subcompetencia profesional en particular. Pacheco Aguilar (2016) lo considera una forma de fortalecer los vínculos entre la teoría y la práctica y de promover en los alumnos la creatividad, autonomía, responsabilidad, cooperación, y el espíritu crítico. Elena García (1996:70) sostiene

que la selección debe tener en cuenta en cada texto particular el interés que tenga desde el punto de vista textual (importante es trabajar con diferentes tipos y clases de texto), contrastivo (en lo referente a normas o convenciones textuales, problemas gramaticales, estilísticos, etc.) y cultural o extralingüístico dentro de un escalonamiento progresivo de las dificultades. En relación con el nivel de dificultad, remiten no al nivel del texto sino al de los alumnos y del *escopo*.

Aparte de los textos, Mayoral (2001) contempla que en un curso de traducción cabría incluir elementos relacionados con la comprensión del texto original, con la redacción del texto traducido, con aspectos lingüísticos, culturales o comunicativos de problemas microtextuales, o contenidos que adoptan una perspectiva claramente comparativista (textos paralelos). Todos estos aspectos, según el autor, forman parte de los diferentes procesos mentales y de resolución de problemas de la traducción y el desarrollo de conocimientos y habilidades sobre los mismos. En definitiva, el material de clase de traducción no son solo los textos a traducir. Por otro lado, éstos, no han de ser el centro de atención de la clase, el objeto exclusivo y único. Son un medio para proponer tareas, trabajos encaminados a la consecución de un objetivo: la competencia traductora.

La evaluación

La evaluación es uno de los aspectos más escurridizos de tratar en el ámbito de la didáctica, por la enorme influencia que tienen el factor humano[12] (Kelly, 2005:131) en este proceso y por la falta de acuerdo entre los propios docentes por un lado (Conde Ruano, 2009:232), y entre docentes e investigadores, por otro. Sin pretender eliminar este factor, en este apartado pretendemos dar respuestas a algunas de las preguntas planteadas en la tesis doctoral de Schmidhofer (2016:17). Las que más nos interesan son: ¿qué se evalúa?,

[12] San Ginés Aguilar (2010: 80) advierte de la diversidad de actitudes de los evaluadores: algunos con una actitud demasiado estricta y otros, excesivamente laxa. Avisa de que si se les exige al alumnado algo por encima de sus posibilidades, para mejorar el rendimiento de los estudiantes, se puede acabar consiguiendo lo contrario. Sin embargo, una actitud demasiado benévola puede resultar en una pérdida de motivación.

¿cómo se evalúa? y ¿cuándo se evalúa? Sobre los mismos puntos presentamos unas propuestas de mejora, con tal de introducir una cierta objetividad en dicho proceso.

En la realidad empírica, la prueba de traducción escrita es la única forma de evaluación. Ésta se hace en dos fases: un examen de mitad de curso, que supone un 20% de la nota total y de los que un 10% es para la asistencia a clase, y el examen final, que representa el 80% de la nota. El examen, tanto el primero como el segundo, suele ser un texto nuevo que los alumnos tienen que traducir. Este texto no va acompañado de ninguna contextualización. Son los alumnos los que han de (re)construir ese contexto. A veces salen en el examen textos trabajados en clase, pero con pequeños cambios añadidos. El examen de mitad de curso no se aprovecha como un indicador de la efectividad de la metodología seguida ni para hacer reflexionar a los participantes en el acto pedagógico sobre el proceso de aprendizaje. El 68% de los alumnos cree que no sirve para nada, frente al 29% que mantiene que sí sirve de algo. Lo más curioso es que hay un 14% de los encuestados que sostiene que el *midterm* le sirve solo para conocer el estilo del profesor. Por otro lado, los propios docentes no lo conciben como una herramienta para recabar información sobre la necesidad, o no, de introducir modificaciones en el programa y si los alumnos están preparados para el siguiente ciclo del itinerario[13]. Así, la única función del examen es rebajar la carga calificativa del examen final.

Como la evaluación tiene que ser consecuente con el propósito al que responde su empleo en clase (C. Martínez, 1997:156), el examen escrito se convierte en la forma de sancionar los errores gramaticales de los estudiantes restándoles puntos por cada error. Así lo piensa el 79% de los sujetos. Es un método de evaluación centrado, según Kelly (2005:131) en el error y en el que no se premian los aspectos positivos, que quedan agrupados implícitamente en "no errores" (Galán-Mañas, 2013:128). Igual que con la corrección de las traducciones en clase, que se realiza sobre la cercanía o lejanía del texto

[13] Estas son las funciones que le atribuyen Galán Mañas y Hurtado Albir (2015: 64).

traducido de la traducción "ideal del profesor", ocurre lo mismo en la evaluación de las pruebas escritas. Algunos profesores van restando puntos si las soluciones dadas no corresponden al ideal que tienen en mente, sin intentar descubrir, como indica Reis (1971:12) y Kelly (2005:131) por qué el alumno se decantó por una solución determinada y sin tener en cuenta, según indica Schmidhofer (2016:86-87), lo que se le exige al alumno en cada fase del proceso de aprendizaje. La clave de esta forma de proceder es, en opinión de Hönig (1997:200), la autoridad del docente para imponer su criterio.

Este sistema presenta una larga serie de inconvenientes. Los más destacados desde el punto de vista de nuestro caso son: la tendencia a ignorar las características macrotextuales (Williams, 2013: 421), empujar a los estudiantes a adaptar las traducciones a los gustos de cada evaluador[14] (Garant, 2009 y Hönig, 1997), y contabilizar solo los errores sin los aciertos (Waddington, 2001: 24), la evaluación de la traducción desde el punto de visto del profesor de lengua extranjera, no el de traducción (Kasmaul, 1995:128). Esta falta de sistematicidad incide negativamente en el desarrollo de la autoestima de los alumnos. Por ello, es frecuente oír a los alumnos decir: "aprobar la traducción es cuestión de suerte".

Con respecto al *qué*, suele trazarse una distinción entre la valoración del producto y la del proceso de traducción. En las valoraciones del producto, es decir, del texto traducido, pueden distinguirse dos planteamientos básicos: los que defienden que la valoración de una traducción debe basarse en la comparación entre el TO y el TM (Reis, 1971 y House 1981 y 1997), los orientados al destinatario (Nida, 1964 y 1969)[15], y los basados en la teoría del *skopo* (Nord,

[14] Recordamos que un 76% de los alumnos sostiene que la evaluación es subjetiva y que un 14% dice que el examen de mitad de curso le sirve para conocer el estilo del docente, para poder luego adaptar su traducción a este estilo.

[15] Es más importante un texto aceptable en el contexto de recepción que uno adecuado al texto original.

2006a y Ammann, 1993:439)[16]. Con respecto al *cómo*, Reis (1971: 22-23) postula que la evaluación debe ser positiva y no limitarse a presentar una relación de errores, sino de resaltar soluciones logradas y fundamentar su por qué. Desde su perspectiva, San Ginés Aguilar (2010: 80-82) aboga por un camino medio entre una actitud muy estricta y otra muy permisiva. Presas (2011: 41-42 y 2012: 144-145) reclama una evaluación válida, fiable y transparente. Por "validez" entiende que el método mide lo que pretende medir. La "fiabilidad" está garantizada si la evaluación proporciona los mismos resultados con los mismos evaluados si se realiza repetidamente en las mismas condiciones aun cuando los evaluadores son diferentes. "Transparencia" se refiere a la existencia de criterios para cada actividad, comprensibles para los evaluados. Para lograr esa "transparencia", Adab (2000: 227) señala la necesidad de comunicar a los estudiantes qué se espera de ellos y qué subcompetencias se pretenden desarrollar a través de los diferentes ejercicios, así como los conocimientos que deben poseer para tal fin (Schmidhofer, 2016:61-62).

El contraste de la realidad empírica con los criterios propuestos por los estudiosos de la materia revela que la práctica de evaluación seguida actualmente se adscribe al modelo de Reiss de evaluar la traducción como producto (qué) con el texto original en mano[17] (cómo). De hecho, a la hora de corregir, se le entrega al profesor las hojas de respuesta de los alumnos junto con una hoja de preguntas del examen. Con respecto al *cuándo*, hemos señalado que el peso de la evaluación recae sobre el examen final. Es un tipo de evaluación sumativa, según la distinción de Hatim y Mason (1997: 199), en la que lo único que importa es ponerle una calificación al producto presentado.

[16] Los métodos y estrategias de traducción cambian en función de los objetivos.

[17] Comparar el texto traducido con el original tiene, a nuestro juicio, el inconveniente de no permitir al alumno despegarse de este, con el consiguiente miedo de quitar o poner elementos en su traducción. Esto afecta, al final a la naturalidad del texto traducido. Por ello, consideramos más conveniente valorar la traducción como un texto nuevo dentro del contexto de recepción.

Si conseguimos implementar un cambio en la metodología encaminado al desarrollo de la CT, el examen tradicional no servirá para medir el grado de adquisición de la misma por los evaluados. Por tanto, y partiendo de la concepción de la traducción como proceso, lo que habrá que valorar es este mismo proceso y no solamente el resultado. En este nuevo contexto, y puesto que en la práctica real no se realiza ningún tipo de evaluación diagnóstica ni formativa, proponemos incluirlas dentro del sistema general de evaluación. La diagnóstica no suma puntos. Se realiza al comienzo del curso y sirve para determinar el nivel de conocimientos de los estudiantes (Martínez Melis y Hurtado Albir, 2001: 277). Tiene como finalidad adaptar el programa a las necesidades reales de los alumnos (Elena García, 2011: 176). Puede comprender un cuestionario para conocer las ideas del estudiante acerca de la traducción y la competencia traductora, una traducción realizada con obras de consulta o un cuestionario sobre la traducción que acaba de realizarse para averiguar más acerca del proceso de traducción. En la práctica, algunos profesores la realizan, pero de forma oral en la primera clase del curso.

La evaluación formativa tiene dos objetivos: proporcionar información sobre el progreso de aprendizaje de los estudiantes, por tanto, ayudar al profesor a determinar si el método de docencia aplicado resulta efectivo y mejorar el rendimiento a través de los comentarios y correcciones de sus trabajos por parte del docente (Schmidhofer, 2016:70). En el sistema actual, el examen de mitad de curso constituye la única herramienta de evaluación continua. Sin embargo, como hemos señalado arriba, no sirve para lo que realmente debería servir porque se realiza en forma de prueba escrita, algo del que advirtieron Hatim y Mason (1997: 200), al estilo del examen final que los profesores corrigen y del que solo comunican la nota (evaluación sumativa) a sus alumnos, sin ninguna otra retroalimentación sobre el proceso de aprendizaje. Con la evaluación formativa (varias pruebas parciales) se consigue también, según Conde Ruano (2009:245-245) combatir la referida subjetividad del factor humano (Hönig, 1997: 200; Hatim y Mason, 1997: 198-199; Martínez Melis y Hurtado Albir 2001: 275; Varela Salinas y Postigo Pinazo, 2006: 113) y la consiguiente desmotivación

de los alumnos. Estas evaluaciones parciales pueden ser, según Lobato Patricio (2013), los proyectos llevados a cabo durante el curso (portafolio)[18]. Ello permite valorar no el producto sino la progresión del estudiante y su proceso de aprendizaje.

En cuanto a la evaluación sumativa (examen final), Lobato Patricio (2013) invita a sustituir el modelo tradicional de prueba escrita en la que sale un texto sorpresa. En este sentido, la autora sugiere que:

> Los exámenes simulen una situación de traducción lo más cercana a la realidad profesional y por lo tanto, los estudiantes pueden disponer de todos los recursos disponibles […] Además, unos dos o tres días antes del examen se les comunican los descriptores o palabras clave del texto que el día de la prueba tendrán que traducir; así podrán realizar una labor de documentación previa concienzuda y de calidad.

Por su parte, Kelly (2005: 132-138) sugiere que un examen de traducción puede ser un comentario de una traducción propia o ajena y comparte la propuesta de Lobato Patricio de eliminar el factor sorpresa para que la tarea sea más realista. Hurtado Albir (2008: 23) aporta su grano de arena y señala unas tareas de evaluación con sus correspondientes subcompetencias. Reproducimos las siguientes: test de problemas contrastivos y análisis de textos paralelos (contrastiva), traducción sintética, identificación y análisis de problemas de traducción e identificación, análisis y corrección de errores de traducción (metodológica y estratégica), una traducción con comentarios sobre los problemas encontrados,

[18] Kelly (2005, 138-139) defiende la importancia del portafolio dado que es el propio alumno, y no el didacta, el que decide qué actividades reflejan mejor su aprendizaje. La estructura que la carpeta debería adoptar, según la autora (2005: 138-139), es la siguiente: 1) una introducción en la que el alumno explique los objetivos de la carpeta y su estructura; 2) las actividades, que se pueden pactar con los alumnos, pero que por regla general no deberían superar las cuatro; 3) una explicación para cada actividad en la que se exponga por qué se ha elegido y qué tipo de aprendizaje pone de manifiesto. (Galan Mañas, 2009:64)

las estrategias aplicadas, la documentación utilizada, una traducción con identificación de problemas y justificación de soluciones propuestas (textual, metodológica, estratégica e instrumental) (Galán Mañas, 2009: 72). En suma, es necesario y conveniente pasar de evaluar el producto a evaluar el proceso y sustituir el modelo de evaluación sumativa por otro de tipo formativo, con la consiguiente necesidad de diversificar las pruebas de evaluación.

Hacia un cambio de metodología

Con el objetivo de desarrollar la competencia traductora de los estudiantes, creemos, con Lobato Patricio (2013), necesario pasar del modelo de enseñanza basado en el profesor-enseñante al modelo de aprendizaje basado en la autonomía del alumno guiado por el profesor-orientador, porque la clase expositiva "no promueve el pensamiento crítico, la discusión ni el cambio de actitudes". Este modelo socioconstructivista, impulsado por Piaget (1967), aboga, según Galán Mañas, 2013, 125) por que los estudiantes construyan sus conocimientos a partir de los conocimientos ya adquiridos. Es la instancia de trabajo colaborativo (Kiraly 2000) donde el estudiante es un participante activo y reflexivo en su propio proceso de aprendizaje, donde las experiencias y los conocimientos se construyen de manera conjunta, y el docente actúa como mediador, facilitador y guía al mismo tiempo que favorece la autonomía de trabajo de los integrantes del grupo (Carbajal, 2017:196).

Luzón Encabo y Soria Pastor (2013:43) cuentan que la experiencia les ha mostrado que aquello que enseñan en sus clases no es aprendido del mismo modo y en el mismo orden por todos sus alumnos". Esta observación pone en evidencia que "existen diferentes formas de aprender, y que los alumnos pueden saber de qué forma trabajan mejor". Todo ello les ha llevado a descartar la concepción del alumno como agente pasivo del proceso de aprendizaje, y les ha puesto en la obligación (moral) de escuchar a los alumnos, que tienen mucho que decir sobre los objetivos, los contenidos y la metodología. En conclusión, se ha producido "una inversión en la relación enseñanza-aprendizaje, anteponiendo el aprendizaje a la enseñanza y el alumno al profesor (Martín Peris, 1993).

En cuanto a la concepción de la traducción, Kiraly (2000: 18-19) y Gallego de Mayo *et al* (2017:258) señalan que las tareas de traducción deben centrarse más en el proceso que en el producto. Como resultado se obtiene una enseñanza efectiva y un aprendizaje constructivo que llevan a la "capacitación" (Galán Mañas, 2009:56). Dentro de ese proceso, la redacción del texto traducido, el resultado, constituye el último paso en el proceso traslativo. Anterior a este paso existe una compleja operación de lectura atenta, comprensión, profundización, captación de matices, análisis, detección de problemas, documentación, reflexión sobre el método que se vaya a seguir, y las estrategias de resolución de los problemas, reflexión sobre el objetivo del texto y funciones en el contexto de partida y el de llegada, sobre el receptor de la traducción, etc.

En cuanto al desarrollo de la clase, Kiraly (2000) introduce el concepto de *workshop* como una forma de crear un ambiente de trabajo donde se interactúa, se toman decisiones, se evalúa y se construye activamente el conocimiento, no de manera individual, sino colaborativa (Carbajal, 2017:196), y donde los alumnos puedan participar activamente porque, como dice el proverbio *"Lo que escucho lo olvido, lo que veo lo recuerdo y lo que hago lo sé. (*Lazo y Zachary, 2008:175).

Dentro de ese taller, Mayoral (2001) insiste en la labor de los docentes de concienciar a los alumnos hacia la traducción literal, fruto de esta metodología tradicional, y en plantearles otras formas de traducción más viables y eficaces, insistiendo en que las técnicas de resolución de problemas debieran constituir la piedra angular de la docencia en los cursos de traducción. Grellet (1991:13). En De Arriba, García (1996: 276), propone tomar en consideración las características de la traducción profesional y sensibilizar a los estudiantes ante los problemas que plantea dicha traducción, haciendo hincapié en la necesidad de mirar la traducción con ojo crítico, de encontrar la palabra exacta, de tomar conciencia de la importancia del contexto para una perfecta comprensión, y de la reflexión "repensée" del texto en la lengua materna.

Respecto a las actividades, Hernández Guerrero (1997:

694)[19] propone el uso de los errores que se suelen encontrar en los textos, y la (auto)revisión, proceso que permite el hecho mismo de detectar esos errores, como dos métodos más de enseñar a traducir y de incrementar la competencia traductora de los alumnos. Lobato Patricio (2013) y Lazo Zachary (2008:175) abogan, en el marco del modelo constructivista, por el Aprendizaje por Proyectos y el trabajo colaborativo, ya que:

> al trabajar en grupo, todos están implicados en el proceso de traducción y la responsabilidad de saber que el esfuerzo de todos los miembros es necesario para que el grupo funcione, les motiva.

Kelly (2005: 116) apunta que en un nivel inicial es más apropiado centrar la metodología en tareas de traducción, mientras que en uno avanzado, al aumentar el grado de autonomía del estudiante, se pueden proponer actividades basadas en proyectos. (Galán Mañas, 2007:33). A traducir se puede enseñar a través de la discusión de problemas de traducción, a través de la demostración de las ventajas o inconvenientes de determinados procedimientos traslativos, y a través también de la evaluación de los resultados de la traducción propia o ajena (Elena García, 1996 y Mayoral, 2001). En palabras de Newmark (1995:184):

> Translation criticism is an essential link between translation theory and its practice; it is also an enjoyable and instructive exercise, particularly if you are criticizing someone else's translation, or, even better, two or more translations of the same text.

Según el autor, la crítica de traducciones debe ser parte integrante de todo curso de traducción, ya que ayuda a mejorar la CT del alumnado y le abre el horizonte a nuevas opciones de traducción, además de invitarle a la reflexión sobre el trabajo que él mismo realiza. Por otro lado, Kelly (2005:100) comenta que las presentaciones por parte de

[19] En su artículo "La revisión en el aprendizaje de la traducción" argumenta muy bien que la revisión didáctica ofrece la posibilidad de enseñar a traducir empleando un ejercicio distinto y complementario a los habituales.

alumnos son una práctica común en las clases de traducción, pero que no sirven de nada si éstos no reciben algún comentario de cómo mejorar. La autora recomienda que los compañeros hagan una valoración del contenido, la traducción o la actividad que se haya presentado, e incluso las dotes comunicativas del alumno (o grupo) que haya presentado.

Siguiendo con las actividades, Kelly (2005: 75-76) señala que es bastante común simular la práctica profesional en los cursos de traducción, como también distribuir tareas entre los alumnos para que cada uno adopte un rol del proceso traductor: cliente, revisor, terminólogo, editor, traductor..., o incluso la emisión de facturas. La autora también propone que los estudiantes visiten agencias o instituciones que requieren servicios de traducción o que reciban la visita de profesionales. Gallego de Mayo *et al* (2017: 258) indica que se debe prestar atención especial a la documentación sobre el tema y el contexto (en la cultura de partida y la cultura meta), así como a las actividades de carácter contrastivo (uso de textos paralelos para determinar las diferencias de las convenciones de escritura de ambos códigos). Kelly destaca que es primordial que el alumno sepa manejar las tecnologías aplicadas a la traducción y cómo afectan el proceso traductor. En este sentido, Kelly (2005: 74-75), citando a Alcina, recoge las áreas que tendrían que incluirse en los contenidos de un curso de formación de traductores: el ordenador del traductor, búsqueda de documentación y comunicación, procesamiento de textos y edición, herramientas y recursos lingüísticos, herramientas de traducción, herramientas de localización[20].

Conclusiones

La situación actual nos parece de mucha confusión, por la falta de postulados teóricos claros sobre los que basar el diseño del currículo y los objetivos de aprendizaje y, por tanto, la metodología y el sistema de evaluación. Esta situación

[20] Recomendamos desarrollar las clases de traducción en un aula con conexión a internet para entrenar al alumnado al uso de la tecnología y sus aplicaciones en el proceso de traducción, en especial en el proceso de documentación.

confusa tiene como consecuencia un fuerte solapamiento y repetición de contenidos entre diferentes asignaturas (de traducción directa e inversa), entre las de contenido lingüístico y las de contenido traductológico. Conviene, por tanto, redefinir los postulados teóricos del Programa de Estudios en general.

Las materias de traducción salen mal paradas en el actual Programa, por lo que conviene volver a reubicarlas, dejando las de traducción especializada y literaria a niveles más avanzados (de diplomatura o de posgrado). A nivel marcoestructural, recomendamos eliminar la materia de traducción del primer año de carrera, o por lo menos, la de traducción inversa y postergar su inclusión a los niveles medios o avanzados. Agrupar las asignaturas de traducción especializada directa e inversa, en caso de mantenerlas, en una sola, impartida por el mismo docente.

A nivel microestructrual, urge redefinir los objetivos de aprendizaje de las materias de Traducción. A partir de ahí, repensar la metodología, el material didáctico y los criterios de evaluación

Tanto el plan de estudios como la metodología en él seguida están a caballo entre la didáctica de la Traducción, la de la Filología y la de lenguas extranjeras. Urge la necesidad de analizar los objetivos generales y específicos del Programa de Estudios y de cada una de sus materias, sus planteamientos, pero sobre todo su viabilidad y validez, y realizar cambios radicales, si procede, en cada una de ellas.

De la indefinición, imprecisión y solapamiento de los objetivos de aprendizaje surge la falta de definición de la metodología o el empleo de una metodología inadecuada, que lleva a seleccionar material pedagógico poco apropiado y, por consiguiente, seguir un proceso de evaluación nada constructivo. Esa encadenación de los diferentes integrantes influye, cómo no, en el producto final: los estudiantes.

En materia de didáctica de la traducción, es espeluznante que en pleno siglo XXI sigamos una metodología de finales del siglo XIX. La didáctica de la traducción en la Universidad de Minia está a años luz, literalmente, de lo que se ha logrado en la investigación científica. La metodología

seguida no favorece la adquisición de la CT con sus correspondientes subcompetencias y, por consiguiente, la formación de traductores. La CT queda reducida a la subcompetencia lingüística. Es preciso un cambio radical en cuanto a la concepción de la traducción y su pedagogía.

Es fundamental desarrollar las destrezas de expresión escrita y comprensión lectora en la lengua materna[21]. Recomendamos realizar una revisión y, en su caso, redefinición de estos objetivos de la materia de Lengua Árabe y, como paso siguiente, actualizar los contenidos que se imparten.

Proponemos introducir una materia de preparación que se podría llamar *Iniciación a la traducción*, *Introducción a la teoría y práctica de la traducción*. Tendrá una duración de 42 horas. Se impartirá en el segundo semestre del primer año o primero del segundo año. Tendrá como objetivos el que los alumnos inicien a reflexionar sobre la traducción, el producto y el proceso, familiarizarse con la terminología *ad hoc*, conocer las tipologías textuales, las modalidades de traducción, los distintos enfoques traductologicos, el perfil del traductor profesional, las herramientas del traductor, el mercado laboral, la salidas profesionales, reflexionar sobre el propio proceso de aprendizaje, plantear sus propias expectativas acerca de la materia, el proceso de documentación, la contrastividad entre las lenguas de trabajo, etc. La asignatura proporcionará al estudiante las bases epistemológicas sólidas para poder luego enfrentarse con seguridad a una tarea de traducción. De este modo, se pretende que el alumno conozca y comprenda los fundamentos teóricos básicos de la disciplina y sea capaz de reflexionar de forma analítica sobre los mismos, así como que pueda empezar a desarrollar las habilidades, destrezas y actitudes necesarias para la práctica de la labor traductora. Esta nueva asignatura funcionará como posibilitadora para las materias de traducción, ya que les aporta una terminología común, unos principios metodológicos básicos, un conocimiento del proceso traductor y una visión

[21] Los contenidos actuales de la asignatura Lengua Árabe en los cuatro años de carrerea no responden a los objetivos de formación de traductores. Dichos contenidos inciden más en aspectos formales de la lengua y en cuestiones de literatura árabe, sobre todo, literatura antigua y hasta preislámica.

de la traducción como un ámbito interdisciplinario en el que otras asignaturas conducen a la formación integral de traductores. Adaptando la propuesta de Gallego de Moya (2017:257) a la realidad de Minia, al concluir la asignatura, los estudiantes serán capaces de: consolidar un método de trabajo para lograr traducciones fieles, precisas y de alta calidad, de textos de diverso tipo y estilo funcional, conocer los factores extralingüísticos que condicionan al texto, utilizar las herramientas básicas indispensables para traducir, conocer las normas que rigen el trabajo profesional de la traducción, conocer los métodos y procedimientos de la comparación de lenguas al análisis de los niveles léxico, morfológico y sintáctico, así como el discursivo para la determinación de áreas de transferencias e interferencias entre el español y el árabe. Todo ello les proporciona un bagaje de conocimientos que les permiten realizar el proceso de traducción desde un enfoque diferente al que hasta el momento prima, que es de corte lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

AGOST, Rosa. (2008). "Enseñar la teoría de la traducción: diseño de competencias y explotación de recursos pedagógicos". *Quaderns*. Revista de traducción, 15, 137-152

ALCARAZO López, Noelia y López Fernández, Nuria. (2014). "Aplicaciones prácticas de la traducción pedagógica en la clase de ele". *REDELE. Revista electrónica de didáctica. Español lengua extranjera*. Secretaría general técnica subdirección general de documentación y publicaciones, 26, 21-35.

CARBAJAL, Romina Valeria. (2017). "Propuesta didáctica para abordar la traducción técnica: trabajo colaborativo y aprendizaje basado en proyectos". *Ridu*, VOL. 11, Nº 2, PP. 192-202.

CONDE RUANO, T. (2009). "Propuestas para la evaluación de estudiantes de traducción". En: *Sendebar*, 20, 231-255.

CUELLAR LÁZARO, Carmen. (2004). "Un nuevo enfoque de la traducción en la enseñanza comunicativa de las lenguas. *Hermēneus. Revista de traducción e interpretación*, Nº 6, PP. 1-11.

DE ARRIBA GARCÍA, Clara. (1996). "Introducción a la traducción pedagógica. *Lenguaje y textos*, 8, 269-284.

DELGADO GARCÍA, Ana María. et al. (2005). Competencias y diseño de la evaluación continua y final en el Espacio Europeo de Educación Superior. Programa de Estudios y Análisis. Disponible en: http://campus.usal.es/~ofeees/ARTICULOS/competencias evaluacion_eees_mec.pdf fecha de consulta 20/12/2018].

DELISLE, Jean. (1980): L'analyse du dicours comme méthode de traduction. Cahiers de Traductologie 2. Universidad de Ottawa.

---, (1993). La traduction raisonnée: manuel d'initiation à la traduction professionnelle anglais-français. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.

ELENA GARCÍA, Pilar. (1996). "Metodología de la enseñanza de la traducción". *Hieronymus*, Nº 4-5, 65-70.

---, 2011. "El aprendizaje activo en traducción y su evaluación". En: Estudios de Traducción, 1, 171-183.

ENRÍQUEZ ARANDA, María Mercedes. (2010). "La formación de traductores competentes en lenguas y culturas: un caso práctico". *Sendebar*, 21, 139–163.

GALÁN MAÑAS, Anabel. (2007). "La enseñanza por competencias, por tareas y por objetivos de aprendizaje: el caso de la traducción jurídica portugués-español". *Íkala, Revista de lenguaje y cultura*, vol. 12, Nº 18, 27-57

---, (2009). *La enseñanza de la traducción en la modalidad semipresencial*. Tesis doctoral. Universidad autónoma de Barcelona.

---, (2013). "Enseñanza de la iniciación a la traducción basada en competencias: resultados de una validación empírica". *Horizontes de lingüística aplicada*, AÑO 12, Nº 2, 123-148.

GALÁN-MAÑAS, Anabel y Hurtado Albir, Amparo. (2015). "Competence assessment procedures in translator training". En: *The Interpreter and Translator Trainer*, 9 (1), 63–82.

GALLEGO DE MOYA, Yisel, Labrada-Rodríguez, Carlos y Herrera-Ochoa, Jorge Luis. (2018). "La enseñanza de la traducción inversa: una necesidad en la carrera lengua inglesa de la universidad de oriente". *Santiago*, 146, 250-259.

GARCÍA-MEDALL, Joaquín. (2001). "La traducción en la enseñanza de lenguas". *Hermēneus. Revista de traducción e interpretación*, nº 3, 1-19.

GARCÍA ÁLVAREZ, Ana maría. (2012). "La didáctica de la traducción literaria: estado de la cuestión". *Teoría de la educación. Educación y cultura en la sociedad de la información*, VOL 13, Nº 1, 40-89

HATIM, Basel y Mason, Ian, 1997. *The Translator as Communicator*. Londres: Routledge.

HERNÁNDEZ, María Rosario. (1996). "La traducción pedagógica en la clase de ele". *ASELE*. Actas VII, 249-256.

HERNÁNDEZ GUERRERO, María José. (1997). "La revisión en el aprendizaje de la traducción". *Asociación de profesores de francés de la universidad española*. IV coloquio: centenario de François Rabelais/coord. por Arturo Delgado, 685-695.

HÖNIG, H. G. (1997). "Zur Evaluation von Dolmetsch- und Übersetzungsleistungen". En:Drescher, Horst, ed., *Transfer : Übersetzen - Dolmetschen - Interkulturalität; 50 Jahre Fachbereich Angewandte Sprach- und Kulturwissenschaft der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz in Germersheim*. Fráncfort: Peter Lang, 193-208.

HURTADO ALBIR, Amparo. (1996). La enseñanza de la traducción. Castelló: Servei de Publicacions de la UJI.

---, (1999). Enseñar a traducir. Metodología en la formación de traductores e intérpretes. Madrid: Edelsa.

---, (2001). Traducción y traductología. Introducción a la traductología. Madrid: Cátedra.

---, (2008). Compétence en traduction et formation par compétences. En *TTR: etudes sur le texte et ses transformations,* Vol. 21, Nº. 1, 2008, págs. 17-64

HOUSE, J., 1981. *A Model for Translation Quality Assessment*. 2ª edición. Tubinga:

NARR., 1997. *Translation quality assessment. A model revisited.* Tubinga: Narr.

KAUTZ, U. (2000). Handbuch Didaktik des Übersetzens und Dolmetschens. München: Iudicium und Goethe - Institut

KELLY, D. (2005). A Handbook for Translator Trainers. Translation Practices Explained. Manchester: St. Jerome.

KIRALY, D. (2000). A Social Constructivist Approach to Translator Education. Manchester: St. Jerome Publishing.

LAZO, Rosa María y Zachary, Monique. (2008). "La enseñanza de la traducción centrada en el estudiante". *Onomázein,* 17, 1, 173-181.

LAVAULT, E. (1985): Fonctions de la traduction en didactique des langues. París: Didier Érudition.

LOBATO PATRICIO, Julia (2013). "Propuesta didáctica para las clases de traducción especializada: el aprendizaje basado en proyectos". *Tonos digital*, 25: http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/991

LUZÓN ENCABO, José María y Soria Pastor, Inés. (2013). El enfoque comunicativo en la enseñanza de lenguas. Un desafío para los sistemas de enseñanza y aprendizaje abiertos y a distancia. RIED: Revista iberoamericana de educación a distancia, 2 (2), 63-92.

MARTÍN PERIS, E. (1993). El perfil del profesor de español como lengua extranjera: necesidades y tendencias, en Didáctica del español como lengua extranjera E/LE 1. Madrid: Fundación Actilibre.

MARTÍNEZ, C. Patricia. (1997). "La traducción en el aula de inglés. Una actividad necesaria, natural y económica". RESLA, 12, 155-161.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE (2002). Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. Madrid: Secretaría General Técnica del MECD Subdirección General de Información y Publicaciones y grupo Anaya.

MAYORAL, Roberto. (2001). "Por una renovación en la formación de traductores e intérpretes: revisión de algunos de los conceptos sobre los que basa el actual sistema su estructura y contenidos". *Sendebar*, 12, 311-36.

NEWMARK, Peter (1991) *About translation*. Multilingual Matters, Clevedon.

--- (1995 [1988]) *A textbook of translation*. Prentice Hall, Londres.

NORD, Christiane (1991). Text Analysis in Translation. Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis. Amsterdan: Atlanta.

OROZCO, M. (2003). La selección de textos para la enseñanza de la traducción general o iniciación a la traducción (II), El Trujamán. Recuperado de: https://goo.gl/UpxgBL https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/noviembre_03/20112003.htm

PACHECO Aguilar, R. (2016). Chapter 1: The Question of Authenticity in Translation Education from the Perspective of Educational Philosophy. En D. Kiraly (Ed.), Towards Authentic Experiential Learning in Translator Education (pp. 13-32). Göttingen: V&R unipress.

PACTE. (2001). "La competencia traductora y su adquisición". *Quaderns. Revista de traducció*, 6, 39-45.

---, (2003) «Building a Translation Competence Model», en Alves, F. (ed.). Triangulating Translation: Perspectives in Process Oriented Research. Amsterdam: John Benjamins, 43-66.

---, (2005) «Investigating Translation Competence: Conceptual and Methodological Issues». Meta, 50/2, 609-619.

PEGENAUTE, Luis. (1996). "La traducción como herramienta didáctica". *Contextos*, 14, 27-28, 107-125

PLAZA LARA, Cristina. (2014). *La enseñanza de la traducción asistida por ordenador: análisis didáctico-curricular y propuesta de integración de la subcompetencia instrumental-profesional en el aula*. Tesis doctoral. Universidad de Málaga.

PINTADO Gutiérrez, Lucía. (2012). "Fundamentos de la traducción pedagógica: traducción, pedagogía y comunicación". *Sendebar*, 23, 321–353

REIS, Katharine. (1971). Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen. München: Max Hueber

SAN GINÉS AGUILAR, P. (2010). "Cultura y traducción: dos polos de una misma realidad". En:

SCHMIDHOFER, Astrid. (2016) *La auto-revisión como herramienta en la enseñanza de la traducción*. Tesis doctoral. Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba

SEVILLA MUÑOZ, M. (2006). Análisis del potencial pedagógico de un texto como material didáctico en la asignatura de traducción científico-técnica. Didáctica. Lengua y Literatura, 18, 295-314.

SEVILLA MUÑOZ, Manuel, SEVILLA MUÑOZ, Julia, CALLEJAS TREJO, Viridiana. (2003). "Propuesta de una unidad didáctica de traducción científico-técnica dirigida a alumnos universitarios". *Cadernos de Traducao*, Publicaciones Universidad Federal de Santa Catarina [Brasil], 2, 12, 109-125.

WADDINGTON, C. (2001) "Should translation be assessed holistically or through error analysis?". En: Hermes, Journal of Linguistics, 26, 15-37.

ZABALBEASCOA TERRAN, Patrick. (1990). "Aplicaciones de la traducción a la enseñanza de lenguas extrajeras". Sintagma, 2, 75-8.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LORCA, DRAMATURGO UNIVERSAL
ESTUDIOS EN TORNO A LA TRADUCCIÓN DE SU TEATRO CON MOTIVO DEL CXX ANIVERSARIO DE SU NACIMIENTO

MOHAMED SAAD, Saad (coord.)
Granada. Ed. Comares e Instituto Egipcio de Estudios Islámicos
ISBN: 978-84-9045-868-6

Reseñado por Dra. Inmaculada SANTOS DE LA ROSA
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
Dpto. de Filología y Traducción

Correo electrónico: isanros@upo.es

Este libro surge de la conmemoración del CXX aniversario del nacimiento de Federico García Lorca. Con ello, se convierte en el sexto volumen de la *Colección de Estudios Traductológicos* patrocinada por el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid e incluida en la prestigiosa colección *Interlingua* de la Editorial Comares. Reúne siete trabajos relacionados con la obra teatral del afamado autor, presentando una serie de estudios rigurosos en torno a la traducción de diversas lenguas extranjeras como el inglés, el francés, el alemán, el italiano y el árabe.

En este volumen quedan representadas las cuatro categorías otorgadas a la obra teatral de Lorca, ya que las piezas elegidas para esta investigación pertenecen a los distintos grupos de la producción dramática del autor agrupada en: farsas (*La zapatera prodigiosa* y *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín),* comedias «irrepresentables» (*El público*), tragedias (*Bodas de Sangre)* y dramas *(La casa de Bernarda Alba).*

Este volumen se ha realizado bajo la coordinación del Prof. Dr. Saad Mohamed Saad de la Universidad de Pablo de Olavide, que a su vez es el autor del primer capítulo titulado

"La traducción al árabe del teatro de Federico García Lorca: Análisis del trasvase de los aspectos culturales en *Bodas de Sangre".* En este estudio se analiza el papel de la cultura en la comprensión de un texto literario tan complejo al ser traducido del español a la lengua árabe. El autor analiza las cinco traducciones al árabe existentes (Badawī, 1964; Mu'nis, 1964; 'Imrānī, 1976; Naṣṣār, 1995; Ḥaddād, 2010) centrándose concretamente en el análisis de los culturemas en estas versiones, ya que el investigador considera que su traducción es una de las principales dificultades a las que ha de hacer frente el traductor ante una obra tan relevante dentro del teatro lorquiano. El autor los clasifica en tres categorías: a) elementos exclusivos de su cultura, b) símbolos culturales y c) expresiones con una carga connotativa especial en su lengua. Tras un pormenorizado análisis de las distintas traducciones, el autor llega a la conclusión de que son las dos últimas categorías de los culturemas las que más obstaculizan la comprensión del mensaje que quiere transmitir Lorca y a la vez las más difíciles de ser trasvasadas de un idioma a otro.

En el siguiente estudio titulado "Entre literalidad y adaptación: las versiones árabes de *La zapatera prodigiosa* de Lorca", el Prof. Dr. Ahmed Shafik de la Universidad de Oviedo analiza las estrategias aplicadas a la traducción de *La zapatera prodigiosa* a la lengua árabe, estableciendo con rigor y precisión los puntos en común, así como las diferencias más significativas entre las dos versiones sometidas a análisis: la de 'Abd al-Raḥmān Badawī (1964) y Ṣāliḥ 'Almānī (2006). Este investigador considera que ambos traductores abordan el texto con un buen dominio del lenguaje, sin embargo, no proceden del mismo modo respecto a los aspectos teatrales de la obra. Este rasgo queda reflejado en la falta de una plena percepción de los matices del lenguaje al tratar algunas voces relacionadas con el universo carnavalesco empleado por Lorca en esta farsa. El autor profundiza en el análisis de la traducción de tres aspectos que cree esenciales en la obra analizada como son las interjecciones, el uso de los diminutivos y las unidades fraseológicas, mostrando cómo ambos traductores han incurrido en algunas incongruencias que implican la pérdida del idiolecto característico de los personajes, así como del humor y la ironía que infunde Lorca en esta obra.

En el tercer trabajo, titulado "Algunas reflexiones acerca de las traducciones al alemán de la obra lorquiana *Bodas de sangre*: Beck y Wittkopf", la Prof.ª Dra. Christiane Limbach de la Universidad Pablo de Olavide, aborda el estudio de la traducción al alemán de la tragedia *Bodas de sangre*. Bajo la visión del traductor Heinrich Enrique Beck, poseedor durante décadas de los derechos exclusivos de traslación de toda la producción literaria de Lorca al alemán, expone las críticas que recibió la labor traductiva de este y las circunstancias que posibilitaron la aparición de otras traducciones, como por ejemplo la versión de Wittkopf (1999).

Una vez examinadas las dificultades inherentes a la traducción de la obra, la investigadora se centra en la comparación de las dos traducciones alemanas de *Bodas de sangre* cotejándolas con el texto original en español. En su análisis selecciona ciertos ejemplos en los que las dos traducciones muestran diferencias considerables, agrupándolos bajo los siguientes puntos, que a veces se solapan: formas sincopadas, usos del diminutivo, cambios de sentido/errores, léxico, oralidad y lírica. Los resultados de su análisis le permiten demostrar que en muchas ocasiones la traslación de Beck se desvía del texto original, utilizando un lenguaje arcaico que no respeta la oralidad de la obra y que, además, contiene ciertos errores de traducción. A su vez, la autora afirma que la traducción de Wittkopf resulta ser mucho más moderna y fiel al original; asimismo, respeta más la oralidad de la obra y no contiene errores de traducción.

El cuarto capítulo, realizado por el Prof. Dr. Daniel Nisa Cáceres de la Universidad Pablo de Olavide ("«Cypresses and orange trees»: Amor de Don Perlimplín con Belisa en su jardín, de Federico García Lorca, y sus traducciones en lengua inglesa"), aborda el análisis comparativo de cuatro traducciones al inglés de la farsa *El amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín*. El investigador centra su interés en los recursos retóricos, estéticos y dramáticos de la obra. Asimismo, indaga en las distintas dificultades que plantea la traducción de este escrito a la lengua inglesa y las diversas implicaciones textuales que pueden tener las decisiones tomadas por los traductores en cada una de las cuatro versiones inglesas seleccionadas. El trabajo contiene una detallada

reflexión sobre la influencia negativa que plantea la primera versión inglesa de los traductores James Graham-Lujan y Richard O'Donnell, que confiere a esta farsa un carácter autoritativo que no favoreció la recepción ni la apreciación internacional de la obra.

Afirma el Dr. Nisa que los defectos relacionados con la oralidad de esta traducción oscurecen sus aciertos traslativos y alega que, por esta circunstancia, el traductor Gwynne Edwards decidió partir de un distanciamiento expreso de esta primera versión inglesa de *El amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín*. Así, el texto que presenta Edwards gana en proyección escénica y resulta ser mucho más fluido y natural. Tras el análisis de las distintas versiones de la obra, el investigador destaca la originalidad de la traducción de David Johnston, cuyos aciertos creativos y arriesgadas incursiones expresivas consiguen reflejar el contraste, la contigüidad y la fusión de lo lírico y lo grotesco que se perciben en el texto original de Lorca.

"Teoría de una traducción improbable. La lógica poética de Lorca y su teatro imposible bajo la arena: El público", es el quinto estudio de este volumen y está realizado por la Prof.ª Dra. María del Mar López-Cabrales, de *Colorado State University*. En él se analiza la traducción al inglés de la comedia *El público,* a través de la versión editada por Bauer (1986). Esta investigación plantea alternativas no tradicionales a la hora de trasvasar al inglés ideas y sensaciones que presenta el poeta granadino en esta obra, para, así, poderlo poner en escena. En la comparación del texto original y la traducción, la autora centra su interés en los aspectos culturales y de contenido. Asimismo, excluye otros rasgos como el ritmo, la musicalidad, la rima interna y la poética, justificando este hecho debido a la dificultad de encontrar una equivalencia para estos aspectos en una lengua que se caracteriza por tener un ritmo y una cadencia tan distintos como es el inglés. En su trabajo, la investigadora expone ciertos segmentos de la obra, tanto en su versión original como traducida, para demostrar que esta comedia posee unas características culturales y una imaginería intraducible para personas no especializadas de la cultura andaluza.

En el sexto capítulo titulado "Metáforas poéticas y

culturales en la traducción al francés de *Bodas de Sangre* de Federico García Lorca", el Prof. Dr. Jordi Luengo López, de la Universidad Pablo de Olavide, se centra en el estudio de la traducción de la metáfora en tres versiones francesas de la tragedia *Bodas de sangre*: las de Marcelle Auclair y colaboradores (1953), Fabrice Melquiot (2005) y Albert Bensoussan (2017). El investigador remarca la dificultad que conlleva la traducción de las metáforas lorquianas, en las que convergen aspectos lingüísticos y culturales propios de los elementos culturales asociados a realidades propias del sur de España.

Tras efectuar un minucioso análisis, el Prof. Luengo establece que la traducción de Melquiot es la que mejor transmite el contenido de las metáforas lorquianas ya que consigue reflejar el espíritu del escritor andaluz. No obstante, este estudioso considera que las otras dos versiones han contribuido de forma fehaciente a la transmisión de *Bodas de sangre* en francés. Al final de su estudio, señala un fenómeno curioso que detecta en la traducción de Auclair: la omisión no solamente de versos completos, sino también de varios diálogos de la obra original. El investigador atribuye este fenómeno al hecho de que, al tratarse de la primera traslación al francés de esta tragedia, la traductora sólo pretendía, quizás, dar a conocer la obra en esta lengua, sin prestar la debida atención a las formas lingüísticas de la misma.

En el séptimo y último capítulo titulado "Los andalucismos en *La casa de Bernarda Alba* y su traducción al italiano en Vittorio Bodini", los profesores Alicia María López Márquez y Francisco Molina Díaz, de la Universidad Pablo de Olavide, analizan los andalucismos en *La casa de Bernarda Alba* y su traducción italiana de Vittorio Bodini. Centran su trabajo en tres aspectos: a) la presencia de andalucismos en la obra original, b) la forma en la que Bodini traduce dichos elementos léxicos y c) la recepción de los andalucismos en la versión italiana de la obra. Los autores destacan la escasez de este tipo de unidades léxicas en *La casa de Bernarda Alba*, hecho que atribuyen al deseo que manifiesta el poeta andaluz de no confinar su drama a lo puramente local, sino dotarlo de la dimensión universal que merece por el tema tratado. Una vez comprobado el carácter dialectal de los términos localizados en la obra mediante el uso de varias fuentes

lexicográficas, se elabora un listado con dichas unidades y sus respectivas traducciones en la versión italiana. Tras su análisis, los investigadores llegan a la conclusión de que el traductor consigue trasvasar estos términos con un alto grado de precisión, debido al amplio conocimiento que tiene tanto del español como de la cultura andaluza.

Sin lugar a duda, los sietes estudios incluidos en este libro aportan una valiosa contribución a las investigaciones sobre las diversas traducciones a diferentes lenguas de la obra dramática de este andaluz universal. La originalidad de los artículos sobre parte de la obra teatral del autor granadino hace de este volumen una importante referencia entre los estudios traductológicos en torno a Federico García Lorca.

ESTUDIOS DE TRADUCTOLOGÍA ÁRABE TRADUCCIÓN DEL TEXTO LITERARIO

MOHAMED SAAD, Saad (coord.)
Granada: Ed. Comares e Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,
ISBN: 978-84-9045-768-9

Reseñado por Dr. Mohana SULTÁN

Universidad Pontificia de Comillas (España)

Universidad de Al-Azhar (Egipto)

Correo electrónico: msultan@comillas.edu

Primeramente, el libro aquí reseñado constituye la quinta publicación en una cadena de aportaciones enmarcadas en la denominada *Colección de Estudios Traductológicos*[1] que, desde el año 2009, se han ido publicando gracias a la colaboración entre el Área de Estudios Árabes de la Universidad Pablo de Olavide (UPO) y el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (IEEI). Creo firmemente que estas trascendentales contribuciones no hubieran sido posibles sin el esfuerzo desplegado por el responsable del área mencionada, el Prof. Dr. Saad Mohamed Saad, así como la generosa atención de los tres directores del IEEI que, entre el 2008-2018, estaban al mando de esta institución: Prof. Dr. Abdelfattah Awad, Prof. Dr. Sayed Soheim y Prof. Dr. Basem Saleh, respectivamente. Considero que es de justicia hacer testimonio de ello.

Dicho esto, la obra objeto de reseña recoge seis estudios que, a su vez, abordan cuestiones distintas de la traducción de textos literarios entre el español y el árabe. Por ello, en las próximas líneas reseño estos trabajos, poniendo de manifiesto las cuestiones que tratan y las principales

[1] Que alimentan, principalmente, los estudios de traducción en el par lingüístico español-árabe.

conclusiones que ponen a disposición de los interesados en la materia (traductores, investigadores, docentes y alumnos de traducción literaria, entre otros colectivos). Cabe ilustrar, igualmente, que los autores de los artículos integrados en este libro cuentan con una dilatada experiencia investigadora, compaginada, por la mayoría de ellos, con una práctica profesional de la traducción, lo que, en mi opinión, proporciona valor añadido a los resultados de investigación ofrecidos.

Ahora bien, en el primer artículo, Saad Mohamed Saad (Universidad de Pablo de Olavide, España) analiza las técnicas de traducción empleadas para verter al español textos de contenido humorístico redactados fundamentalmente en árabe. Para efectuar este diagnóstico, el autor se vale de un corpus textual integrado por seis novelas del célebre escritor egipcio Naguib Mahfuz[2], cuya narrativa suele encerrar múltiples enunciados humorísticos cargados de referencias culturales. Por tanto, el autor centra su estudio en un tipo específico de humor, esto es, aquel que se basa en algún elemento de índole cultural. Así pues, el autor empezó su estudio con unos fundamentos teóricos en los que recoge las distintas denominaciones, así como las definiciones que se han dado al concepto *culturema*, con la finalidad de dar a conocer el sentido de este término antes de abordar la dificultad que supone su trasvase al castellano.

Acto seguido, el autor procede a catalogar los elementos culturales que aparecen en el discurso humorístico del citado novelista egipcio, desglosándolos en cuatro bloques, a saber: **medio natural** (referencias toponímicas), **patrimonio cultural** (referencias o creencias religiosas, personajes, leyendas, tradiciones populares, lugares emblemáticos, etc.), **cultura social** (valores, relaciones sociales, modos de tratamiento, indumentaria, instituciones públicas, etc.) y **cultura lingüística** (insultos, citas coránicas y evangélicas, dichos del profeta, refranes, nombres propios, etc.). Conviene destacar que su especificidad, su implicación en el proceso comunicativo y el grado de dificultad que generan a la hora de ser traducidos al castellano son los tres aspectos en los que el autor se ha fijado para la identificación de los elementos culturales propiamente

[2] Premio Nobel de Literatura en 1988.

referidos. Efectuadas estas premisas, el autor emprende su análisis a propósito de las técnicas traslativas utilizadas por los traductores en aras de transmitir al español la carga semántica subyacente en el enunciado humorístico.

En consecuencia, Mohamed Saad resalta seis técnicas traslativas empleadas por los traductores de estos enunciados humorísticos en busca de superar la dificultad que ocasionan. Estas son: el préstamo, la amplificación, la adaptación, la traducción literal, la descripción y la omisión. De la misma forma, el investigador ofrece los resultados relativos al alcance que posee cada una de estas técnicas, así como la idoneidad de su uso en cada situación traslativa.

En el segundo artículo, Ahmed Shafik (Universidad de Oviedo, España) aborda la cuestión de la traducción al castellano de la poesía sufí. En esta dirección, el autor pone de relieve la complejidad que supone verter a la lengua de llegada algunos recursos estéticos, así como símbolos lingüísticos en árabe. Para ello, Shafik analiza las estrategias adoptadas por los traductores con el fin de que puedan resolver los problemas de traducción que en este sentido se plantean.

Así, el autor inicia su exploración recogiendo la literatura relativa a la poesía sufí, es decir, sus definiciones, sus períodos, sus fundamentos o sus fuentes, al tiempo que pone de manifiesto la escasez de los estudios, tanto teóricos como empíricos, correspondientes a la poesía propiamente dicha. De igual forma, el autor hace alusión a las interpretaciones efectuadas por destacados poetas sufíes, como ibn ʿArabī o *al-Ḥallāj*, acerca de la poesía, su lenguaje y su discurso. En atención a ello, Shafik colige que es legítimo, e incluso necesario, hacer uso de la interpretación hermenéutica con el objetivo de dilucidar los poemas de los poetas señalados.

En sus conclusiones, el autor sostiene que la superación de las complejidades que reviste el texto sufí exige que el traductor someta el texto de partida a lo que él llama "un proceso de detección de oposiciones y analogías" cuidando la carga semántica del término objeto de traducción, así como las figuras retóricas en las que la simbología posee una presencia significativa. Por último, el investigador realiza una recomendación a los traductores que se ocupan de transmitir

al español esta clase de textos. Esta radica en llevar a cabo, previamente, un riguroso proceso de documentación en el que se consulten fuentes de información documentales, diccionarios especializados, comentarios de autores sufíes, entre otros, con el propósito de afrontar las dificultades de orden lingüístico.

En el tercer artículo, Manar Abd El Moez (Universidad de El Cairo, Egipto), analiza algunas de las dificultades que acompañan la traducción del español al árabe de ciertas unidades fraseológicas en el capítulo llamado *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, del Quijote. De este modo, La autora explora la doble faz de dichas unidades, contrastando su sentido literal con el translaticio y extrayendo conclusiones que resultan de utilidad para los traductores que aborden este tipo de textos.

La autora empezó su artículo trazando unas pinceladas acerca de la traducción a las lenguas europeas de la obra de El Quijote, así como al interés —tardío— en transmitir esta obra literaria al árabe. Acto seguido, Abd El Moez abordó el tema de la Fraseología a fin de que se entrevea el lugar que las *unidades fraseológicas* ocupan en el seno de esta disciplina, además de poner de relieve su naturaleza y la dificultad que reside en verterlas a esta lengua semítica. Igualmente, la investigadora expone las diferentes perspectivas en relación a la traducibilidad y la intraducibilidad de los elementos propiamente referidos. Asimismo, la metodología seleccionada en el presente artículo consiste en contrastar dos traducciones del texto objeto de estudio y, enseguida, analizar las equivalencias fraseológicas establecidas por los traductores y su idoneidad para transmitir el sentido de la lengua de partida a la de llegada.

Últimamente, la autora desprende que no es nada sencilla la traducción al árabe de las unidades fraseológicas que aparecen en El Quijote, pero esta pretensión no deja de ser alcanzable. No obstante, en líneas generales, la investigadora concluye que son escasas las situaciones en las que se da el equivalente total en árabe de dichas unidades fraseológicas, frente a la exuberancia de los casos de la equivalencia parcial y la proliferación de las situaciones en las que se dio una equivalencia nula.

En el cuarto artículo, Sherin Samy Gamaleldin (Universidad de Granada, España) realiza un diagnóstico de las traducciones al árabe de algunas obras del dramaturgo y novelista español Antonio Gala Velasco (1930-). En su artículo, la autora parte de la postura de que una sola traducción de una obra teatral puede valer para dos objetivos distintos: la lectura de dicha obra en una lengua meta y su posterior representación. Tanto es así, que la metodología escogida por Samy Gamaleldin en el presente estudio subyace en llevar a cabo un análisis en el que no se pierde de vista el destino final del texto literario objeto de traducción. Dicho de otra forma, este texto va más allá de ser un mero corpus; será materializado en una obra teatral que se convertirá en una escena.

En la literatura previa al análisis, la autora se basa en las perspectivas de tres nombres que defienden posiciones antagónicas con respecto al texto dramático. Estas opiniones fundamentadas en teorías distintas alimentan bien la parte empírica que la investigadora ha llevado a cabo. Cabe acentuar, igualmente, que el diagnóstico efectuado por Samy Gamaleldin se vertebra en tres criterios que son la *oralidad*, la *inmediatez* y la *multidimensionalidad*, teniendo en consideración que cada elemento de los mencionados posee sus propios componentes.

Al término de su estudio, la autora constata la existencia de un descuidado de varios fenómenos que aparecen el texto traducido, así como un afán extranjerizante por parte del traductor a la hora de verter al árabe los elementos analizados en las tres obras que conforman el corpus diagnosticado. De esta forma, es confirmada la hipótesis de partida de la investigadora. Es decir, que una sola traducción al árabe de una obra teatral es apta, a la vez, para ser dirigida al lector y para ser representada; siempre que en esta traducción se atiendan las exigencias del género teatral, esto es, lo textual y lo representacional. Conviene remarcar que estos resultados son, según la autora, aplicables al árabe *fuṣḥā* [3], siempre y cuando se trate de una obra teatral, ya que el público destinatario, en este caso el egipcio, está familiarizado con los dos

[3] También llamado estándar, culto, clásico o normativo, entre otras denominaciones.

registros —clásico y coloquial— en las obras dramáticas que visiona. Las cosas cambian, según recalca la autora, cuando se trata de una obra de corte social.

En el quinto artículo, Alí Mohamed Abdel-Latif (Universidad de Minia, Egipto) ofrece una propuesta para la traducción de la ironía entre el árabe y el castellano. No obstante, aunque la proposición aquí ofrecida se centra en las dos lenguas propiamente señaladas, el autor recalca que este modelo es de aplicación a otros binomios lingüísticos. Ahora bien, la propuesta que aquí se plantea está precedida por un diagnóstico de la naturaleza de la ironía, sea verbal o situacional, y de las metas comunicativas que ha de asegurar. Por lo tanto, con su planteamiento el autor busca una traducción de la ironía que atienda a la finalidad comunicativa y que encuentre en la lengua meta su equivalente adecuado.

De este modo, Mohamed Abdel-Latif introduce su estudio con unos fundamentos teóricos en los que expone las diferentes acepciones de la ironía, así como sus clasificaciones y la literatura recogida a propósito de las complejidades que su traducción a otras lenguas reviste. Igualmente, es múltiple el corpus textual utilizado por el autor en este trabajo y atiene al carácter bidireccional, español<>árabe, que su exploración posee.

Consecuentemente, los principales resultados que ofrece el estudio aquí reseñado son: toda traducción de la ironía tiene que empezarse por una interpretación de la misma, así como una averiguación que tenga por objetivo conocer las circunstancias que rodean su nacimiento. De ahí que revista una especial relevancia el papel del traductor, ya que su tarea en estos casos irá más allá para convertirse en mediador interlingüístico e intercultural. También, el autor comprueba la dificultad de poder trasladar las implicaturas culturales del texto de partida al de llegada sin manipular la estructura semántica de texto último, decisión que será bien acogida en un discurso literario, dada su naturaleza. Tanto es así, que al término de sus conclusiones, el autor recomienda que la tarea de traducción de la ironía sea integrada por alguien que tenga conocimiento muy profundo y cercano de la atmósfera en la que dicha ironía se originó.

En el sexto artículo, Alí Mohamed Abdel-Latif y Hend Saeed Saad (Universidad de Minia, Egipto) analizan la traducción de elementos culturales provenientes de dos versiones en árabe de la novela española *El Lazarillo de Tormes*. En el estudio que aquí se reseña, los autores parten de la hipótesis siguiente: si bien las referencias culturales son variables en función del lugar y del tiempo, la traducción al árabe de la novela *Lazarillo de Tormes* supondría un reto, debido a la idiosincrasia de esta novela. Por esta razón, el análisis aquí efectuado pone el foco, por un lado, en la distinción entre cultura universal y cultura local y, por otro, en el nivel de cercanía entre los dos idiomas que conforman la combinación de lenguas en cuestión.

De esta manera, en el presente estudio los autores realizan una aproximación al concepto de cultura, sus acepciones y la relación entre este y lenguaje. De igual modo, exponen las diferentes concepciones originadas alrededor del término *culturema*, exponiendo la clasificación desarrollada acerca de él. Terminado el análisis, Mohamed Abdel-Latif y Saeed Saad muestran, mediante una tabla, las técnicas adoptadas por los dos traductores de esta obra del Medievo en pos de verter al árabe los culturemas con sus distintas vertientes, es decir, aquellos que apuntan a medios naturales, culturales, sociales o lingüísticos, entre otros.

Concluido el estudio, estos autores consideran confirmada su hipótesis de partida y además, constatan que la traducción de estas referencias culturales con la pretensión de resolver la dificultad que encierran no ha de circunscribirse únicamente a la fórmula del equivalente cultural o a la adaptación, sino que existen múltiples técnicas que resultan útiles en este sentido.

ARTÍCULOS EN ALFABETO ÁRABE

لوحة ١٦: قرطبة، قبة أنيماس، كنيسة سان بابلو، (تصوير الباحث)

لوحة ١٧: قرطبة، قبة سان خوسيه، كنيسة سان بابلو.
(تصوير الباحث)

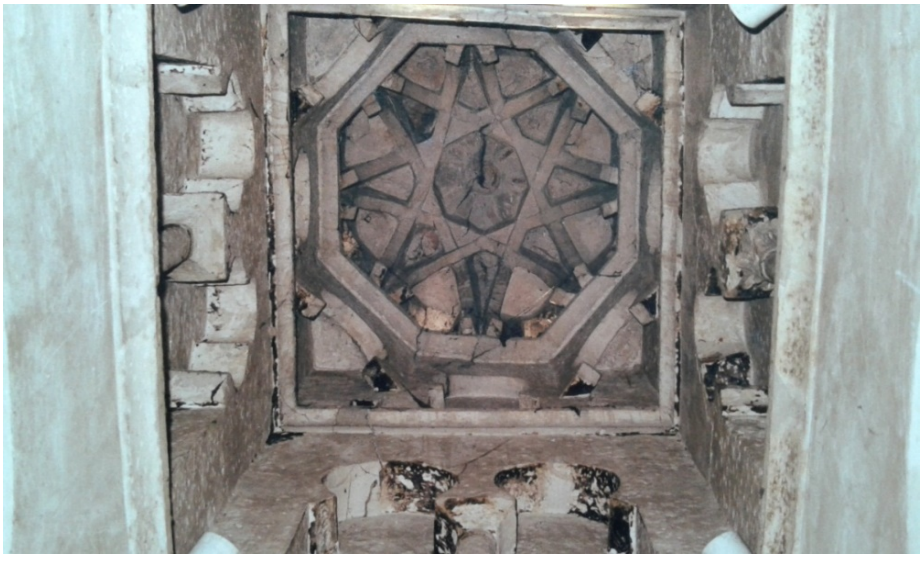
ЩнЊ ˜ /: قبة كنيسة سان ميجيل دي ألمازان، شمال إسبانيا
(تصوير الباحث)

قبة القصر الموحدي بقرطبة المعروفة بكنيسة سان بابلو

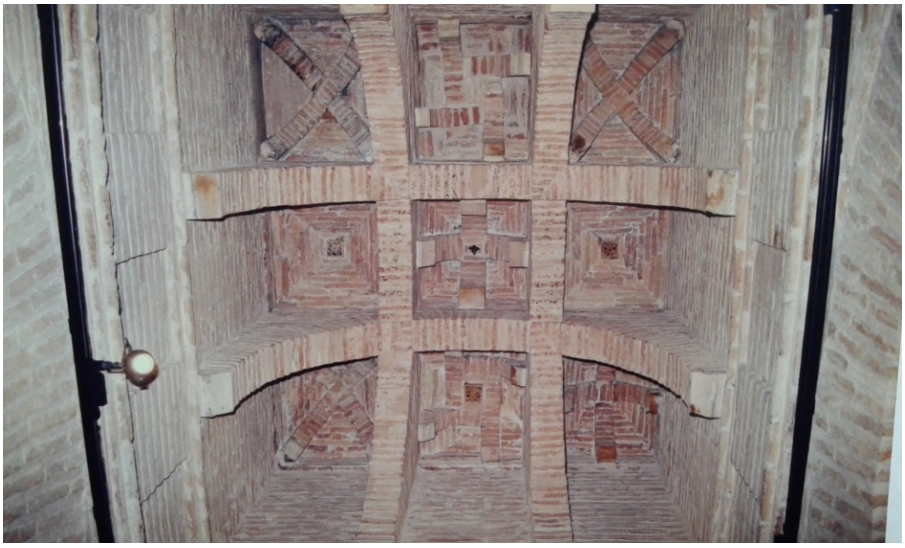
ՍԻԻ ՀԱ /: طليطلة، قبة بيلين بدير سانتا "ف"،
(تصوير الباحث).

ՍԻԻ ՀԱ /: قرطبة، القبة الملكية بجامع قرطبة.
(تصوير الباحث)

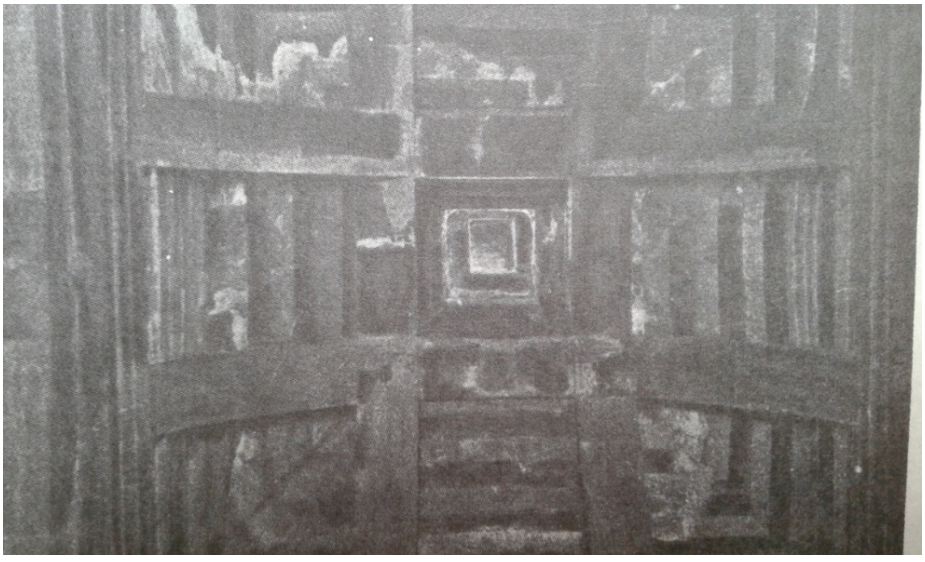
ЩЫНЬ / /: جامع قرطبة، قبة الضوء، تفصيل من قبيبة ركنية (تصوير الباحث).



ЩЫНЬ ¸ /: طليطلة، جامع الباب المردوم، القبة الوسطى رقم (٥)، (تصوير الباحث).



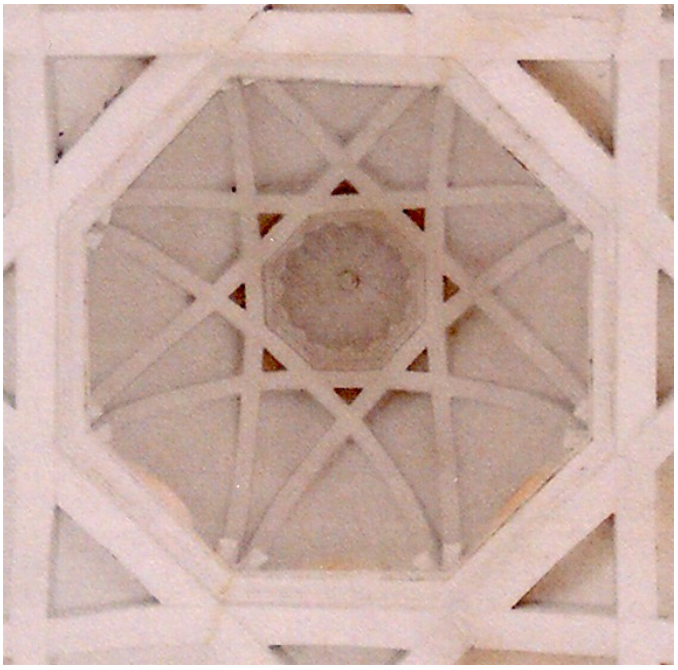
ՍԻՍԻ : طليطلة، جامع المدجنين
(تصوير الباحث).



ՍԻՍԻ / : أرمينيا، قبة "Hahpat"، ١١٨٠م.
(عن توريس بلباس).

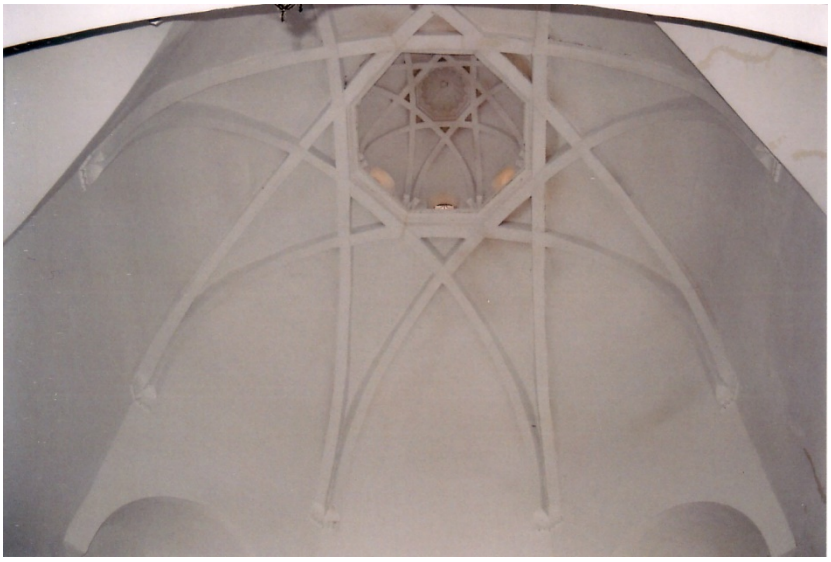
ЩЫНЬ ʼ: جامع قرطبة، قبة الضوء
(تصوير الباحث)

ЩЫНЬ ̿: طليطلة، جامع الباب المردوم
(تصوير الباحث)

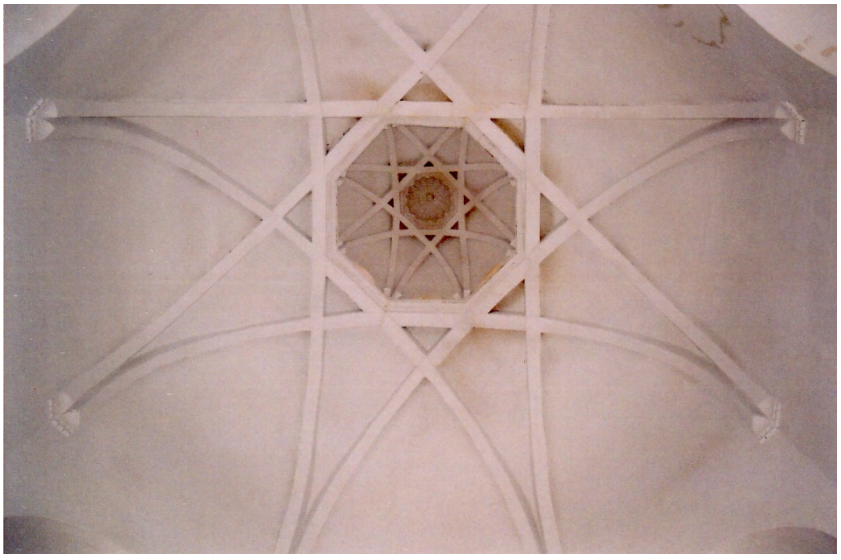


ՍԳԻ : قرطبة، منور القبة بالقصر الموحدي، كنيسة سان بابلو، (تصوير الباحث)

ՍԳԻ : جامع قرطبة، القبة على يمين قبة المحراب (تصوير الباحث)



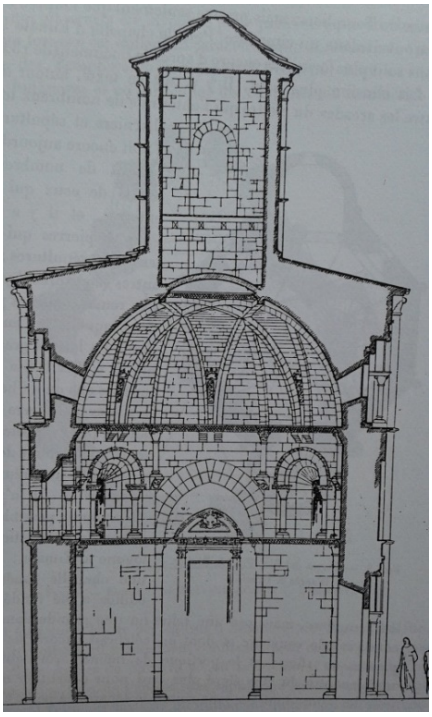
ЩНЊ : قرطبة، القبة ذات العقود والفانوس بالقصر الموحدي، كنيسة سان بابلو. (تصوير الباحث)



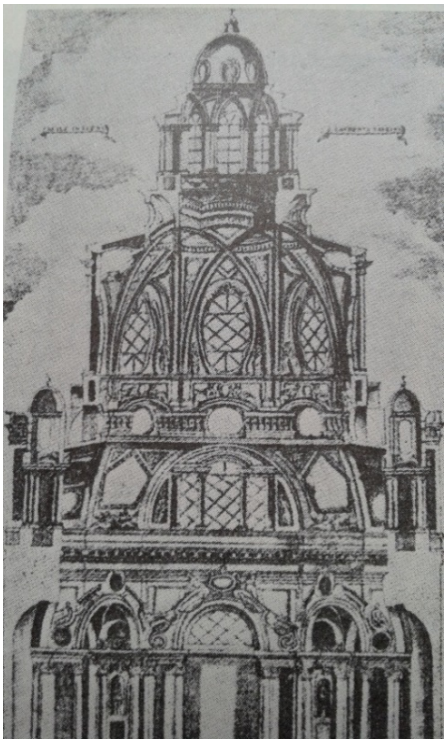
ЩНЊ : قرطبة، خوذة القبة ذات العقود بالقصر الموحدي، كنيسة سان بابلو.(تصوير الباحث)

شكل ٧: قرطبة، القصر الموحدي، كنيسة سان بابلو،(تصوير الباحث).

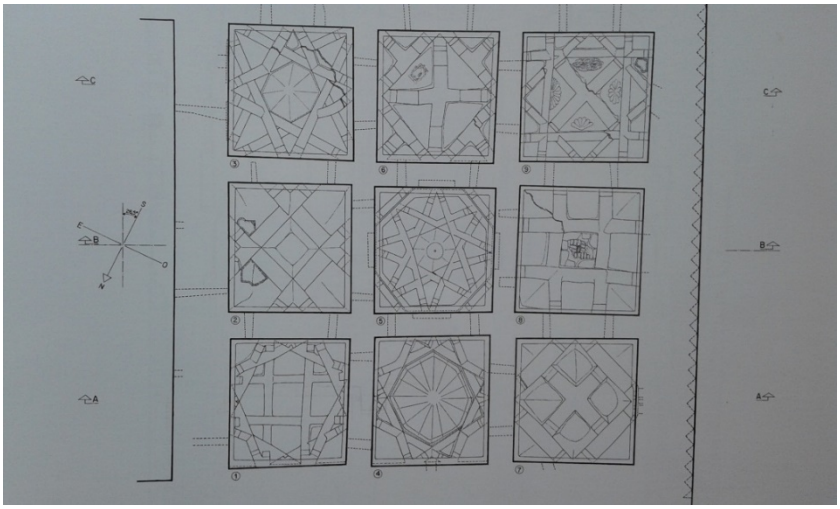
شكل ٨: قرطبة، القصر الموحدي، الأعمدة المرتكز عليها عقد القبة، كنيسة سان بابلو، (تصوير الباحث).



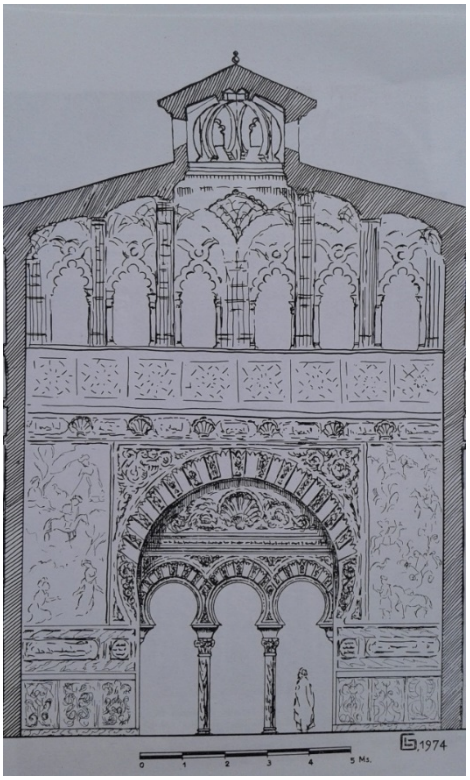
ЭБП : نابارا، قبة سانتو سبلكرو في منطقة توررس دل ريو، (عن E. LAMBERT)



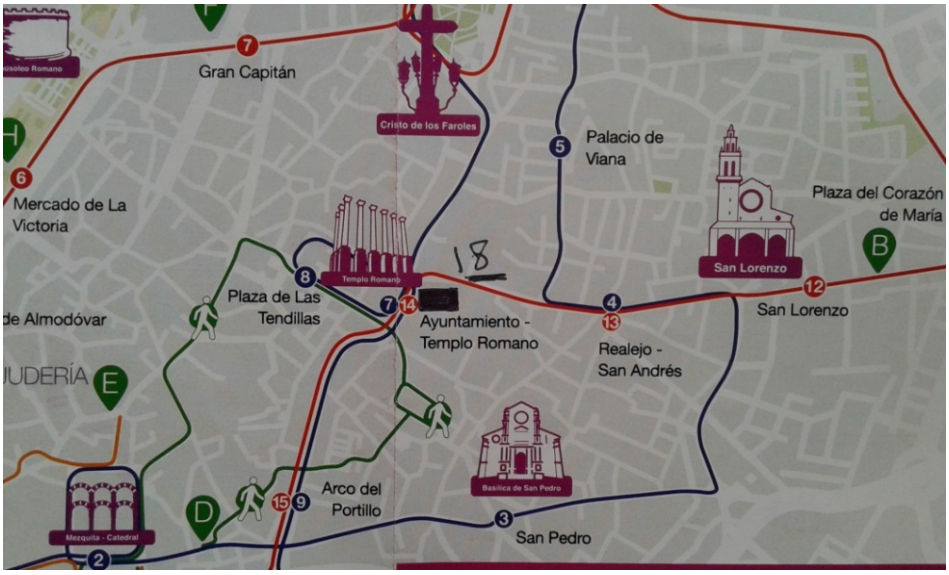
ЭБП *: قبة كنيسة سان لورنزو، (عن توريس بلباس).



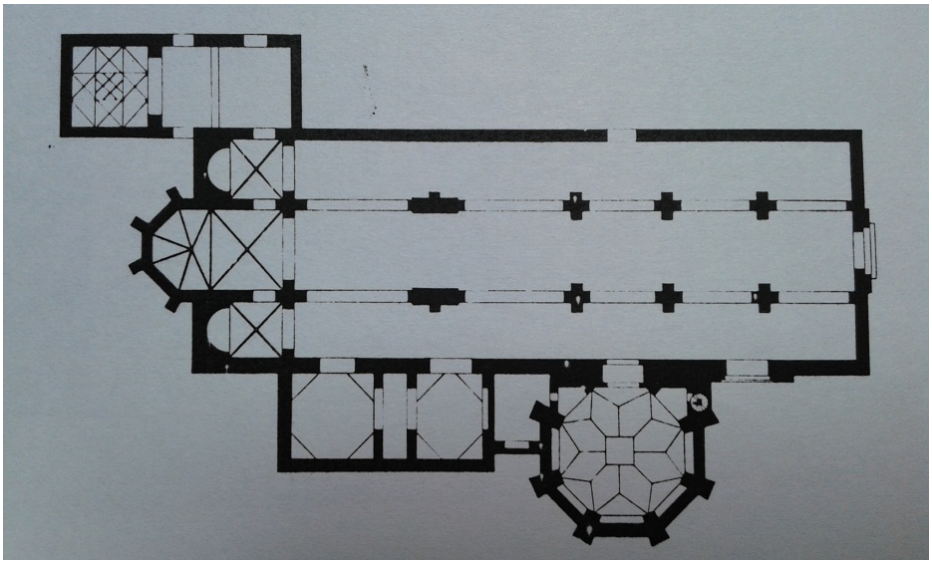
ЭБП : طليطلة، تخطيط جامع الباب المردوم، (عن C. Ewart)



ЭБП : إشبيلية، قصر إشبيلية، القصر المبارك، تصور لشكل القبة زمن الإنشاء، حاليا القبة التي تغطي قاعة السفراء بقصر دون بدرو (عن J. GUERRERO LOVILLO)



شكل ٧: موقع كنيسة سان بابلو بقرطبة، (عن خريطة بلدية قرطبة).



شكل ٨: كنيسة سان بابلو بقرطبة، (عن PAREJA LÓPEZ)

بطريقة عقدين متوازيين مع آخيرن متعارضين، ثم يكرر ذلك، أي أنها تضعيف لطريقة تقاطع العقود الأربعة بالقبة (رقم ٨) بالباب المردوم، لتشكل في الوسط نجمة ثمانية يتوسطها قبيبة ثمانية، وفي العصر المريني نجد القبة ذات العقود المتقاطعة الموجودة بالحجرة التي بالطابق الاول من صومعة المدرسة البوعنانية بفاس (٧٥١-٧٥٧هـ)، وهي قبة مقامة على مساحة مربعة، تتحول إلى مثمن عن طريق مناطق إنتقال من نصف قبو متقاطع، وتغطيها خوذة ذات ثمانية عقود متقاطعة بنفس طريقة القبتين على يمين ويسار المحراب بجامع قرطبة، والقبة رقم ٥ بجامع الباب المردوم.

لهذا فإن قبة القصر الموحدي بسان بابلو بقرطبة شيدت في مرحلة لاحقة لقباب جامع الباب المردوم، وربما قريبة زمنيا أو لاحقة للقبة المرابطية الموجودة في بهو الأعلام بقصر إشبيلية، وسابقة على النماذج المرينية، ولذا فيمكن تأريخها بمنتصف القرن ٦هـ / ١٢م.

[illegible]:

١- دراسة نمط من القباب القرطبية ذات العقود المتقاطعة والمنور لم يدرس من قبل، وإلقاء الضوء على نموذج متفرد من القباب الأندلسية الموحدية متبقي بالأندلس لا يوجد ما يشابهه في العمارة الاندلسية المغربية قاطبة.
٢- التعريف بجزء متبقي من قصر موحدي بقرطبة.
٣- تأريخ قبة العقود المتقاطعة ذات المنور بكنيسة سان بابلو بقرطبة بالعصر الموحدي (منتصف القرن القرن ٦هـ / ١٢م).
٤- مقارنة منطقة إنتقال قبة العقود المتقاطعة ذات المنور بكنيسة سان بابلو بما يعاصرها في الأندلس والمغرب.
٥- مناقشة فكرة أصالة القباب القرطبية ذات العقود المتقاطعة وأنها أسبق من القباب الأرمينية.
٦- تتبع تطور القباب ذات العقود المتقاطعة الأندلسية ومحاولة تفسير كيفية تطورها.
٧- تتبع فكرة المنور في القباب ذات العقود المتقاطعة وبيان أثرها في عمارة القبة الأوروبية.
٨- دراسة مظاهر تأثير القبة ذات العقود المتقاطعة والمنور في الفن المدجن الأندلسي والموجود في بعض بلدان الأمريكتين.

وقبة قصر المأمون بن ذي النون بطليطلة والموجودة الآن داخل دير Santa Fe[٤٧] (ثمانية عقود متقاطعة بنفس تصميم قبة المحراب بجامع قرطبة)، ويؤكد ذلك التصور الذي وضعه خوسيه جرّييرو لوبييو عن قبة القصر المبارك بقصر إشبيلية (النصف الثاني من القرن ٥هـ/ ١١م) (شكل ٤)[٤٨].

في العصر المرابطي تطور نظام القبة ذات العقود المتقاطعة معتمدا على قباب جامع قرطبة والباب المردوم، ونرى ذلك في قبة البارودیین بمراكش من جهة[٤٩]، وفي قبة جامع تلمسان من جهة أخري[٥٠]، وقبة المنزل رقم ٣ من بهو الرايات بقصر إشبيلية[٥١]، وهي قبة من ١٢ عقد متقاطع تكون في صرة القبة قاعدة قبيبة من ١٢ ضلع، شغلت بقبيبة مقرنصة، هذا بالإضافة للقبة الموجودة بجامع القرويين بفاس، وفي العصر الموحدي نجد قبة لا اسونسيون بدير لاس أويلجاس ببرغش، وهي من ثمانية عقود مقامة على مساحة مربعة تتحول إلى مثمن من خلال مناطق إنتقال[٥٢]، ومصممة عقودها على أن تتقاطع

---

47 CALVO CAPILLA, S., "Reflexiones sobre la mezquita de Bāb al-Mardūm…, pp. 335-343, figs. 3,4; CALVO CAPILLA, S., "La capilla de Belén del convento de Santa Fe de Toledo: ¿Un oratorio musulmán?", *Madrider Mitteilungen*, 43, 2002, pp. 353-374, tafel 50-53; MARTÍNEZ CAVIRO, B., *Mudéjar toledano. Palacios y conventos*, Madrid, 1980, pp. 37- 38, 40, figs. 8, 9.

48 GUERRERO LOVILLO, J., *Al-Qasr al-Mubārak. El Alcázar de la bendición*, 1974, pp. 97-107, 119.

49 MASLOW, B., "La Qubba Barudiyyin à Marrākus", *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, pp. 180-185; MEUNIÉ, J., TERRASSE, H., Y DEVERDÚN, G., *Nouvelles recherches archéologiques a Marrakech*, Paris, 1957, pp. 21-32, figs. 14, 15, 20; TORRES BALBAS, L., "nuevas perspectivas sobre el arte de Al-Ándalus bajo el dominio almorávide ", *Obra Dispersa, 1, Al-Andalus, Crónica de la España musulmana*, 5, Madrid, 1981, pp. 189-190, lám. 31.

محمد محمد الكحلاوي: "قبة العقود المركبة المرابطية بمراكش المعروفة بقبة البروديين"، في: بحوث في الآثار الإسلامية في المغرب والأندلس، ج ١، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٣٨-١٤٠، لوحة ٥، ٦، ٧، ٨.

50 MARÇAIS, G., *L' Architecture musulmane d' Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, France, 1954, pp. 192-194.

51 TORRES BALBAS, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, 1949, p. 33, fig. 20.

السيد عبد العزيز سالم: "قصور إشبيلية في العصر الإسلامي"، ص ١٦١-١٦٢، محمد محمد الكحلاوي: "قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين"، ص ٢٤٠.

52 TORRES BALBAS, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, 1949, pp. 39-43, figs. 29, 33; "Las yeserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos", *Obra Dispersa, 1, Al-Andalus, Crónica de la España musulmana*, 2, Madrid, 1981, p. 223.

"Jienense de Alcalá la Real- Jaén"، وذكر أن الذي يؤكد على أنها مدجنة وجود نافذة ذات عقد مفصص فوق عقد حدوة فرس حاد عثر عليه في بالجزء الخارجي من قبة سان خوسيه بكنيسة سان بابلو نفسها.[٤٤]

لقد أرخ بابون مالدونادو القبة مرتين، الأولى بأنها ترجع إلى ما بعد القرن ٦هـ / ١٢م، وذلك إعتمادا على عقد مدخلها، وفي هذا بعد عن المنهج الأثري، والثانية أنها قبة مدجنة ترجع إلى القرنين ٧-٨هـ / ١٣-١٤م، على إعتبارين، أحدهما أن تصميم عقود القبة موجود في نماذج من القرن ٧-٨هـ / ١٣-١٤م، وهذا فيه بعد عن القباب المدجنة التي تعود للقرنين ٩-١٠هـ / ١٥-١٦م وتصميم عقودها المتقاطعة يتبع نفس التصميم الموجود في قبة القصر الموحدي بسان بابلو بقرطبة موضوع البحث، والإعتبار الآخر هو أن قبة سان خوسيه بكنيسة سان بابلو بقرطبة لا علاقة لها بقبة القصر الموحدي الموجودة بنفس الكنيسة، إذ أن قبة سان خوسيه معروف تاريخ إنشائها وأنها مدجنة، ولا تمت بصلة مع قبة القصر الموحدي، وأن الكنيسة تحتوي على قبتين هما قبة سان خوسيه (١٣٩٤-١٤٠٥م)، وقبة أنيماس (نهاية القرن ٨هـ / ١٤م)[٤٥]، (صورة ١٦، ١٧)، ويكفي أن نذكر أن مستوى أرضية كنيسة سان بابلو بما فيه قبة سان خوسيه مرتفع عن مستوى أرضية قبة القصر الموحدي بنصف متر، فهذه من عصر، والأخرى من عصر آخر.

إن قبة القصر الموحدي بكنسية سان بابلو بقرطبة تمثل المرحلة المتطورة التالية لقباب جامع قرطبة التي تعود لعام ٣٥٤هـ، حيث أن نموذجه الأول المبكر يوجود في جامع الباب المردوم (٣٩٠هـ / ٩٩٩م)، وربما تطور هذا النوع من القباب ذات المنور في عصر ملوك الطوائف أو في العصر المرابطي، حيث أن نماذج القباب ذات العقود المتقاطعة المؤرخة بعصر ملوك الطوائف لم تخرج عن النموذج الموجود بجامع قرطبة، مثل قبة مصلى قصر الجعفرية بسرقسطة (ثمانية عقود متقاطعة بنفس تصميم قبة المحراب بجامع قرطبة)[٤٦]،

---

44 PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana, IV, Mezquitas,* p. 369, fig. 63-9.

45 LÓPEZ GUZMÁN, R., *Arquitectura mudéjar del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, España, 2000, pp. 61-62, 290-291, 333.

46 CALVO CAPILLA, S., "Reflexiones sobre la mezquita de Bāb al-Mardūm y la Capilla de Belén (Convento de Santa Fe) de Toledo a la luz de nuevos datos", en: *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz, Actas del Congreso internacional*, Toledo, 1999, p. 346.

٥. يتشابه مع القبتين السابقتين قبة كاتدرائية ترويل (القرن ١٠هـ / ١٦م)، من حيث أنها مقامة على أربعة عقود تشكل مربع يتحول عن طريق مناطق إنتقال محارية إلى مثمن تقام علية قبة من ثمانية عقود متقاطعة بنفس نمط القبتين السابقتين، يتوسط العقود مثمن يحمل فانوس فتح به ثمان نوافذ، وتغطيه قبيبة ثمانية هرمية الشكل[٤١].

٦. من أمثلة القباب المتأثرة بالقبة ذات العقود المتقاطعة والمنور في الفن المدجن في الأمريكتين نجد القبة ذات العقود الأربعة الموجودة في كنيسة سان فليب (١٧٣٥م) بسان ميجيل آيينده بالمكسيك، وهي قبة ذات منور، وفي قبة كنيسة "Los P.P. Somascos" في "Mesina" (القرن ١١-١٧م)، وفي قبة كنيسة سان لورنزو في "Turín" (القرن ١١-١٧م) (شكل ٦)، والتي تعد المثال المتطور لقبة القصر الموحدي، حيث أنها مقامة على عقود متقاطعة يتوسطها فتحة الفانوس المقامة قبيبته أيضا على عقود متقاطعة[٤٢].

[illegible]:

أرجع كارميلو جارثيا بقايا القصر إلى القرن ٥ أو ٦ هـ / ١١ - ١٢م، ثم رجح أن يكون المبني مشيدا في العصر الموحدي[٤٣]، وأرخ بابون مالدونادو القبة بما بعد القرن ٦هـ / ١٢م، وذلك إعتمادا على عقد مدخلها، ومنطقة إنتقالها التي ذكر أنها من قبو متقاطع، حيث ذكر أن القبة "من الحجر على ما يبدو، وعقدها حدوة فرس حاد، وبالتالي فإن المبنى يرجع إلى ما بعد القرن ١٢م"؛ كما إعتبر فانوس القبة "المنور" مجرد قبة صغيرة ذات أضلاع، ونفى أن يكون المبنى مسجدا لعدم وجود محراب، ثم ذكر "وسواء كان هذا النموذج قبة مسجد أو قصر- ليس لمسجد لعدم وجود المحراب- من عصر الموحدين فإن الأمر يتطلب البحث والإستقصاء"، غير أنه عاد وذكر أن القبة ربما تكون مدجنة من القرنين ٧-٨هـ / ١٣-١٤م، على إعتبار أن تصميم عقودها المتقاطعة موجود من الآجر في برج قلعة

41 GALIAY SARAÑANA, J., *Arte mudéjar aragonés*, pp. 125-126, láms. 64, 65.

42 TORRES BALBAS, L., "El estilo mudéjar en la arquitectura mejicana", *Obra Dispersa, 1, Al-Andalus, Crónica de la España musulmana*, 2, Madrid, 1981, pp. 44-47, láms. 13, 14.

43 GARCÍA, C., "Una mezquita", pp. 117-124, foto 1.

٢. قبة كنيسة سان ميجيل دي ألمازان، بمنطقة سوريا شمال إسبانيا (نهاية القرن ٦- بداية ٧هـ / ١٢- ١٣م)[٣٨]، (صورة ١٥). وهي قبة حجرية مقامة على مساحة مربعة تتحول إلى الشكل المثمن عن طريق مناطق إنتقال تقليدية عبارة عن خمسة أقواس متدرجة تتسع كلما صعدت لأعلى، وتصميم تقاطع عقود القبة هو نفس تصميم تقاطع عقود القبة الوسطى رقم ٥ بالباب المردوم، وقبة القصر الموحدي بقرطبة. تشكل العقود منطقة مثمنه فتح بها فانوس فتح به ثمانية نوافذ مستطيلة، ويغطي ذلك قبيبة ملساء، ونجد أن الخوذة تحتوي على ثمانية نوافذ مستديرة توجد بالقرب من منابت العقود المتقاطعة، لتعطي مزيد من الأنارة، بواقع نافذة بكل جانب من جوانب خوذة القبة.

٣. قبة كنيسة "La Seo" بسرقسطة[٣٩]، وهي من النماذج المدجنة الهامة التي يظهر فيها التأثير الإسلامي بالنسبة للقبة ذات العقود المتقاطعة والمنور، فهي مبنية على مساحة مربعة مكونة من أربعة عقود، تتحول إلى المثمن عن طريق مناطق إنتقال تقليدية، ويغطي المثمن خوذة مقامة على ثمانية عقود بنفس تصميم القبتين على يمين ويسار المحراب بجامع قرطبة، والقبة رقم ٥ بالباب المردوم، وقبة القصر الموحدي بقرطبة.

٤. قبة كنيسة "La Seo" في طرازونة، من الفن المدجن، (الثلث الثاني من القرن ١٠هـ / ١٦م)[٤٠]، وهي تشبه إلى حد كبير القبة السابقة بسرقسطة، فهي مقامة على أربعة عقود تشكل مساحة مربعة تتحول إلى مثمن عن طريق مناطق إنتقال محارية، وتغطيها خوذة مقامة على ثمانية عقود متقاطعة بنفس نمط قبة سرقسطة، وتشكل العقود المتقاطعة مثمن مفتوح يرتكز عليه فانوس فتح به ثمان نوافذ ومغطي بقبيبة مثمنة.

---

38 TERRASSE, H., *Islam d' Espagne. Une rencontré de l' Orient et de l' Occident*, Paris, 1958, p. 180, fig. 43; MOMPLET MÍGUEZ, A. E., "La presencia de modelos islámicos de abovedamiento en la arquitectura cristiana española…, p. 350; PIJOÁN, J., *Summa artis. Historia general del arte, vol. IX, El arte románico. Siglos XI y XII*, 5ª ed., Madrid, 1966, p. 542, fig. 856; GARCÍA, C., "Una mezquita", p. 120.

كمال عناني إسماعيل: الآثار الإسلامية في الأندلس، ص ١٥٤، لوحة ١٠.

39 GALIAY SARAÑANA, J., *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, 1950, pp. 117-121, láms. 60, 61.

40 GALIAY SARAÑANA, J., *Arte mudéjar aragonés*, pp. 121-124, láms. 62, 63.

إقتبس العديد من المعماريين الإسبان والأوروبيون فكرة القبة ذات العقود المتقاطعة والمنور من النموذج الأندلسي، حيث شيدت العديد من القباب في القرون ٦-٩هـ / ١٢-١٥م على هذا النمط، كما ظهرت أيضا متاثرة بالنموذج الأندلسي في بلدان العالم الجديد مثل المكسيك وبيرو، ومن نماذج القباب الأوروبية المشيدة على عقود متقاطعة ولها فانوس "منور" نذكر:

١. قبة سانتو سبلكرو في منطقة توررس دل ريو بنابارا (شكل ٥)، على طريق سانتياجو (نهاية القرن ٦- بداية ٧هـ / ١٢- ١٣م)[٣٧]، وهي قبة مبنية من الحجر مقامة على مساحة مثمنة، وتصميم عقودها هو نفس تصميم عقود القبة على يمين ويسار المحراب بجامع قرطبة والقبة رقم ٥ بباب المردوم وقبة القصر الموحدي، غير أن أزواج عقودها التي تنطلق على هيئة حرف "V"، ترتكز على أركان مثمن الخوذة في كل من قبتي جامع قرطبة وقبة قصر المأمون بطليطلة (صورة ١٣)، وفي قبة القصر الموحدي بقرطبة، في حين أنها تنطلق من وسط الجدران في كلا من القبة رقم ٥ بالباب المردوم (صورة ١٢)، وقبة سانتو سبلكرو. وزاد المعماري في تدعيم العقود المتقاطعة في قبة سانتو سبلكرو بأن وضع إمتدادة ربع عقد في باطن العقود المزدوجة إذا ما رأيناها بمنظور المقص، حيث وضع في باطن العقدين إمتدادة ربع عقد بهيئة القائم يرتكز على عمود حجري يرتكز بدوره على زوايا مثمن القبة. تتميز هذه القبة التي تسير وفق منظومة إنطلاقة العقود في القبة الوسطى (رقم ٥) بالباب المردوم إنه يرتكز على وسط خوذتها من الخارج فانوس غير نافذ، فتح به نوافذ ذات عقد نصف دائري، وبذلك تمثل هذه القبة مرحلة من مراحل تأثير قبة الباب المردوم وقبة القصر الموحدي.

[37] LAMBERT, E., "Les chapelles octogonales d' Eunate et de Torres del Rio", en: *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, pp. 2-8; MOMPLET MÍGUEZ, A. E., "La presencia de modelos islámicos de abovedamiento en la arquitectura cristiana española de los siglos XII al XIII", en: *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz, Actas del Congreso internacional*, Toledo, 1999, pp. 350, 355, fig. 2; KLEIN, B., "La arquitectura románica en España y Portugal", en: *El románico. Arquitectura. Escultura. Pintura*, China, 2007, pp. 210-211; GARCÍA, C., "Una mezquita", p. 120.

ـ [illegible]:

لقد كان للعمارة والفنون الأندلسية وبخاصة القرطبية تأثيراً واضحاً على العمارة الأوروبية في العصور الوسطى، ويكفي أن نذكر أن قبة العقود المتقاطعة ذات المنور بالقصر الموحدي بقرطبة تسبق قبة برونلسكي بحوالي قرنين، حيث شيد برونلسكي القبة بفلورنسيا فيما بين عامي ١٤١٨-١٤٣٦م[٣٤]. كما أن نظام القباب القرطبية إنتشر في الفن المسيحي الإسباني والفرنسي، ومنه إستلهم الفنانون الفرنسيون فكرة قبواتهم القوطية التي تعتبر مفخرة العمارة المسيحية[٣٥]، بل أن تاثيرها تعدى أوروبا ليظهر في العمارة المسيحية المدجنة بالمناطق التي خضعت لسيطرة الإسبان في العالم الجديد مثل المكسيك وكولومبيا، وإكوادور، وتوجد أمثلة متعددة على ذلك.

كانت الأساليب والطرق المعمارية تنقل إلى أوروبا عن طريق الأندلس من خلال معابر وطرق متعددة، كان من بينها الحجاج المسيحيون الذين يفدون إلى شمال الأندلس من وسط وشمال أوروبا عن طريق جبال البرانس وذلك سيراً في الطريق الذي كان يمتد من أوروبا شمالا وجنوبا ووسطا ليصل إلى سانتياجو، بالجانب الشمالى الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية والمعروف بطريق سانتياجو، هذا الطريق كان يحتوى على العديد من المحطات التي يتجمع فيها هؤلاء الحجاج ليستريحوا قليلا ويتزودوا بما يساعدهم على مواصلة الرحلة، عبر هذا الطريق ومحطاته الواقعة شمال شبه الجزيره الإيبيرية كان الحجاج يتعرفون على الحضارة العربية الأندلسية وبعض سماتها وخصائصها المعمارية والزخرفية، والتي كان تأثيرها واضحا في الممالك المسيحية الشمالية في نابارا وقشتالة وليون، كان البعض من هؤلاء الحجاج ينقلون الأساليب المعمارية والزخرفية إلى بلادهم بعد عودتهم إليها. من بين المحطات التي كان يتجمع بها الحجاج يذكر جون بكويث مدينة لوبوي بفرنسا التي كان يظهر بها وبالقرى المحيطة بها تأثير الفن الإسلامي[٣٦].

---

[34] BORNGÄSSER, B, "Arquitectura del gótico en Italia", en: *El gótico. Arquitectura. Escultura*. Pintura, Italy, 2004, p. 255.

[٣٥] السيد عبد العزيز سالم: القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، ص ١٥، كمال عناني إسماعيل: الآثار الإسلامية في الأندلس، ٢٠١٣م، ص ١٠٤، ١٥٤-١٥٥.

[٣٦] بكويث، جون: "أثر الفن الإسلامي في الفن الغربي الوسيط"، الأبحاث (مجلة تصدرها الجامعة الأمريكية في بيروت)، السنة ١٣، ج ١، آذار ١٩٦٠م، ص ٦٤.

لقد كرر المعماري في جامع الباب المردوم هذا التكوين ولكن على مساحة مربعة أكبر من قبة الضوء، فقسم المسجد ذو المساحة المربعة إلى تسعة مربعات، وسقف هذه المساحة بتسعة قباب ذات عقود متقاطعة ترتكز على ١٢عقد حدوة فرس ترتكز بدورها على دعامات وجدار القبلة وأربعة أعمدة بوسط التكوين، وارتفع بالقبة الوسطى (رقم ٥، صورة ١٢) عن بقية القباب الثمانية عن طريق مستوى ثاني من النوافذ بواقع نافذة بكل جانب من جوانبها الأربعة، بحيث إرتفع مربع القبة إلى مستوى خوذات القباب الثمانية الأخرى، وبذلك يكون قد إستفاد من فكرة عقود جامع قرطبة المركبة من مستويين، ثم أنشأ ثمانية عقود متقاطعة طبقا لتصميم العقود المتقاطعة لكلا من القبة الواقعة على يمين ويسار المحراب بجامع قرطبة، وهو نفس التصميم المستخدم في عقود قبة القصر الموحدي بكنسية سان بابلو بقرطبة. من هنا نرى أن المعماري في جامع الباب المردوم قد إستفاد من بروز القبيبة المفصصة التي تتوسط تقاطع العقود في القبة الواقعة أمام المحراب على إعتبار أن بروزها يعد النموذج الصامت من المنور، وينطبق ذلك أيضا على القبيبة بالقبة الواقعة على يمين ويسار المحراب.

إن فكرة المنور في جامع الباب المردوم وتطبيقها المحتمل في قبة القصر المبارك بقصر إشبيلية (النصف الثاني من القرن ٥هـ/ ١١م) طبقا للتصور الذي وضعه خوسيه جرّيرو لوبييو (شكل ٤)[٣٢] تسبق ظهورها في أرمينيا في قبة "Hahpat"، الواقعة في شمال أرمينيا قريبا من جورجيا، والمؤرخة بعام ١١٨٠م بحوالي قرنين [٣٣]، وتعتمد هذه القبة (صورة ١٠) على أربعة عقود متقاطعة بنفس النمط الموجود في القبة (رقم ٨) بالباب المردوم، غير أن العقود سميكة بشكل كبير (٧٥ سم). فرغت المنطقة المربعة التي تتوسط تقاطع العقود والتي تمثل وسط القبة وركب عليها فانوس صغير، في حين يسقف المناطق الثمانية المتبقية والمحصورة بين تقاطع العقود الأربعة سقف مسطح متدرج لداخل القبة. إن هذه القبة التي لسنا متأكدين من تاريخها متأخرة معماريا وفنيا بشكل كبير عن القبة (رقم ٥) بجامع الباب المردوم (صورة ١٢)، وأيضا عن قبة القصر الموحدي بقرطبة.

---

32 GUERRERO LOVILLO, J., *Al-Qasr al-Mubārak. El Alcázar de la bendición*, Sevilla, 1974, pp. 97-107, 119.

33 TORRES BALBAS, L., "Bóvedas romanas sobre arcos de resalto", pp. 250, 252, figs. 35, 38.

ـ ϱнзгНЮщjАч4гНЮрнЧНЮЫЕМ1gНЮ:

إن فكرة إبتكار القبة ذات المنور تكمن في القبة الوسطى المركزية رقم ٥ بجامع الباب المردوم بطليطلة (صورة ١٢)، وذلك كالتالي:

قباب جامع الباب المردوم التي هي في الأصل تقليد لقبة الضوء من حيث فكرة التقسيم لتسعة مناطق يظهر بها بروز القبيبات التي تغطي التكوين المثمن الناتج عن تقاطع العقود وبخاصة في القباب (رقم ٣، ٤) طبقا للمسقط الذي نشره كريستيان إيورت[٣١] (شكل ٣)، هذا فضلا عن القبة الوسطى رقم ٥ التي سنتحدث عنها لاحقا، حيث أنها "أي القبيبات" مرتفعة بحكم كونها تمثل خوذ للقباب المتقاطعة، فكل قبيبة ترتفع عن التكوين المثمن الناتج عن تقاطع عقودها الثمانية. على أن أول نموذج مكتمل للقبة ذات العقود المتقاطعة والمنور نراه في القبة الوسطي رقم ٥، التي تتوسط قباب الجامع التسعة، وترتفع عن مستوى سقف بقية القباب الثمانية المحيطة بها، وقد فتح بها نوافذ، وهي بذلك إستخدمت كمنور لجميع مساحة المسجد المربعة والمغطاة بتسع قباب، وهي في حقيقة الأمر تمثل بدايات ظهور المنور في القبة ذات العقود المتقاطعة.

لا يوجد شك في أن المعماري الذي صمم قباب جامع الباب المردوم قلد بشكل مباشر قباب جامع قرطبة، غير أنه تأثر على وجه الخصوص بقبة الضوء، حيث قلدها في تكوينها المقسم إلى تسعة اقسام، ثلاثة أقسام من الأربعة التي توجد في أركان مربعها السفلي والتي تغطي المساحات المربعة في أركانها الناتجة عن تقاطع عقودها الثمانية مغطاه بثلاثة قبيبات ذات عقود متقاطعة بوسط كل منها قبيبة ثمانية مفصصة، في حين يغطي المساحة الرابعة قبيبة ثمانية مفصصة، والأربعة أقسام الأخرى الواقعة فيما بين الأربعة السابقة لم يستطع تغطية كل منها بقبيبة بسبب أن كل منطقة منها جزئت إلى ثلاثة أجزاء نتيجة لتقاطع عقود القبة، كما أن المنطقة التاسعة وهي الوسطى ذات المساحة المربعة غطيت بقبة ثمانية مفصصة تعد في ذاتها منوراً مصمتاً بعد أن حول المعماري المساحة المربعة إلى مثمنة عن طريق أربعة مثلثات هرمية، ثم حول هذه المساحة المثمنة إلى الدائرية عن طريق ثمانية مثلثات دقيقة للغاية.

[31] EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo, p. 25, fig. 4.

"La capilla de la Quinta Angustia"، وقبة قلعة ليبريخا، وقبة كنيسة سانتا مجدلينا[٢٤]

كان للقباب الأندلسية ذات العقود المتقاطعة تأثيرا كبيرا في العمارة الأوروبية[٢٥]، ففي أيطاليا نجد بعض القباب ذات العقود المتقاطعة التي بنيت بتأثير القباب ذات العقود المتقاطعة، كما في قبة كنيسة مونتي سانت انجلو، وفي القبة بكاتدرائية براتودى ميرالولى في بيزا[٢٦]، وقبة كنيسة سان لونزو[٢٧]، وفي فرنسا توجد العديد من النماذج مثل قبة مستشفى "Saint-Blaise"[٢٨]، وعقودها متقاطعة بطريقة القبة على يمين ويسار المحراب بجامع قرطبة، كما تأثر الفن المدجن بالقباب ذات العقود المتقاطعة، وتوجد نماذج متعددة من بينها قبة لا اسنسيون بدير لاس إويلجاس ببرغش، والقبة التي تغطي المساحة المربعة أمام الشرقية في دير أرمينتيريا في بونتبيدرا (النصف الثاني من القرن ٦هـ /١٢م)[٢٩]، وقبة تالابيرا في كاتدرائية سالامنكا القديمة (حوالى ١٢٠٠م)[٣٠].

---

[24] TORRES BALBAS, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, 1949, pp. 290-291, figs. 319, 320; PEMÁN, C., "Sobre la capilla de la Quinta Angustia, de Sevilla", en: *Archivo español de arte y arqueología*, núm. 13, pp. 205-206, 10, 12, 13.

[25] LAMBERT, E., "Les voutes nervées hispano-musulmanes du XI e siécle et leur influence posssible sur l' art chrétien", *Hesperis*, 1928, tome VIII, 2e trimestre, pp. 162-171;

أحمد فكرى: "في العمارة والتحف الفنية"، ص ٣٨٧-٣٨٨.

[٢٦] بكويث، جون: "أثر الفن الإسلامي في الفن الغربي الوسيط"، الأبحاث (مجلة تصدرها الجامعة الأمريكية في بيروت)، السنة ١٣، ج ١، آذار ١٩٦٠م، ص ٥٨-٥٩.

[٢٧] محمد محمد الكحلاوي: "قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين"، لوحة ٩.

[28] WATSON, K., *French Romanesque and Islam. Andalusian elements in French architectural decoration c. 1030-1180*, part 1, II, Bar International Series 488 (I), 1989, p. 307, pl. 12.

[29] TORRES BALBAS, L., "Una fase de austeridad artística en el cristianismo y en el Islam Occidental", *Obra Dispersa, 1, Al-Andalus, Crónica de la España musulmana*, 6, Madrid, 1981, pp. 135, 138-139.

[30] TORRES BALBAS, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, pp. 243, 252, fig. 262.

[illegible]: نجدها في القبة (رقم ١ بجامع الباب المردوم)، (شكل ٣)، وفي بعض قباب العصر المرابطي والموحدي والمريني، وفي القباب المدجنة، ومفادها زيادة عدد العقود المتقاطعة في القبة إلى أكثر من ثمانية، أي ١٢، ١٦، ٢٤ عقد، وتظهر أمثلة هذا النوع من القباب ذات العقود المتقاطعة في القبة البيت بفناء الأعلام بقصر إشبيلية[٢٢]، وفي القبة أمام المحراب بجامع تلمسان المرابطي (٥٣٠هـ)، وفي قبة رابطة سان سيباستيان بغرناطة[٢٣]، وفي المريني في القبة أمام المحراب في جامع تازة، وفي قبة البهو المطلة على الصحن بالجامع الكبير بفاس الجديد.

إن هذه المراحل لتطور أعداد العقود المتقاطعة في القباب تتماشى مع المعالجات العديدة والمتنوعة التي إستخدمها المعماري المسلم بشكل عام، والتي تقوم على فكرة المضاعفات، وربما تكون فكرة مضاعفة حطات المقرنصات في القباب الإسلامية وتطورها تتماشى مع فكرة مضاعفة العقود في القباب ذات العقود في الأندلس والمغرب. ويمكن أن نصنف القباب ذات العقود المتقاطعة الأندلسية والمغربية إلى الأنواع التالية:

١- قباب ذات عقود متقاطعة بنمط قباب جامع قرطبة.
٢- قباب ذات عقود متقاطعة مفرغة بنمط القبة أمام المحراب بجامع تلمسان، والقبة أمام المحراب بجامع تازة، وقبة البهو المطلة على الصحن بالجامع الكبير بفاس الجديد.
٣- قباب ذات عقود متقاطعة ومنور بنمط قبة القصر المبارك بقصر إشبيلية (مثال تصوري للأصل الذي كان عليه القبة)، (شكل ٤)، وقبة القصر الموحدي بقرطبة.
٤- قباب ذات عقود متقاطعة ومقرنصات بنمط قبة البيت بفناء الأعلام بقصر إشبيلية، والقبة الملكية بجامع قرطبة (صورة ١٤).
٥- قباب ذات عقود متقاطعة تقاطعا زخرفياً، أي أن شبكة العقود المتقاطعة أصبحت زخرفية أكثر من كونها معمارية، كالتي توجد في بعض القباب المدجنة بإشبيلية مثل قباب

---

22 TORRES BALBAS, L., *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, Ars Hispaniae, vol. 4, Madrid, 1949, p. 33, fig. 20.

23 MARTÍN GARCÍA, M. R., "Un Morabito granadino: La Ermita de San Sebastián", *Cuadernos de la Alhambra*, 13, Granada, 1977, pp. 130-136, figs. 3, 5, 6.

٣. **[illegible]:** توجد في القبة (رقم ٨ بجامع الباب المردوم)، (صورة ٨، شكل ٣)[18]، والتي ضاعف فيها المعماري العقدين ليصيرا أربعة عقود إثنين متوازيين متقاطعين مع آخرين متوازيين أيضا، يمتد كل عقدين معا من وسط جدار لوسط الجدار المقابل بدون مناطق إنتقال. هذه الصورة تكررت مرة ثانية مختلفة قليلا، وذلك في القبة (رقم ٢)[19]، حيث جعل كل عقدين ينطلقان من زاوية مربع القبة للزاوية المقابلة، وكذلك العقدين الآخرين، ووجدت أمثلة لهذه المرحلة في الفن المدجن في مسجد المدجنين بطليطلة (Tornerías)[20]، (صورة ٩).

٤. **[illegible]:** توجد في كلا من القبيبتين الموجودتين بالركنين الجنوبي الشرقي والشمالي الغربي من الأركان الأربعة لقبة الضوء بجامع قرطبة (صورة ١١)[21]، حيث نجد أن كل قبيبة منهما تتكون من ستة عقود مفصصة متقاطعة بهيئة النجمة السداسية، كل عقد منها من خمسة فصوص، يتشكل بوسط القبيبة نتيجة تقاطع العقود منطقة سداسية مغطاه بقبيبة مفصصة، ويوجد في الأركان الأربعة لكل قبيبة منهما أشكال قبيبات مفصصة متناهية الصغر، هذا فضلا عن قبيبة من عقدين متقاطعين. نجد أن تقاطع العقود في هذا المثال السداسي عبارة عن عقدين متوازيين ينطلقان من وسط جدار القبيبة ليرتكزا على وسط الجدار المقابل، يتقاطع معهما أربعة عقود كل اثنين منهما ينطلقان بشكل المقص من وسط جدار القبيبة وذلك في المنطقة المحصورة بين العقدين المتوازيين ليرتكزا على الجدارين المتجاورين وليس المتقابلين. إن هذا التكوين السداسي العقود المتقاطعة سوف يكتمل في قبة الضوء بتقاطع عقدين متوازيين مع العقدين المتوازيين السابقين، ليظهر تصميم آخر من ثمانية عقود هو ما نشاهده في العقود المتقاطعة بقبة الضوء نفسها.

٥. **[illegible]:** تظهر في القباب الأربعة بجامع قرطبة، وفي القباب (رقم ٣، ٤، ٥، ٩، بجامع الباب المردوم)، (شكل ٣)، ومفادها زيادة عدد العقود المتقاطعة المستخدمة في حمل خوذة القبة إلى ثمانية عقود بغض النظر عن طريقة تقاطع هذه العقود فيما بينها.

---

18 EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo, p. 44, lám. 6- e, f.

19 EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo, p. 44, lám. 6- a, b.

20 PUENTE MARTÍNEZ, C., "Las mezquitas de Toledo. Problemática general", en: *Tulaytula*, Nº. 13, 2006, p. 107.

21 EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo, p. 44, lám. 14- b, c, d.

توجد في مسجدين من عصر الخلافة أولهما هو جامع قرطبة، وبالتحديد في قبة الضوء، والثاني هو جامع الباب المردوم[١٤]، وقد سار هذا التطور كالتالي:

١. **[illegible]:** توجد بالقبة (رقم ٧ بجامع الباب المردوم)، (شكل ٣)[١٥]، حيث نجد أن المعماري حول المساحة المربعة للقبة إلى مساحة مربعة أصغر عن طريق أربعة عقود في الأركان الأربعة تشبه مناطق الإنتقال، ثم مد عقدين متقاطعين على هذا المربع، ترتكز رجل أحدهما على جدار وترتكز الرجل الثانية على الجدار المقابل، ونفس الشيء بالنسبة للعقد الثاني. هذه هي الصورة الأولى لفكره العقود المتقاطعة. هذا النمط من تقاطع العقدين نجده في قبيبة صغيرة في القبيبة الموجودة بأحد أركان قبة الضوء في جامع قرطبة (صورة ١١)، ونجده أيضا في القبيبة التي تغطي المحراب في المسجد الذي حول إلى كنيسة، والموجود في قلعة سان ماركوس في منطقة بورتو دي سانتا ماريا بقادس، غير أنه متأخر عن جامع قرطبة ومسجد الباب المردوم، حيث يعود للقرن ٥هـ / ١١م[١٦].

٢. **[illegible]:** تظهر في القبة (رقم ٦ بجامع الباب المردوم)، (شكل ٣)[١٧]، وفيها حول المعماري مربع القبة إلى مربع أصغر عن طريق أربعة مناطق إنتقال، تتكون كل منطقة من عقد ثلاثي يدعمه منطلقا من ركن المربع الخاص به نصف عقد ثلاثي بنفس نمطه، هذا المربع الأوسط المشكل من خلال مناطق الإنتقال الأربعة يغطيه خوذة صغيرة مقامة على عقدين متقاطعين، كل منهم عبارة عن عقد ثلاثي بنفس نمط عقود مناطق الإنتقال ينطلق من زاوية مربع القبة ليرتكز بالزاوية المقابلة، وكذلك الأمر بالنسبة للعقد الثاني.

---

[14] GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, Ars Hispaniae, Madrid, 1951, pp. 202-207, figs. 259- 263.

[15] EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo (Cristo de la Luz): Una copia de la mezquita de Córdoba", en: *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz, Actas del Congreso internacional*, Toledo, 1999, pp. 11-19, 25-26,44, figs. 4, 5, lám. 5- e, f.

[16] TORRES BALBAS, L., "La mezquita de Al-Qanātir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa Maria", *Obra Dispersa, 1, Al*-Andalus, Crónica de la España musulmana, 2, Madrid, 1981, p. 152, 159-160; TORRES BALBAS, L., "Origen árabe de la palabra francesa Ogive", *Obra Dispersa, 1,* - 2, Madrid, 1981, p. 267.

[17] EWERT, C., "La mezquita de Bāb al-Mardūm de Toledo, p. 44, lám. 7- c, d.

بوسط القبوة[١١]، ومنه نوع لا يظهر فيه عقدي التقاطع، ونوع آخر يحدد فيه العقدين فيما يعرف بالإسبانية بمصطلح "bóveda de arista aguda"، والذي ظهر فيما بعد في العمارة القوطية وعرف بالعقد المتقاطع القوطي[١٢].

لقد إستطاع المعماري المسلم أن يطور فكرة تقاطع العقدين عن طريق إستخدام أكثر من عقدين، ومن هنا بدأت فكرة القبة ذات العقود المتقاطعة. إن الأمثلة التي توضح مراحل تطور القباب ذات العقود المتقاطعة كانت توجد في أمثلة عديده ترجع للعصر الأموي بالأندلس، غير أنها لم تصلنا كاملة، وربما ظهرت مراحل تطور هذه القباب في البداية في العمارة المدنية وبخاصة عمارة القصور الاموية، التي كانت تزخر بالمجالس والقاعات مثل ما كان يوجد بقصر الخلافة بقرطبة، أو ربما طبقت في بداية الأمر في المساجد الصغيرة أو مساجد الأحياء أو المساجد المشيدة بقرطبة من قبل بعض الأثرياء، وقد أمدنا ابن حيان بأحد هذه المساجد وهو مسجد السيدة الكبرى مرجان والدة الحكم المستنصر[١٣] الذي ربما أشرف على بنائه الحكم المستنصر، وربما يكون قد نفذ فيه نماذج من هذا النوع من القباب ذات العقود المتقاطعة، ثم بعد أن تولى الحكم المستنصر الحكم نفذها بجامع قرطبة، إذ ليس من المعقول أن يبني الحكم ثلاث قباب من نوعية جديدة تقوم على عقود متقاطعة دون أن يكون على إطمئنان تام من بنائها ومشاهدتها في نماذج سابقة، ومعرفة كونها عملا معماريا على قدر كبير من التوثيق والتدعيم المعماري، لأن هذه القباب سوف يصلي الحكم المستنصر أسفل منها، حيث أنها ترتفع فوق المقصورة المخصصة لصلاته ورجال دولته. الأمثلة التي تدل على هذا التطور

---

[11] RABASA DÍAS. E., "La construcción medieval de bóvedas", en: *Ars mechanicae. Ingeniería medieval en España*, Madrid, 2008, pp. 122-125.

[١٢] كما في الأقبية التي تسقف كاتدرائية سانتا إولاليا ببرشلونة (١٢٩٨م)، وسانتا ماريا دل مار ببرشلونة (١٣٢٨-١٣٨٣م)، وكاتدرائية سانتا ماريا في خيرونا (١٣١٢-١٦٠٤م).

BORNGÄSSER, B, "Arquitectura del gótico tardío en España y Portugal", *en: El gótico. Arquitectura. Escultura. Pintura*, Italy, 2004, pp. 267-268, 272-273.

[١٣] كان للسيدة مرجان أكثر من مسجد بقرطبة، فقد ذكر ابن حيان ما نصه: "ومن أشهر آثارها كان المسجد الأكبر المنسوب إلى السيدة بالربض الغربي الذي عفى الخراب اليوم عليه وقد كان أوسع مساجد قرطبة بناءً وأحسنها عمارة يتكفل بمصالحه وأحواضه وسدنته وغاشي وفوده عليه وقفها الجليل الذي وقفته عليه وعلى غيره من مساجدها". ابن حيان القرطبى (ت ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م): المقتبس، ج ٥، نشر ب. شالميتا، بالتعاون لضبطة وتحقيقة مع ف. كورينطي و م. صبح وغيرهما، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط، مدريد، ١٩٧٩، ص ٧- ١٠، ١٣- ١٤.

ويرى رواد الدراسات المغربية الأندلسية من المدرسة المصرية[١٠] أن الفكرة المعمارية للعقود الثمانية بالقبة الواقعة أمام المحراب بجامع القيروان وهي أربعة عقود بمناطق الأنتقال الأربعة للقبة، وأربعة عقود أخرى تقع فيما بين عقود مناطق الإنتقال، أن هذه العقود الثمانية قد تطورت مع شيء من الاصالة والإبتكار في جامع قرطبة، فتقاطعت الضلوع البارزة في القبة فيما بينها بحيث تركت فراغاً مركزياً شغلته قبيبة مفصصة، وكسي ما بين الضلوع بالبناء وزخرفت هذه المساحات المبنية فيما بين العقود بأشكال محارية ونجمية.

بعد دراسة جميع أنماط القباب ذات العقود المتقاطعة في الأندلس الإسلامي والمدجن، وفي المغرب المرابطي والموحدي والمريني، وفي الفن الأوروبي يمكن القول بأن فكرة إبتكار وتطور القباب ذات العقود المتقاطعة يمكن أن تكون قد نشأت وتطورت فيما بعد من خلال فرضية تعتمد على أن هذا النوع من القباب الذي ظهر مكتملا معماريا في قباب جامع قرطبة الأربعة[illegible]، إذ أن فكرة تقاطع العقود قد إستخدمت في العمارة السابقة على الإسلام فيما يعرف بالقبو المتقاطع أو العقد المتقاطع، حيث يتقاطع عقد القبو النصف دائري مع عقد آخر مكونا قبوة ذات عقدين متقاطعين، وفيه يتقاطع العقدين مرة واحدة

[١٠] يرى الدكتور أحمد فكري، والدكتورعبد العزيز سالم والدكتور محمد الكحلاوي أن قباب قرطبة تختلف كل الاختلاف عن القباب المعروفة حتى ذلك الوقت في الشرق وفي الغرب على السواء، حيث أن قباب قرطبة قوامُها عقود بارزة نصف دائرية من حجر منجور تتقاطع فيما بينها قرب منابتها تاركة في وسطها فراغا مثمن الشكل في القباب الثلاثة المتجاورة بمقصورة المحراب، ومربع الشكل في القبة المخرمة الكبرى، تشغله قبيبة مفصصة، ويغطي الفراغات الواقعة ما بين الضلوع المتقاطعة كسوات حجرية تختلف في مستوياتها. كما أن التطور في بناء قباب قرطبة كان خطوة تقدمية عظمى في التصميم المعماري، حيث أن أهمية التصميم الهندسي في قباب قرطبة لا تقتصر فقط على زيادة التجزئة، وتشعب الخطوط، وإلغاء وظيفة المقرنصات، وإنكماش الطابق الكروي، وطغيان مظاهر الحشو الزخرفي، بل تتعدى كل ذلك بكثير، إذ أصبح من الممكن تطبيق التصميم الجديد القائم على الأوتار المتشابكة في بناء أسقف على هيئة قبوات وترية متقاطعة، سواء على مسطحات مربعة أو مستطيلة أو مستديرة، ولا شك في أن العمارة الأوروبية في القرنين ٥-٦هـ/ ١١-١٢م إقتبست فكرة القبوات الوترية من الأندلس. أحمد فكرى: "في العمارة والتحف الفنية"، في: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة، يونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٨٥-٣٨٧؛ السيد عبد العزيز سالم: "العمارة الإسلامية في الأندلس وتطورها"، ١٩٨٤م، ص ٣٧٦؛ السيد عبد العزيز سالم: القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، (محاضرة ألقيت في جامعة بيروت ٢٥ آذار ١٩٦٣م)، ص ١٤؛ محمد محمد الكحلاوي: "قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين"، ص ٢٣٦- ٢٤٧.

أن قباب قرطبة مبكرة تاريخيا ومتطورة معماريا عن النماذج التي ظهرت في في كلٍ من إيران وأرمينيا، فمثلا نجد أن النماذج الأرمينية التي هي ليست بالكثرة العددية كالتي في الأندلس والمغرب تؤرخ بالقرنين ٥- ٦هـ / ١١-١٢م، وهي رغم ذلك تعد بدائية من حيث التصميم وطرق معالجة تقاطع العقود وبساطة المساحات المشكلة بوسط القباب نتيجة تقاطع العقود، وأيضا بساطة القبيبات التي تغطي هذه المساحات بوسط "صرة" القبة إذا ما قورنت بقباب جامع قرطبة أو بقباب جامع الباب المردوم، ويمكن أن نشاهد هذا بوضوح في طريقة تغطية سقيفة كنيسة "Los Santos Apóstoles" (النصف الثاني من القرن ٥هـ / ١١م)، حيث يغطي السقيفة قبوين متقاطعين بارزة عقودهما بنمط طريقة العقد المتقاطع الرومانسكي والقوطي، يحصر هذين العقدين فيما بينهما مساحة مربعة فرغ وسطها وشيد به قبيبة مثمنة. إن أجمل ما في هذا المثال هو أن عقوده ترتكز على أعمدة لها تيجان مزخرفة بصفين من المقرنصات، وهذا يعطي إشارات كثيرة ودلالات أكثر على وجود مثل هذه النوعية من القبيبات والقباب ذات العقود المتقاطعة في أرمينيا، ويوجد مثال أخر من أرمينية نجد أنه يتشابه مع القبة (رقم ٨) بالباب المردوم إلا أنه يعود للنصف الثاني من القرن ٥- القرن ٦هـ / ١١-١٢م، وهو الموجود في "Horonos Vank"، حيث نجد أن صالة الدير مغطاة بقبوة غير عميقة مكونة من أربعة عقود متقاطعة، كل عقدين متوازيين ومتقاطعين مع العقدين الآخرين بطريقة الشكل "#"، ولا تحتوي المساحة المربعة المكونة من تقاطع الأربعة عقود إلا على قبيبة صغيرة بسيطة، كما أن باقي المربعات المكونة من تقاطع العقود الأربعة مسطحة التسقيف، ونفس هذا النمط من تقاطع العقود الأربعة يوجد في "Khoragert Vank" التي تعود للقرن ٦هـ / ١٢م، وأيضا في "Gandzassar" المؤرخة فيما بين عامي ١٢١٦-١٢٣٨م، وأيضا في القبة في "Hahpat" المؤرخة بعام ١١٨٠م، والتي سوف نتحدث عنها فيما يخص القبة ذات العقود المتقاطعة والمنور[9].

[9] TORRES BALBAS, L., "Bóvedas romanas sobre arcos de resalto", *Obra Dispersa, III, Archivo español de arte. Archivo español de arqueología*, 10, Madrid, 1981, pp. 248, 250-252, figs. 34, 35, 36, 37, 38.

المتقاطعة، التي إستُخدِمت لتغطية أربع مساحات مربعة هي المساحة الواقعة أمام المحراب التي تمثل نهاية البلاط المتعامد على المحراب من جهة جدار القبلة، وتعرف قبتها بقبة المحراب، وكلا من المساحة الواقعة على يمينها ويسارها، وتعرف القبة التي تغطي كل مساحة منهما بالقبة الواقعة على يمين المحراب، والقبة الواقعة على يساره (صورة ٦)، بالإضافة إلى المساحة التي توجد على محور قبة المحراب عند بداية بلاطة المحراب من جهة موقع محراب زيادة الأمير عبد الرحمن بن الحكم والمعروفة بقبة الضوء (صورة ٧). هذه القباب الأربعة كانت سبقا معماريا كبيراً في العمارة الإسلامية الأندلسية، وذلك لأسباب عديده كان من بينها حجم التأثير الكبير الذي سوف تتركه على العمارة من أربعة جوانب، الأول هو العمارة الأسلامية الاندلسية، والثاني العمارة المغربية، والثالث العمارة المدجنة، والرابع العمارة الأوروبية، ومن هنا تأتي أهمية هذا النوع من القباب.

لقد ناقش موضوع القباب ذات العقود المتقاطعة الكثير من الباحثين المتخصصين في العمارة الإسلامية[٨] وأرجعها البعض إلى أصول إيرانية، والبعض الآخر يرى أنها ذات أصول أرمينية، غير

[٨] يذكر الدكتور عبد العزيز سالم أن "مؤرخوا الفن بحثوا في أصل القبوات ذات العقود المتقاطعة، ولكنهم لم يهتدوا إلى مثل واحد أقدم في تاريخه من قباب جامع قرطبة، غير أن بعضهم توصل إلى أمثلة متأخرة يرجع تاريخها إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر في العراق وإيران، وكلها من الآجر، أما المثل الحجري الوحيد للقباب القائمة على الضلوع المتقاطعة والمتشابكة فيتمثل في كنيسة أشبط الواقعة شمالي أرمينيا، وقد أقيمت فيما يقرب من سنة ١١٨٠م، وهو تاريخ متأخر كثيرا عن تاريخ إنشاء قباب قرطبة، وهناك عدد من الباحثين يرجعون أصل قباب قرطبة إلى القباب ذات الضلوع بجامع اصفهان، ولكن هذه القبوات ترجع إلى القرن ١١م، ومن ثم فهي أحدث من قباب قرطبة؛ ويذكر الدكتور محمد الكحلاوي عن الأصول المعمارية للقباب ذات العقود المتقاطعة أنه "إنتشر هذا النوع من القباب ذات العقود المتقاطعة في كل من شرق العالم الإسلامي وغربه، وإن كان الغرب الإسلامي، وبخاصة الأندلس هو صاحب الفضل الأول في إبتكار مثل هذه القباب، إذ مازالت الأندلس تحتفظ عمارتها الإسلامية بأقدم أمثلة لتلك النماذج والموجودة في جامع قرطبة"؛ كما يذكر الدكتور كمال عناني عن قباب قرطبة أنه لا توجد قباب ذات ضلوع تشبه الشكل الخاص الذي ظهرت به قباب قرطبة في أي أثر من الآثار التي سبقتها، بإستثناء قباب جامعي القيروان والزيتونة التي تعرض نظاما أوليا غير ناضج للضلوع البارزة، وبالتالي فإن المنطق يجعلنا نقرر بأن قباب بلاد المغرب والأندلس هي التي مارست تأثيرها على القباب المشرقية وليس العكس، بل إن هذا التأثير إمتد ليشمل نظام التقبيب في إسبانيا المسيحية وفرنسا. أنظر: السيد عبد العزيز سالم: "العمارة الإسلامية في الأندلس وتطورها"، ١٩٨٤م، ص ٣٧٧؛ محمد محمد الكحلاوي: "قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في عصر المرابطين"، في: بحوث في الآثار الإسلامية في المغرب والأندلس، ج ١، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٤٠، ٢٣٦- ٢٤٧، لوحة ١، ٨، ٩؛ كمال عناني إسماعيل: الآثار الإسلامية في الأندلس، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٣م، ص ٩٦- ١٠٥.

٦هـ / ١٢م) ، والقبة التي تغطي المدخل ببوابة حارة اليهود بقصر إشبيلية، وهي من الأجر (القرن ٦-٧هـ / ١٢-١٣م)، وقبة حمام الميرانته ببلنسية، من الآجر (القرن ٦-٧هـ / ١٢-١٣م)، والقبة بالطابق الأول من برج كينتوس بإشبيلية، وقبة الحمام الموجود برقم ١ بشارع "Mateos Gago" بأشبيلية (القرن ٧هـ / ١٣م)، وفي العمارة النصرية نجد قبوات سلم برج السيدات بالحمراء بغرناطة، كما نجد في الفن المريني القبة بالطابق الأول من صومعة المدرسة البوعنانية بفاس (٧٥١-٧٥٧هـ)، وفي الفن المدجن في القبة أسفل برج كنيسة سان خِيل بإشبيلية (النصف الثاني من القرن ٧هـ / ١٣م).[٦]

هذا يؤكد أصالة قبة القصر الموحدي، حيث أنها إعتمدت على أسلوب مناطق الإنتقال التقليدية المستخدم في القبة الوسطى بجامع الباب المردوم، والتي جاءت قبة القصر الموحدي نسخة منها، وذلك من حيث مناطق الإنتقال، وتصميم تشابك عقود الخوذة، وأيضا فكرة المنور الذي تمثلة القبة الوسطى رقم ٥ بجامع الباب المردوم.

:uJAf+tHp+HHOHF+p(HE -

تميزت الأندلس ومن بعدها بلاد المغرب العربي بإستخدام نوع من القباب ظهر فيما وصلنا في زيادة الخليفة الحكم المستنصر بجامع قرطبة، لم تستخدم من قبل أو ما يشابهها في العمارة الأندلسية الإسلامية، ولم يكن لها أية إرهاصات في العمارة القوطية بشبه الجزيرة الإيبيرية قبل أن يدخلها المسلمون[٧]، وهو القباب ذات العقود

---

[6] TORRES BALBÁS, L., *Ciudades hispanomusulmanas. Tomo II. Las defensas urbanas*, Madrid, 1985, p. 627; MANZANO MARTOS, R., "El Alcázar de Sevilla: Los palacios almohades", 1995, p. 106, fig. 3; PAVÓN MALDONADO, B., *Jerez de la Frontera. Ciudad medieval. Arte islámico y mudéjar*, Madrid, 1981, pp. 16-18, 24-25, fig. 10; VALOR PIECHOTTA, M., "Los Baños", en: *El último siglo de la Sevilla islámica. (1147 - 1248). Exposición Real Alcázar de Sevilla. 5 Diciembre 95 -14 Enero 96*, 1ª ed., España, 1995, pp. 185- 186, fig. 1; ANGULO IÑIGUEZ, D., *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, Sevilla, 1932, (re. edición, Sevilla, 1983), p.141; DOKMAK, A., "La utilización de las partes de la bóveda de arista en la arquitectura islámica y mudéjar en Al-Ándalus, norte de África y Sisilia", *Anales de Historia del Arte*, vol. 19, 2009, pp. 11- 34.

[٧] لم تظهر أساليب التغطيات ذات العقود المتقاطعة في العمارة القوطية التي كانت بالأندلس قبل دخول المسلمين إليها، حيث استخدمت الأساليب التقليدية من التقبيب كالعقد المتقاطع أو القباب المقامة على مثلثات كروية كما في كنيسة "Baptisterio de Gabia de Grande" في غرناطة، و "San Pedro de la Nave" في مقاطعة ساموراً.

CAMPS CAZORLA, E., *Arquitectura cristiana primitiva visigoda y asturiana*, Madrid, 1929, pp. 11-12, lám. V, X, XI.

تخطيط القاعات المستطيلة المقسمة إلى ثلاثة أقسام أوسط مستطيل وقسمين جانبيين كل منهما ذو مساحة مربعة نجده في القصور الإسلامية المشرقية والمغربية[٢]، ومن أقدم الأمثلة الأندلسية القاعات بمدينة الزهراء بقرطبة، وقصر الجعفرية بسرقسطة، والقصور والمنازل الموحدية بإشبيلية[٣]، والقاعات بالقصور المدجنة كما هو الحال في قصر دون بدرو بإشبيلية، وفي طليطلة نجد قاعة مستطيلة متبقية من قصر مدجن تكاد تتطابق تماما من حيث المساحة والتخطيط مع الجزء المتبقي من القصر الموحدي بسان بابلو وهذه القاعة المعروفة حاليا بتايير دل مورو.[٤]

[illegible]:

يتحول مربع قبة القصر الموحدي السفلي إلى الشكل المثمن عن طريق أربعة حنايا ركنية ذات عقود نصف دائرية[٥]، هذا النوع من مناطق الإنتقال غير منتشر في الفترة الموحدية والعصر النصري التالي له بالاندلس، وكذلك العصر المريني بالمغرب، حيث كانت منطقة الأنتقال السائدة في القباب في العصر الموحدي والنصري والمريني هي "نصف القبو المتقاطع"، والتي نجد لها العديد من الأمثلة في العمارة الموحدية كما في قبيبة محراب جامع القصر في خريث دي لا فرونتيرا بقادس وهي من الآجر، وأيضا قبة الحمام بالقصر (القرن

---

[٢] السيد عبد العزيز سالم: "العمارة الإسلامية في الأندلس وتطورها"، عالم الفكر، المختار من عالم الفكر ١، دراسات إسلامية، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٣٤٧- ٣٥١؛

MANZANO MARTOS, R., "Casas y palacios en la Sevilla almohade. Sus antecedentes hispánicos", en: *Casas y palacios de Al-Andalus*, Edición a cargo de Julio Navarro Palazón, Barcelona, 1995, pp. 315-346, figs. 218, 219, 220, 221, 225, 230, 233, 236.

[3] MANZANO MARTOS, R., "El Alcázar de Sevilla. Los palacios almohades", en: *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248), Exposición Real Alcázar de Sevilla. 5 diciembre 95-14 enero 96*, 1ª ed., España, 1995, pp. 101-123, figs. 1, 3; TABALES RODRÍGUEZ. M. A., POZO BLÁZQUEZ, F., OLIVA ALONSO, D., "El edificio almohade bajo el palacio de Conde de Ibarra 18", en: *Sevilla almohade*, Sevilla, 1999, pp. 143-146.

[4] MARTINEZ CAVIRO, B., *Mudéjar toledano. Palacios y conventos*, Madrid, 1980, pp. 211-220; DOKMAK, A., *Estudio de los elementos islámicos en la arquitectura mudéjar en España a través de las bóvedas de mocárabes y de ejemplos de la epigrafía árabe*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 169.

[٥] ذكر بابون مالدونادو أن مناطق إنتقال القبة من قبو متقاطع، انظر

PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusul-mana, IV, Mezquitas, (Ensayo de arquitectura religiosa)*, Madrid, 2009, p. 369.

تقاطعهما مربع يتقاطع بدوره مع المربع المكون من تقاطع الأربعة عقود السابقة ليشكل المربعين معا منطقة مثمنة بوسط صرة الخوذة ذات ثمانية أطراف بهيئة نجمة ثمانية، وهذا التكوين للعقود الثمانية المتقاطعة بخوذة القبة هو في حد ذاته يكون أيضاً نجمة ثمانية.

كما يمكن أن نرى هذا التقاطع من زاوية ثالثة وهي عبارة عن أربعة أزواج من العقود المنفذة بطريقة المقص والمتجاورة جنبا إلى جنب بمعدل عقدين بزاويتي كل ضلع من أضلاع المثمن، تتقاطع جميعا بوسط الخوذة بعديداً عن الصرة مشكلة تكوين من ثمانية أطراف نجمية يتوسطه شكل مثمن. يتشكل جسم خوذة القبة من ملأ الفراغات الناتجة عن تقاطع هذه العقود الثمانية بالآجر المكسو بالملاط.

:ugHHQнзв -¸ -¸

يرتكز على المثمن الناتج من تقاطع عقود القبة الثمانية فانوس "منور" (صورة ٥)، فتحت به نوافذ صغيرة، وتغطيه قبيبة من عقود متقاطعة لها نفس تصميم تقاطع عقود خوذة هذه القبة، ويتوسط المثمن الناتج عن تقاطع العقود قبيبة صغيرة ثمانية مفصصة.

:uyXjsHQTEDHQ¸

:pзYJmujAmuKHOEyTJ/ -¸

إن الجزء المتبقي من هذا القصر الموحدي هو القاعة الموصوفة سابقا فقط، ولم يهتم أحد من الباحثين بدراسة القصر فيما عدا الإشارات السابقة، كما لم تجري أية هيئة علمية أو فريق بحثي حفائر على المساحة المحيطة بكنيسة سان بابلو والتي هي بطبيعة الحال تتعلق بمكونات القصر، وربما في الفترات المستقبلية تجرى حفائر تكشف لنا عن بقايا هذا القصر وتخطيط بعض قاعاته وأفنيته.

تحتوي القاعة المتبقية من القصر على القبة ذات العقود المتقاطعة والمنور وذلك بجانبها الشرقي، وتحتوي منطقتها الوسطى على مدخلين إحدهما بجانبها الشمالي المتصل بالكنيسة، والثاني بجانبها الجنوبي الذي ربما كان يفضي إلى قاعة أخرى أو فناء أو ربما حديقة. ولذلك لا يمكن أن تكون هذه القاعة جزء من مسجد حيث لا ينطبق عليها ما يتعلق بإتجاه القبلة من ناحية، ومن ناحية أخرى مكونات المساجد من حيث التخطيط ونوعية عناصرها المعمارية.

[illegible]:

يتحول مربع القبة إلى الشكل المثمن عن طريق أربعة مناطق إنتقال عبارة عن حنية ذات عقد نصف دائري، تمتد لأعلى مكونة أربعة أضلاع لتحول المربع السفلي إلى مثمن تغطية الخوذة ذات العقود المتقاطعة والمنور.

[illegible]:

تتشكل خوذة القبة من خلال تقاطع ثمانية عقود نصف دائرية (صورة ٣، ٤)، تتقاطع بعيدا عن صرة الخوذة، تنطلق من أركان القاعدة المثمنة، بواقع طرف عقدين ينطلقان معا من كل زاوية من زوايا المثمن، ليرتكز الطرف الثاني للعقد الأول منهما في الزاوية أو الركن المقابل له، ويرتكز الطرف الثاني للعقد الثاني منهما بالركن ليس المجاور للذي يرتكز عليه الطرف الثاني للعقد الأول وإنما التالي له، وهما بذلك ينطلقان معا من كل ركن من أركان المثمن على هيئة حرف "V". هذا النمط من التقاطع يتكرر في الثمانية عقود على هيئة أربعة أزواج من العقود، وهو أسلوب يجعل العقود أكثر ربطا وتدعيما من الناحية المعمارية، حيث أن كل عقد من العقود الثمانية يتقاطع معه أربعة عقود أخرى، إثنان بوسطه وآخران على جانبيهما. هذا الأسلوب في التقاطع يدعم عقود القبة المتخذة من العقد نصف الدائري، وذلك حماية له من أثر الرفس المعماري، الذي عادة ما يؤثر على العقود ويجعلها تنهار إذا كانت غير مدعمة تدعيما قويا أو مربوطة ومتشابكة مع عقود أخرى.

إن أسلوب تقاطع عقود هذه القبة يمكن أن يرى بطريقة ثانية، وهي عبارة عن عقدين متوازيين يمتدان من زاويتين متجاورتين من زوايا مثمن القبة ليرتكزا على الزاويتين المتقابلتين، ثم عقدين متوازيين بنفس الطريقة ينطلقان بنفس الطريقة ولكن من زاويتين متعارضتين مع الزاويتين السابقتين، ويتقاطعان معهما على شكل "#"، ويمتدان ليرتكزا على الزاويتين المتقابلتين معهما. هذا التقاطع يشكل في وسطه مساحة مربعة. ثم عقدين بأسلوب المقص في شكله وأسلوب تقاطع سلاحيه ينطلقان من زاويتين متجاورتين ليسيرا تاركا كل منهما الزاويتين التاليتين له ويستقر كل منهما مرتكزا على الزاوية الثالثة، ويقابل هذين العقدين آخران يتقاطعان ويمتدان بنفس الأسلوب. هذه العقود الأربعة تشكل مقصين متقابلين ومتقاطعين معا ويكون

(صورة ١)، وقد تغيرت معالمها الأصلية، حيث فقدت سقفها وصنع لها سقف آخر حديث، ورفعت أرضيتها بحيث أصبحت مساوية لأرضية الكنيسة، ولذا نجد أن أرضية الجزء الأوسط والحجرة الشرقية وهي الأرضية الأصلية للقصر منخفضة الآن بمقدار ٨٠ سم عن أرضية الحجرة الغربية، بحيث يتم الهبوط للجزء الأوسط والحجرة الشرقية عن طريق ٦ درجات من السلالم تمتد بكامل عرض القاعة. تحتفظ الحجرة الشرقية بتصميمها وسقفها الأصلي، حيث يغطيها قبة ذات عقود متقاطعة يتوسطها فانوس "منور" ذو قبيبة أيضا من عقود متقاطعة (صورة ٣-٥).

تعد هذه القبة على قدر كبير من الأهمية سواء من الناحية المعمارية أو الأثرية، وتأتي أهمية القبة التي لم تحظى بالدراسة أوالتحليل والمقارنة، أو بدراسة مستقلة تبين أهميتها بالنسبة لتطور القباب القرطبية بشكل خاص، والقباب الأندلسية المغربية بشكل عام، بل وعلى وجه التحديد القباب القرطبية ذات العقود المتقاطعة، من كونها أحد أهم نماذج القباب الموحدية الأندلسية ذات العقود المتقاطعة الباقية بالأندلس، وأنها تمثل الحلقة الوسطى المفقودة بالنسبة للقباب الموحدية الأندلسية المغربية، كما أنها تعد في ذاتها نموذجا متفردا بين القباب ذات العقود المتقاطعة، وذلك لكونها ذات منور مغطى بقبيبة أيضاً ذات عقود متقاطعة، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث الذي يلقي الضوء على هذه القبة بالدراسة والتحليل والمقارنة مع القباب الأندلسية والمغربية والمدجنة والأوروبية ذات العقود المتقاطعة.

:p C нгНЭЪЧЮ в цуЧягНЭдЖЮуЧынНЭцЖрСНЭ

:цЖЮЯЃНЭЙЮгНЭ/ -

يتكون المربع السفلي للقبة من حجرة مربعة مبنية من الحجر (٦,٧٠م)، ذات ثلاثة جدران هي الشرقي والشمالي والجنوبي، في حين يفتح جانبها الغربي على المنطقة الوسطى للقاعة بعقد مدبب حدوة فرس سمك باطنه ٦٠ سم، يرتكز على أربعة أعمدة مجلوبة هي وتيجانها من عمائر سابقة، ربما من المعبد الروماني القريب من القصر (صورة ٢)، والذي هو الآن في مواجهة كنيسة سان بابلو.

:pCcнгHDЋЧЮвˬ Эf пЯKнЯ∏∩ЦF⊔Ґу₂ЬGуЇ Ђ, -/

بمجرد أن إستولى فرناندو الثالث على قرطبة في عام ٦٣٣هـ / ١٢٣٦م أعطى الأوامر الدينية في الحال لبناء الكنائس التي أغدقوا على تشييدها الكثير من الهبات، وكان من بين الكنائس المشيدة بهذه الطريقة في ذلك الوقت دير سان بابلو، الذي شيد في عام ٦٣٨هـ / ١٢٤١م على قصر موحدي قديم، وذلك كدير للدومينيكان، ولقد جُدد هذا الدير في القرنين ١١-١٢هـ / ١٧-١٨م. تتكون كنيسة سان بابلو الحالية من بازليكا ثلاثية مغطاه بسقف خشبي، ولها شرقية ثلاثية[1]. يفتح الجانب الشمالي للبازليكا على ثلاثة قباب من خلال ثلاثة مداخل، القبتين القريبتين من الشرقية الواقعتين بالجانب الشمالي الشرقي للبازليكا مدجنتين (القرن ٧-٨هـ / ١٣-١٤م)، يتحول مربع كل منهما إلى المثمن عن طريق نصف قبو متقاطع، ولكل منهما خوذة ملساء يتوسط باطنها فانوس "منور" مستدير به نوافذ صغيرة ومغطى بقبيبة ملساء (صورة ١٦، ١٧). يحتوي مدخل الكنيسة الجانبي الواقع بالجانب الشمالي المطل على شارع سان بابلو على أربعة عقود مدببة مرتدة ذات تيجان إسلامية من عصر الخلافة بقرطبة، كما تحتوي الكنيسة أيضا على مجموعة أخرى من نفس تيجان الأعمدة إستخدمت كتيجان لأعمدة صغيرة مدمجة في دعامات وجدران البازليكا.

:pCcнгHDЋЧЮвс ЧЯгHҖЭfHҖ -/

على يمين الشرقية وذلك بالزاوية الجنوبية الشرقية للكنيسة توجد بقايا القصر الموحدي، التي يدخل إليها من فتحة مدخل مستطيلة ذات عقد مدبب تقع بالقرب من الدخلة اليمنى للشرقية، يفضى المدخل إلى قاعة مستطيلة (١٩م× ٦,٧٠م) موجهة بإتجاه الشرق، مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، أوسط مستطيل (٦,٧٠م × ٥,٦٠ م) أستبدل سقفه الأصلي بسقف حديث الآن، وحجرة غربية وشرقية، كل منهما ذات مساحة مربعة (٦,٧٠م)، تطل الحجرة الغربية على المساحة الوسطى بعقد مدبب سميك يرتكز على كابولين حجريين كبيرين وسميكين

[1] PAREJA LÓPEZ, E, MEGÍA NAVARRO, M, *El arte de la reconquista cristiana, Historia del arte en Andalucía*, Sevilla, 1994, pp. 148, 155: LÓPEZ GUZMÁN, R., *Arquitectura mudéjar del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, España, 2000, pp. 61-62, 290-291, 333; GARCÍA, C., "Una mezquita", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. XVIII-XIX, fasc. 1º, pp. 117- 120.

2j ⩾HOyHHw

هذه النوعية من القباب على الرغم من أهميتها الكبيرة إلا أنها أهملت من قبل الباحثين، ولم تدخل ضمن الإطار المعماري للقباب القرطبية ذات العقود المتقاطعة، في حين أن هذه القباب إتخذت مساراً منفرداً في حركة التأثير على القباب في أوروبا والمشرق أكثر من غيرها، وعلى هذا فإن إشكالية هذه الدراسة تتبلور حول كيفية بناء هذه القبة من الناحية المعمارية، والتعرف على حركة مسارات العقود التي تتقاطع بعيدا عن وسط القبة "صرة الخوذة"، والتعرف على كيفية تأثير هذا النوع من القباب على القباب المدجنة والأوروبية.

تسير منهجية هذه الدراسة على النحو التالي: دراسة توصيفية للجزء المتبقي من القصر الموحدي والقبة ذات العقود المتقاطعة بكنيسة سان بابلو بقرطبة، ثم دراسة تحليلية تتناول مناطق إنتقال القبة وطريقة تصميم تقاطع عقودها، وطبيعة تصميم منورها، وأثر القبة على العمارة المدجنة والأوروبية، ثم النتائج، والاشكال والصور.

pC:нгHOOhЧHOgJ|
цgA⊃HnЯ∏dFhцЎzBrнHцJAчнHrнЧHOHM

:pC:нгHOOhЧHOqЧЙHв -/

:нЯ∏dFhцЎzЬ-/ -/

توجد بقايا القصر الموحدي الآن بكنيسة سان بابلو، التي تقع بوسط مدينة قرطبة (شكل ١)، وذلك في مواجهة بلدية قرطبة والمعبد الروماني القديم، ويمكن الوصول إليها من شارعين، إحداهما هو الفاصل بينها وبين بلدية قرطبة وهو شارع "Capitulares"، الذي يتصل بشارع " San Fernando" من جهة، ومن الجهة الأخرى بشارع "Alfaros"، ويتوصل من هذا الشارع إلى الكنيسة الموجودة في منطقة منحدرة عن طريق سلم حجري يؤدي إلى مدخل الكنيسة الرئيسي. المدخل الثاني يوجد بشارع سان بابلو المتصل بشارع "Alfonso XIII"، وهو مدخل جانبي له باب خشبي مدجن مزخرف بأطباق نجمية.

Fecha de recepción: 10/01/2019
Fecha de aceptación: 28/01/2019

قبة القصر الموحدي بقرطبة المعروفة بكنيسة سان بابلو

أ. د. أحمد دقماق (بكلية الآداب جامعة الطائف المملكة العربية السعودية)

Dr. Ahmed DOKMAK
(Universidad de Al-Taif –Reino de Arabia Saudí-F. Letras)
aznydokmak@hotmail.com

ملخص:

يهتم موضوع هذا البحث بإبراز نوع من القباب ذات العقود المتقاطعة يتوسطها فانوس "منور"، وهذه النوعية تعد من الأنماط الفريدة في مجال القباب الإسلامية، وهي في نفس الوقت تذكرنا بالتأثيرات الإسلامية على طراز القبة ذات المنور والمعروفة بالقبة البرونسكية، فهو مثال صريح للأصالة المعمارية التي تمتاز بها هذه النوعية من القباب ذات العقود التي يتوسطها فانوس أوسط "منور"، ومن الغريب أن ينتشر هذا النوع في الشرق بتأثير ينسب إلى الطراز البرونسكى، حيث أنه طرازاً إسلامياً قرطبياً أندلسياً صرفاً، وهذا ما سوف تسفر عنه هذه الدراسة.

كلمات مختصرة: علم الآثار الموحد, قبة, العقود المتقاطعة, منور, القبة البرونسكية.

ABSTRACT

The objective of this research is to highlight the value of a type of domes constructed by using crossed arches. Those domes are between the traditional dome and the dome with lantern, and they are exclusive of Islamic architecture. Its influence, however, can be seen in the well-known Brunellechi dome, equipped with a central lantern whose structural support is a drum. Although seems strange, The dome of Brunellech has a clear influence of the Islamic architecture of the Andalusian Córdoba, so the objective of this work is to demonstrate this affirmation.

Key words: Almohad archeology, dome, crossed arches, lantern.

RESUMEN:

El objetivo de esta investigación se centra en resaltar el valor de un tipo de cúpulas construidas mediante el uso de arcos cruzados. Se trata de un tipo de cúpulas a caballo entre la cúpula tradicional y la cúpula con linterna, y son exclusivas de la arquitectura islámica. Su influencia, no obstante, puede observarse en la conocida cúpula de Brunellechi, dotada de una linterna central y cuyo apoyo estructural es un tambor. Aunque resulte extraño, La cúpula de Brunellech tiene una clara influencia de la arquitectura islámica de la Córdoba andalusí, y el objetivo de este trabajo es demostrar esta afirmación.

Palabras clave: Arqueología almohade, cúpula, arcos cruzados, linterna.

مجلة المعهد المصري

للدراسات الإسلامية فى مدريد

٢٠١٩

عدد خاص لتكريم العالم المصري المتخصص في الدراسات الأندلسية
الأستاذ الدكتور صلاح فضل