PROGRAMA DE DOCTORADO EN EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL

EL ELIXIR EN LA REDENCIÓN DEL CAUTIVO

DE IBN ᶜUTHMĀN AL-MIKNĀSĪ: TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS DESCRIPTIVO

PhD THESIS

THE ELIXIR IN THE REDEMPTION OF THE CAPTIVE

BY IBN ᶜUTHMAN AL-MIKNĀSĪ: TRANSLATION AND DESCRIPTIVE ANALYSIS

AUTOR

ANASS ELAMRI

DIRECTORA

MARIA SAGRARIO SALABERRI RAMIRO

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA

Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Almería

Almería 2025

DEDICATORIA

A las personas que hubieran deseado ver este trabajo terminado y que ya no están con nosotros, en especial a mi querida hermana Asmaa, a mi padre, y a mi madre.

A mis hermanas Souad y Assia.

A mis sobrinos Marwa y Rayan.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a todas las personas que han contribuido a la realización de esta tesis, un proyecto que ha abarcado muchos años de mi vida y que ha sido posible gracias a su apoyo y dedicación.

Me faltan palabras para transmitir mi gratitud a mi directora de tesis, Sagrario Salaberri Ramiro, por su apoyo incondicional, sus valiosas orientaciones y su insistencia en alcanzar la excelencia. A lo largo de este proceso, su meticulosidad y perfeccionismo han sido faros que han guiado mi trabajo hacia su mejor versión. Su paciencia, comprensión y dedicación me han permitido superar cada obstáculo. Sin su guía, este proyecto no habría visto la luz.

Asimismo, quiero expresar un especial agradecimiento al Dr. Hassan Belarbi Haftaoaui, cuyo apoyo moral y constante aliento me han acompañado a lo largo de este recorrido. Su presencia ha sido una fuente de fortaleza y ánimo en los momentos más desafiantes y su cercanía, siempre solidaria, ha sido un apoyo inquebrantable. Para mí ha sido un hermano mayor más que un mentor, que me ha brindado una perspectiva y un apoyo valiosos para continuar adelante, incluso cuando el camino parecía incierto.

A todas las personas que me han acompañado y apoyado a lo largo de estos años, expreso mi más sincero y profundo reconocimiento. Su constante aliento, comprensión y presencia han sido cruciales para que pudiera avanzar y culminar este proyecto. Cada palabra de ánimo, cada gesto de apoyo y cada momento compartido han dejado una marca indeleble en este trabajo. Este logro no es únicamente mío, sino también de aquellos que, de una manera u otra, han contribuido y dejado su huella en el proceso. Su influencia ha sido una fuente de inspiración y fortaleza, y este proyecto es un reflejo del impacto positivo que han tenido en mi vida.

Finalmente, deseo expresar mi más profunda y sincera gratitud a aquellos que hubieran querido ver la culminación de este trabajo y que, lamentablemente, ya no están entre nosotros. En particular, a mi querida hermana Asmaa, cuyo amor incondicional e

inocencia pura siempre me han servido de inspiración. Su apoyo, aunque expresado de manera sutil, fue una fuente constante de fortaleza y aliento para mí; a mi padre, cuyo ferviente deseo de verme alcanzar mis metas fue siempre un motor en mi vida, y a mi madre, cuyo incansable sacrificio y dedicación han sido el pilar sobre el que he construido mi camino. Espero que, desde su descanso, puedan ver el resultado de este esfuerzo, que es también un testimonio de su amor y apoyo después de tantos años de trabajo y dedicación.

Quiero también expresar mi reconocimiento a mis hermanas Souad y Assia, con la esperanza de que se sientan verdaderamente orgullosas de este logro, que también es un reflejo de su apoyo constante. Y a mis sobrinos Marwa y Rayan, a quienes deseo lo mejor en sus respectivos caminos. Marwa, espero que este trabajo te inspire a ser fuerte y perseverante, y Rayan, te deseo todo lo mejor en la búsqueda de tu vocación. Su presencia y su apoyo han sido invaluables y este logro es un tributo a cada uno de ustedes.

ÍNDICE

DEDICATORIA 3
AGRADECIMIENTOS 4
ÍNDICE 6
SÍMBOLOS DE TRANSLITERACIÓN DEL ÁRABE 10
ABREVIATURAS UTILIZADAS 12
TÉRMINOS ÁRABES UTILIZADOS 13
RESUMEN 14
CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN 18
1.1. Introducción 18
1.2. Identificación de la problemática 20
1.3. Justificación de la investigación 25
1.4. Preguntas de investigación 29
1.5. Objetivos de la investigación 30
1.6. Estructura de la tesis 31
1.7. Conclusiones 34
CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO 37
2.1. Introducción 37
2.2. La literatura de viajes (riḥla) 38
2.2.1. El concepto de viaje (nómada) en la cultura árabe 40
2.2.1.1. El viaje en la era pre-islámica 40
2.2.1.2. El viaje en la cultura árabe en la era islámica 42
2.2.1.3. Primer siglo de la Hégira: Otras dimensiones en torno al viaje 44
2.2.2. La riḥla como subgénero literario árabe 44
2.2.3. Viajes diplomáticos marroquíes previos a Ibn ᶜUthman 49
2.2.3.1. La riḥla del embajador al-Gassānī en la corte de Carlos II 49
2.2.3.2. La riḥla del Embajador al-Gazzāl 1766 50
2.2.3.3. Otras embajadas 50
2.3. Ibn ᶜUthmān y El elixir en la redención del cautivo 51
2.3.1. Datos biográficos del autor 51
2.3.2. Origen y posición social 52
2.3.3. Habilidades, formación académica y carrera diplomática del talbe 55

2.3.3.1. Formación académica 56
2.3.3.2. Carrera diplomática 58
2.3.4. Las estancias y viajes del Embajador a España 59
2.3.5. Coyuntura histórica del viaje del Embajador 61
2.4. Contexto lingüístico de la obra 73
2.4.4.1. La diglosia: Aproximación conceptual 93
2.4.4.2. La diglosia de la lengua árabe y la variante marroquí (la dariŷa) 101
2.5. Traducción y traductología 103
2.5.1. Dimensión traductológica 104
2.5.1.1. Fundamentos teóricos de la traductología 104
2.5.1.2. Escuela de Leipzig 105
2.5.1.3. El funcionalismo y la traductología 106
2.5.1.4. Perspectiva cultural en la traductología 108
2.5.2. Conceptualización árabe de la exotización y domesticación 109
2.5.3. La traducción de expresiones metafóricas 112
2.5.4. Las convenciones retóricas en la lengua árabe 114
2.5.4.1. Aproximación conceptual a la metáfora 115
2.5.4.2. Aportaciones de Lakoff y Johnson 117
2.5.4.3. Análisis de la metáfora 119
2.5.5. Entre la arcaización y la modernización: Dos enfoques para traducir textos medievales 120
2.5.5.1. De la imitación y paráfrasis hasta la domesticación y exotización 122
2.5.5.2. Domesticación e invisibilidad en la teoría de Venuti 124
2.5.5.3. Traducción intercultural: Las limitaciones culturales e ideológicas de la exotización y de la domesticación 124
2.5.6. El lenguaje religioso y su traducción 127
2.5.6.1. La traducción de los textos sagrados 128
2.5.6.2. La traducción de expresiones jaculatorias del árabe al español .131
CAPITULO 3. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN 137
3.1. Introducción 137
3.2. Contexto de la investigación 138
3.3. Diseño del estudio 140

3.3.1. Selección y traducción del corpus textual....141
3.3.2. Enfoques aplicados en la traducción....142
3.3.3. El rol de la competencia del traductor....146
3.4. Enfoque investigador....147
3.4.1. Selección cualitativa de la muestra....148
3.4.2. Método analítico y descriptivo....149
3.4.3. Estudio descriptivo aplicado a las muestras textuales....150
3.5. Conclusiones....151
CAPÍTULO 4. ANALISIS DE DATOS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS153
4.1. Introducción....153
4.2. Reflexiones sobre el título de la obra....154
4.3. Categorización de las muestras....160
4.3.1. Fragmentos de carácter religioso....161
4.3.2. Conservación de la dimensión exótica del texto....169
4.3.2.1. El uso de arabismos....169
4.3.2.2. Términos desaparecidos: ¿Conceptos intraducibles?....171
4.3.2.3. Otras estrategias para conservar el exotismo del texto....176
4.3.3. Procedimientos aplicados para traducir las expresiones metafóricas ...177
4.3.3.1. Expresiones metafóricas inspiradas en textos religiosos....178
4.3.3.2. Expresiones metafóricas creadas por el autor....183
4.4. Elementos exotizantes en la obra....187
4.4.1. Bilingüismo en el texto original: Préstamos y extranjerismos....188
4.4.2. La dāriŷa en Al-iksir: huellas de la diglosia del árabe....191
4.5. Conclusiones....198
CAPÍTULO 5. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN....200
5.1. Introducción....200
5.2. La riḥla: El Espejo y el Otro....202
5.3. Reflejo de la sociedad española en la obra....206
5.3.1. La cultura española en Al-iksīr....206
5.3.1.1. Arte escénico....207
5.3.1.2. La danza....209
5.3.1.3. Arte taurino....211
5.3.1.4. El gusto por el vino....215
5.4. La religión en la obra....224

5.4.1. El Islam y el Cristianismo (Catolicismo).....225
5.4.2. La Inquisición en la obra 233
5.6. El sistema político español reflejado en Al-iksīr 242
5.6.1. La vida política en España a través de la obra.....242
5.6.2. La organización y jerarquía militar en la España del Siglo XVIII a través de la riḥla.....250
5.6.3. Organización administrativa.....251
5.7. Alusiones a los sistemas monetarios.....253
5.8. Conclusiones 256
CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES E IMPLICACIONES.....258
6.1. Síntesis de resultados 258
6.2. Implicaciones históricas y traductológicas.....261
6.3. Limitaciones del estudio.....262
6.4. Futuras líneas de investigación 264
CAPÍTULO 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 267
CAPÍTULO 8. APÉNDICES (VER LINK).....303
APÉNDICE 1: Traducción de la obra El elixir en la redención del cautivo.....303
APÉNDICE 2: Manuscrito original. 303

SÍMBOLOS DE TRANSLITERACIÓN DEL ÁRABE

Letra árabe	Transcripción
أ - أـ ء	A
ب	B
ت	T
ث	Th
ج	Ŷ
ح	ḥ
خ	J
د	D
ذ	Dh
ر	R
ز	z̲
س	S
ش	Š
ص	Ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	Ḍh
ع	ᶜ
غ	Gh
ف	F
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
هـ/ ه	H
و	W
ي	Y

ABREVIATURAS UTILIZADAS

BBC:	Balance, Breadth and Context (Equilibrio, Amplitud y Contexto)
CM:	Cultura Meta (la cultura del idioma al que se traduce)
CO:	Cultura Origen (la cultura del idioma original del texto)
EDT:	Estudios Descriptivos de Traducción
ETBC	Estudios de la Traducción Basados en Corpus
LM	Lengua Meta (idioma al que se traduce)
LO	Lengua Origen (idioma en el que está escrito el texto original)
LT	Lengua de traducción
TDT	Teoría Descriptiva de la Traducción
TFG	Teoría del Funcionalismo General
TM:	Texto Meta (texto traducido en el idioma de destino)
TO:	Texto Origen (texto en su idioma original)

TÉRMINOS ÁRABES UTILIZADOS

Al-maqamat	Relatos literarios en prosa rimada y verso
Al-ʿamiya	El actual árabe vulgar en el oriente
Al-ŷāhiliya	El período preislámico, entendido como la época anterior a la llegada del Islam, o los dos siglos previos a su aparición
Aleya	Versículo del Corán
Azora	Un pasaje del Corán que equivale a un capítulo
Dāriŷa	Árabe dialectal hablado en Marruecos
fusḥā	Actual neoárabe culto
Hiŷra	Migración con connotación religiosa
Riḥla	Relato de viaje
Sunna	Los dichos y hechos del profeta Mohamed
Talbe	Muḥammad ibn ʿUthmān al-Miknāsī

RESUMEN

La presente tesis doctoral se centra en la traducción y análisis de la obra *El elixir en la redención del cautivo* [Al-iksīr fī fakāk al-asīr] de Muḥammad Ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, un diplomático marroquí del siglo XVIII. La obra, perteneciente al género de la *riḥla*, es decir, literatura de viajes, documenta la misión diplomática de Al-Miknāsī en España, cuyo principal objetivo era negociar la liberación de cautivos marroquíes y musulmanes, así como reanudar las relaciones entre ambos países tras la guerra de Melilla de 1774.

Este estudio amplía y profundiza en las investigaciones preliminares realizadas en la tesina de 2009 en la Universidad de Salamanca, abordando preguntas y desafíos pendientes. En esta tesis ofrecemos la primera traducción completa de la obra al español, lo que permite un análisis detallado de sus aspectos lingüísticos, culturales e ideológicos. La investigación examina el lenguaje arcaizante del texto y sus complejidades, destacando su relevancia histórica y su contribución a los estudios de traductología, historia y literatura de viajes.

Asimismo, el marco teórico abarca la biografía del autor, lo que permite situar la obra en el contexto de las relaciones hispano-marroquíes. Presenta la *riḥla* dentro de la literatura de viajes y el concepto de viaje en la cultura árabe clásica. Incluye también una aproximación a la diglosia de la lengua árabe, con un enfoque especial en la situación lingüística de Marruecos durante los siglos XVIII, XIX y XX. Además, se hace una introducción a la traductología y los enfoques traductológicos, poniendo especial énfasis en la arcaización y la modernización en la traducción de textos medievales, prestando especial atención a la traducción de las metáforas, las convenciones metafóricas y el lenguaje religioso.

Entre los temas analizados en la obra se encuentran la representación de la cultura y de la sociedad española, la religión, la identidad morisca, así como el sistema político y administrativo, tal y como se reflejan en *El elixir en la redención del cautivo*, además de las referencias a los sistemas monetarios.

Las conclusiones destacan las aportaciones de esta investigación al entendimiento de la *riḥla* como subgénero literario y su relevancia en la traducción, la historia y la cultura. Asimismo, se identifican las limitaciones del estudio y se proponen líneas de investigación futuras, como el análisis comparativo con otras *riḥlas* del mismo autor y de otros autores del mismo género literario.

Finalmente, la tesis incluye un apéndice con la traducción completa al español de *El elixir en la redención del cautivo* junto con el texto original en árabe, ofreciendo una herramienta invaluable para investigadores interesados en la literatura árabe en general, y en la literatura de viajes árabe en particular, la traductología y la historia de las relaciones entre España y Marruecos.

Palabras clave: Estudios Descriptivos de Traducción (EDT), Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī, *El elixir en la redención del cautivo,* relaciones hispano-marroquíes, literatura de viajes siglo XVIII, *riḥla,* diglosia.

ABSTRACT

This doctoral thesis focuses on the translation and analysis of the work *The Elixir in the Redemption of the Captive* (*Al-iksīr fī fakāk al-asīr*) by Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, an 18th-century Moroccan diplomat. The work, belonging to the *riḥla* genre, or travel literature, documents Al-Miknāsī's diplomatic mission to Spain, primarily aimed at negotiating the release of Moroccan and Muslim captives and reestablishing relations between the two countries following the War of Melilla in 1774.

This study builds upon and expands the preliminary research conducted in a 2009 dissertation at the University of Salamanca, addressing unresolved questions and challenges. The thesis offers the first complete Spanish translation of the work, enabling a detailed analysis of its linguistic, cultural, and ideological aspects. The research delves into the text's archaic language and complexities, highlighting its historical significance and its contributions to translation studies, history, and travel literature.

The theoretical framework encompasses the author’s biography, situating the work within the context of Hispano-Moroccan relations. It also explores the *riḥla* genre within travel literature and the concept of travel in classical Arab culture. Furthermore, it examines Arabic diglossia, with a special focus on the linguistic landscape in Morocco during the 18th, 19th, and 20th centuries. The thesis also introduces translation studies and approaches, with particular emphasis on archaisms and modernization in translating medieval texts. Special attention is given to the translation of metaphors, metaphorical conventions, and religious language.

Among the analyzed themes are the depiction of Spanish society and culture, religion, Morisco identity, and the political and administrative system as reflected in *The Elixir in the Redemption of the Captive*, alongside references to the monetary systems.

The conclusions underscore this research contributions to the understanding of the *riḥla* as a literary subgenre and its significance in translation, history, and culture. The study also identifies its limitations and proposes future research avenues, such as comparative analyses with other *riḥlas* by the same or other authors within the genre.

Finally, the thesis includes an appendix containing the full Spanish translation of *The Elixir in the Redemption of the Captive* alongside the original Arabic text, providing an invaluable resource for researchers interested in Arabic literature in general, and in Arabic travel literature in particular, translation studies and the history of Hispano-Moroccan relations.

Key words: Descriptive Translation Studies (DTS), Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī, *The Elixir in the Redemption of the Captive,* Hispano-Moroccan relations, travel literatura 18th century, *riḥla, diglossia*.

CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

1.1. Introducción

La traducción de textos literarios provenientes del árabe ha sido objeto de interés y estudio en el ámbito académico, dado el vasto legado cultural que posee esta lengua. Este interés se debe, en parte, a la rica tradición literaria árabe que se extiende a lo largo de siglos y abarca una diversidad de géneros y estilos. Desde la poesía clásica hasta la narrativa contemporánea, pasando por la filosofía, la historia y la religión, la literatura árabe ofrece una panorámica amplia y profunda de la experiencia humana y de las sociedades que la han producido.

En el contexto de la traducción, los textos literarios presentan un desafío particular debido a su complejidad lingüística y cultural. La traducción de la lengua árabe al español, por ejemplo, implica sortear diferencias estructurales, semánticas y estilísticas entre ambas lenguas, así como abordar las particularidades culturales que influyen en el significado y la interpretación de los textos. Esta tarea se ve a menudo como un acto de mediación intercultural en el que el traductor se convierte en un puente entre dos mundos lingüísticos y culturales. Numerosos estudios han abordado estos cometidos desde diversas perspectivas, destacando la importancia de la sensibilidad cultural, la competencia lingüística y la creatividad del traductor. En este contexto, autores como Bassnett y Lefevere (1998) han explorado las implicaciones políticas y culturales de la traducción literaria, mientras que Nida (1964) y Schleiermacher (1813) han reflexionado sobre los aspectos teóricos y prácticos de la traducción en general.

En el caso específico de la traducción de textos árabes al español, se han realizado investigaciones que examinan tanto los aspectos lingüísticos como los aspectos culturales implicados en este proceso. Trabajos como los de Martínez Lillo (2017) y Reis Navarro (2016) ofrecen análisis detallados sobre la traducción de la literatura árabe al español, abordando cuestiones que van desde la adaptación de formas poéticas hasta la

transposición de conceptos culturales. Estas investigaciones destacan la complejidad y la riqueza inherente a la traducción de textos literarios.

En este contexto de exploración y análisis de la traducción literaria, la obra de *El elixir en la redención del cautivo* (Al-iksīr fī fakāk al-asīr) de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, escrito entre 1779 y 1780 y editado una única vez en 1965, emerge como un texto literario que ofrece una ventana a la rica tradición literaria y cultural del mundo árabe. Este texto, enmarcado en el género de relatos de viajes, conocido también como literatura de la *riḥla*, no solo captura las experiencias y perspectivas del autor como viajero también arroja luz sobre las interacciones culturales y políticas de la época.

El autor de nuestra obra traducida y estudiada, Muhammed Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī, fue designado por el monarca marroquí Sidi Mohamed III (cf. apartado 2.2.5) para encabezar una destacada misión diplomática a España. Esta misión, llevada a cabo entre 1779 y 1780, tuvo como objetivo principal restablecer las relaciones diplomáticas entre España y Marruecos, que se habían visto interrumpidas tras el asedio a e Melilla ocurrido entre 1774 y 1775. Desde el momento en que zarpó de Ceuta hasta su arribo a Madrid, al-Miknāsī emprendió un viaje cargado de significado en el que recorrió diversas ciudades españolas, incluyendo Cádiz, Aranjuez, Segovia, Toledo y Cartagena. En cada etapa de su travesía, el embajador marroquí escribió un detallado diario de viaje que tituló (Al-Iksir di fikaki al-asir), que hemos traducido como *El elixir en la redención del cautivo*. Este diario no solo registró sus observaciones y experiencias, además también capturó la esencia de las relaciones interculturales entre España y Marruecos en aquel período histórico. La culminación de la misión diplomática tuvo lugar con la firma del tratado de amistad y comercio en Aranjuez en 1780 (cf. el apartado que dedicaremos a las relaciones hispano-marroquíes). Este acuerdo sentó las bases para reanudar las relaciones entre ambos países, y también tuvo como resultado el rescate exitoso de un significativo número de cautivos marroquíes y musulmanes que se encontraban en territorio español.

La presente Tesis Doctoral se centra en la traducción completa al español de *El elixir en la redención del cautivo*, analizando detalladamente aspectos literarios, históricos, lingüísticos y traductológicos. Esta obra, hasta ahora poco conocida en el mundo hispanohablante, representa un reto y una oportunidad única para explorar la complejidad y la riqueza de la literatura árabe a través de la lente de la traducción. A lo largo de su

obra, el embajador al-Miknāsī nos sumerge en un viaje a la España de finales del siglo XVIII mediante narraciones exóticas que reflejan su percepción de la cultura y sociedad españolas de aquel tiempo. Sus relatos además de ofrecer una crónica detallada de sus experiencias y encuentros también revelan una perspectiva única sobre cuestiones políticas, sociales y religiosas de su tiempo. Esta obra literaria no es solo un testimonio histórico invaluable, sino que también desafía las fronteras del género de la *riḥla*, fusionando elementos exóticos, reflexión filosófica y observación aguda.

El proceso de traducción de la obra ha sido un trabajo meticuloso y enriquecedor ya que la labor del traductor no se limita simplemente a transferir palabras de un idioma a otro, más bien demanda una profunda comprensión de los matices culturales, lingüísticos e históricos que subyacen en el texto original. En este sentido, esta Tesis Doctoral también examina las estrategias empleadas en el proceso de traducción, destacando las decisiones tomadas en relación con la transposición de elementos culturales y lingüísticos específicos. Asimismo, se aborda el contexto histórico y cultural en el que se enmarca la obra, brindando al lector un marco de referencia para comprender mejor las motivaciones y las influencias que moldearon la narrativa de al-Miknāsī. Además, se analizan los aspectos lingüísticos del texto original, destacando su estilo único y su uso del árabe clásico, así como las estrategias empleadas para plasmar estas características en la traducción al español.

En resumen, esta Tesis Doctoral pretende ofrecer una mirada completa y exhaustiva de *El elixir en la redención del cautivo,* desde su traducción al español hasta el análisis crítico de diversos aspectos literarios, históricos, lingüísticos y traductológicos. El objetivo de este estudio es no solo aumentar el conocimiento y la apreciación de esta obra en el ámbito académico hispanohablante, sino también contribuir al entendimiento intercultural y a la difusión de la riqueza de la literatura árabe en el mundo de habla hispana.

1.2. Identificación de la problemática

La tarea de traducir textos literarios de géneros específicos, como es la literatura de viajes en lengua árabe, plantea un reto multidimensional que va más allá de la simple

transferencia lingüística. Este tipo de literatura, que relata las experiencias de viajeros en diversos contextos culturales, presenta una serie de complejidades que van desde las diferencias lingüísticas y estilísticas hasta la adecuada comunicación de las particularidades culturales y contextuales de los lugares visitados. En este sentido, la traducción de la literatura de viajes requiere un tratamiento minucioso y cuidadoso que no solo preserve la fidelidad al texto original, sino que también capture la esencia y el sentido de las narrativas de los viajeros en su totalidad (Arribas Palau, 2007).

Por otra parte, la traducción de textos de la literatura de viajes demanda cuestiones específicas relacionadas con la representación de la experiencia del viajero y la construcción de imágenes vívidas y auténticas de los lugares y culturas descritos, ya que los traductores se enfrentan a la tarea de transmitir la sensación de inmersión y descubrimiento característica de este género, así como de capturar la diversidad y complejidad de las interacciones interculturales (González Requena, 2000). Este proceso no solo implica la selección cuidadosa de palabras y estructuras lingüísticas, sino también la interpretación y contextualización de las experiencias y perspectivas del viajero en su contexto histórico y cultural.

El análisis de *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī plantea problemas significativos para el traductor dada la complejidad del texto y su contexto cultural. Desde mi primer encuentro con este texto durante mi Trabajo de Fin de Grado en la Facultad de Traducción y Documentación de Salamanca en 2009, se han identificado una serie de cuestiones dignas de un examen detallado en esta Tesis Doctoral. Asimismo, la complejidad de la obra, tanto en su contenido como en su contexto histórico y cultural, destaca la necesidad de un enfoque meticuloso en su traducción. Aspectos como las referencias culturales, las expresiones idiomáticas y las connotaciones lingüísticas presentes en el texto requieren una comprensión profunda y sensible por parte del traductor. Estas consideraciones se han visto reforzadas parcialmente por una investigación previa (Elamri, 2015), que subraya la importancia de abordar estos aspectos con rigor académico. El presente estudio busca analizar estas complejidades desde una perspectiva amplia y multidisciplinar integrando tanto los conocimientos teóricos de la traductología como las consideraciones prácticas derivadas del análisis del texto en cuestión. Uno de los aspectos a destacar es la naturaleza multifacética del texto original, que fusiona elementos de narrativa de viajes con reflexiones interculturales y

observaciones agudas sobre asuntos políticos, sociales y religiosos de la época. Esta diversidad temática y estilística exige un enfoque de traducción que no solo capture el significado literal de las palabras, sino también la atmósfera y el tono del texto original, manteniendo su integridad y riqueza conceptual (Reis Navarro 2016; Abella Villar, 2015). Al hacerlo, se espera contribuir al cuerpo de conocimientos en el campo de la traducción, especialmente en lo que respecta a la traducción de textos literarios complejos y culturalmente arraigados.

En este sentido, el género de la literatura de viajes, o *riḥla*, es un componente fundamental de la cultura árabe clásica y ha sido explorado por numerosos autores a lo largo del tiempo (Castro-Cavero, 2010; Martínez Lillo, 2017; Paradela Alonso, 2005; Reis Navarro, 2016). Sin embargo, la traducción de este tipo de textos plantea retos únicos, particularmente en lo que concierne a la representación de lo maravilloso, lo extraño y la cultura española en la obra traducida. Los traductores se enfrentan a la compleja tarea de transmitir al lector de habla hispana la riqueza cultural y lingüística inherente a la *riḥla*, equilibrando cuidadosamente la fidelidad al texto original con la comprensión y sensibilidad hacia el público receptor. Es crucial tener en cuenta el contexto histórico y cultural de la *riḥla* durante el proceso de traducción. El traductor se enfrenta al dilema de capturar la esencia del texto exótico que está intrínsicamente relacionado con la representación de culturas, lugares o personas de manera estereotipada o simplificada, con el fin de generar un efecto de exotismo, fascinación o distanciamiento, y la experiencia del viaje, preservando al mismo tiempo la autenticidad e integridad del texto original. De este modo, la labor del traductor no se limita únicamente al dominio lingüístico, sino que requiere también un profundo entendimiento de la cultura y la historia árabe, así como una sensibilidad hacia las sutilezas de la representación cultural en la literatura de viajes.

Como embajador y diplomático, Al-Miknāsī tuvo el privilegio único de liderar una misión diplomática cuando fue enviado a la corte de Carlos III en España a finales del siglo XVIII, con el propósito primordial de negociar el rescate de cautivos musulmanes en España. En el transcurso de esta significativa empresa desplegó sus habilidades diplomáticas y también se sumergió de lleno en la cultura española de la época. Su estancia en España le brindó una oportunidad sin precedentes para interactuar con la sociedad, conocer sus costumbres y presenciar de primera mano los cambios políticos y

sociales que caracterizaban aquel período histórico. Este contacto directo con la realidad española enriqueció su visión y perspectiva, influyendo sin duda en la elaboración de su obra y en la forma en que retrató tanto a España como a su propio entorno cultural en su relato; en este sentido cabe mencionar que nuestro autor hablaba español (Rodríguez Casado, 1946).

Además de abordar aspectos temáticos y culturales, la traducción de *El elixir en la redención del cautivo* también implica consideraciones lingüísticas y estilísticas específicas. El texto original está redactado en árabe clásico, una forma de la lengua árabe que difiere significativamente del árabe moderno estándar, lo que nos sitúa ante la problemática de la diglosia en la lengua árabe (Ferguson, 1959). Esta situación diglósica se manifiesta de manera bidimensional: en primer lugar, la diacronía del texto traducido, escrito en un estilo y lenguaje propios del siglo XVIII, diverge considerablemente del árabe contemporáneo que ha evolucionado desde principios del siglo XX (Badawi, 1973). Esta evolución lingüística ha ocasionado cambios notables en la estructura y uso del árabe, lo que dificulta la comprensión y traducción de textos antiguos. Por otro lado, la dimensión diglósica se evidencia en el estilo del diario, que amalgama el árabe clásico con la variante hablada en Marruecos en aquella época, influenciada por otros idiomas y dialectos locales. Esta fusión de estilos lingüísticos refleja la realidad sociolingüística del momento y añade complejidad a la traducción del texto. Esto exige que el traductor maneje con cuidado el texto para garantizar que el estilo y la cadencia se conserven en la traducción al español.

Asimismo, la complejidad de traducir expresiones metafóricas y convenciones retóricas adquiere una relevancia crucial en el ámbito de la traductología. El traductor, al desempeñar su función de mediador entre distintas culturas y estilos retóricos (Lefevere, 1992), se enfrenta al reto de hallar equivalentes para estas expresiones y unidades fraseológicas. Al hacer la traducción del texto, nos hemos percatado de una problemática significativa en este aspecto ya que el autor de la obra empleaba tanto expresiones metafóricas convencionales en árabe como nuevas metáforas, creadas con su estilo único. Por lo tanto, nos enfrentamos al reto de cómo reflejar la imagen metafórica creada por el autor y transmitirla con fidelidad al receptor. El problema se plantea al buscar un equivalente que tenga el mismo valor cultural para el lector hispanohablante.

Por otro lado, en el proceso de traducción de *El elixir en la redención del cautivo*, nos hemos enfrentado a un dilema fundamental que es la traducción del Otro. Este tema ha sido ampliamente debatido en la teoría de la traducción, planteando interrogantes sumamente importantes sobre cómo representar y comprender la alteridad cultural en el texto traducido. Según Venuti (1995), los traductores cumplen un papel crucial como mediadores culturales al trasladar textos de una cultura a otra, y sus decisiones pueden influir significativamente en la percepción y comprensión del Otro por parte del lector receptor. Por otro lado, Lefevere (1992) sostiene que la traducción puede constituir un acto de dominación cultural, donde el Otro es representado de acuerdo con las normas y valores de la cultura dominante. A través de la traducción de esta obra buscamos reflejar la complejidad cultural de la alteridad, brindando al lector una visión de la realidad de la sociedad española percibida desde esa perspectiva. Este proceso ilustra el concepto de "Espejo", donde el texto traducido puede reflejar aspectos de la cultura original y revelar su diversidad y complejidad.

Cabe destacar que el texto objeto de nuestro estudio está profundamente impregnado de un lenguaje ideológico, como se evidencia en el frecuente uso de expresiones y versículos coránicos, así como de expresiones jaculatorias. En este contexto, nos hemos enfrentado a dos tipos de desafíos: primero, la traducción de expresiones inspiradas en el Corán y de aleyas y versículos coránicos; segundo, la traducción de expresiones jaculatorias y lenguaje ideológico. Es importante mencionar que la traducción de expresiones idiomáticas y lenguaje ideológico es un tema recurrente en los estudios de traductología árabe (Baker, 1992; Munday, 2008; Newmark, 1974), dada la riqueza y abundancia de tales expresiones en esta lengua. Por otro lado, entre las numerosas traducciones del Corán, la realizada por Cortes Soroa (1979) ha sido una valiosa fuente en nuestro trabajo de traducción de la obra, especialmente en lo que respecta a los versículos o aleyas coránicas, así como a las expresiones coránicas presentes en la obra.

Es importante subrayar que el foco principal de nuestra tesis recae en la traducción completa del relato de viajes de Al-Miknāsī, una obra editada por el profesor Mohamed al-Fasi (1965). Este texto fue publicado en lengua árabe por el Centro Universitario de Investigación de la Universidad de Rabat en 1965 y, hasta la fecha, solo ha sido publicado una vez en su idioma original. Es crucial resaltar que esta es la primera vez que se traduce

integralmente a otro idioma, lo que marca un hito significativo en la investigación académica relacionada con esta obra.

En resumen, la traducción de este diario plantea una serie de retos complejos que exceden la simple transposición de palabras de un idioma a otro. Este emprendimiento viene generando una serie de interrogantes y cuestiones que merecen un escrutinio minucioso en el marco de esta Tesis Doctoral. A lo largo de este estudio, nos proponemos ofrecer un análisis exhaustivo de los aspectos literarios, históricos, lingüísticos y traductológicos presentes en esta notable obra de la literatura árabe.

1.3. Justificación de la investigación

La presente tesis doctoral se enfoca en la traducción y análisis crítico de *El elixir en la redención del cautivo* (Al-iksīr fī fakāk al-asīr) obra escrita por el Embajador marroquí Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, a finales del siglo XVIII, deducimos de los detalles que narró en su obra, que tuvo lugar durante su viaje entre1779 y 1780. Este estudio se justifica por diversas razones que detallaremos a continuación.

En primer lugar, destaca la relevancia de ser la primera traducción completa al español de la mencionada obra. A pesar de haber sido editada en árabe clásico por el profesor Mohamed Al-Fasi en 1965 a partir de un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Rabat y publicada por el Centro Universitario de Investigación, hasta la fecha no se ha realizado una traducción integral ni al español ni a otros idiomas.

En segundo lugar, la traducción de un relato de viajes (*riḥla*) del árabe al español constituye un cometido significativo y, al mismo tiempo, una oportunidad sumamente importante para enriquecer el acervo literario y cultural en el mundo hispanohablante. El género de la literatura de viajes, tan arraigado en la tradición árabe, ofrece una ventana única para explorar no solo las experiencias individuales de los viajeros, más bien las complejas interacciones entre culturas y civilizaciones. La traducción del diario nos ha permitido acceder a una obra que, hasta ahora, ha sido poco conocida en el mundo hispanohablante y que presenta una visión fascinante de la sociedad española a finales del siglo XVIII a través de los ojos de un diplomático y viajero experimentado.

La particularidad de la obra confiere a su traducción temas de innegable interés para la investigación, ya que al abordar la tarea de traducir el relato de viaje o la *riḥla* de Al-Miknāsī nos enfrentamos a una serie de problemáticas que trascienden lo meramente lingüístico para adentrarnos en lo cultural y religioso. Este texto, por su naturaleza histórica y su enfoque exótico, nos sitúa frente a la confrontación de dos sistemas de valores antagónicos: por una parte, el español y el marroquí, y en un nivel más profundo aunque con matices, el católico y el musulmán. Como señala Sanz Espinoza (2008), la clasificación de la traducción de los textos históricos como una subespecialidad dentro de la traducción de textos de ciencias sociales obedece al hecho de que enfrenta retos traductológicos similares a los de estos textos. Entre ellos, destaca la abundancia y ambigüedad de la terminología, un aspecto intrínseco a la metodología propia de estas disciplinas. En este sentido, resulta crucial para el traductor comprender a fondo los contextos históricos de la obra y captar el ambiente general de la época en que fue escrita para poder apreciar plenamente el punto de vista del Autor. Por otra parte, Moreno Ferrero (1992) señala que la traducción de estos textos tiende a relacionarse con la traducción filológica, ya sea debido a la variación diacrónica de la lengua, a la pertenencia del texto a un género sin equivalente moderno o, simplemente, a referencias a cosmovisiones que han desaparecido. En esta línea subrayan Heim y Tymowski (2008) que tanto el lenguaje especializado como la estructura lógica de estos textos están marcadamente condicionados por aspectos culturales, lo que exige del traductor un conocimiento profundo para llevar a cabo una traducción adecuada. Este enfoque integral es indispensable para lograr una traducción fiel y contextualizada que transmita adecuadamente el significado y la riqueza del texto original.

En tercer lugar, el valor histórico y cultural de esta obra es innegable. Al-Miknāsī, como embajador y viajero marroquí, ofrece un testimonio invaluable de los eventos y las circunstancias de su tiempo. Su relato además de proporcionarnos información detallada sobre su misión llevada a cabo entre los años 1779 y 1780 y sus interacciones con diversas comunidades y autoridades, también arroja luz sobre cuestiones más amplias relacionadas con la política cuando abordó y describió la organización administrativa y política de España en aquella época, la religión durante sus debates con los frailes y las descripciones que hizo de Semana Santa y en general de la sociedad de la época. La traducción y el análisis de esta obra nos permiten acceder a una perspectiva única sobre esta etapa de la

historia de España y del mundo árabe, enriqueciendo así nuestra comprensión de estos contextos históricos y culturales marcados por los conflictos bélicos y la piratería en el Mediterráneo.

En cuarto lugar, la *riḥla* de Al-Miknāsī constituye un testimonio de sus propias experiencias, y al mismo tiempo una importante fuente de información para los estudiosos interesados en explorar las interacciones entre el mundo árabe y España en el siglo XVIII. La traducción y el análisis crítico de la percepción que presenta el autor de la sociedad y la cultura españolas constituyen una empresa intelectualmente enriquecedora y multidimensional. A través de este proceso buscamos no solo transferir el contenido textual de una lengua a otra, de igual manera desentrañar las complejidades y matices culturales presentes en la obra.

En este contexto, una de las reflexiones que surgen durante la traducción de la obra es el tema de la identidad. En este contexto destaca el rol del traductor cuya tarea consiste en dar voz a narrativas y transmitir identidades culturales (Hermans, 1996). Además, se considera al traductor como un agente invisible que busca forjar identidades culturales (Venuti, 1995). El autor de nuestro texto, proveniente de una cultura e ideología distintas, intentó plasmar la realidad y la identidad españolas de la época mediante descripciones y narrativas que contrastaban con sus propios valores culturales e ideológicos. Por lo tanto, el papel del traductor en este sentido va más allá de la mera transmisión del lenguaje, lo que demanda también la construcción y representación de la identidad cultural (Cronin, 2006).

La exploración de la temática de la identidad en la obra traducida de *El elixir en la redención del cautivo* nos lleva a reflexionar sobre la influencia de la ideología. Nos preguntamos en qué medida la notable carga ideológica del texto original puede afectar a las decisiones del traductor y cómo esta ideología se refleja en la traducción resultante. Las teorías en el campo de la traductología sostienen que las ideologías influyen en el proceso de traducción en diversos ámbitos, como el político, el cultural y el literario, desafiando la noción de que la traducción es un acto neutral (Bassnett, 2002; Hermans, 1999). En este mismo sentido el texto original está impregnado de expresiones coránicas y jaculatorias, lo que otorga una fuerte carga ideológica y religiosa al texto. Esta particularidad incluso le confiere una identidad distintiva, planteando así un dilema al

traducirlo al español: ¿cómo preservar la identidad del texto original mientras se adapta a la cultura receptora, en este caso, la española?

En el proceso de análisis de la traducción de la *riḥla* como obra literaria surgen diversos temas relevantes, entre los que destacan el concepto del Otro y el Exotismo. La *riḥla*, o relato de viaje, se caracteriza por su carácter exótico, lo que nos invita a reflexionar sobre la representación del Otro en el proceso de traducción, así se considera el exotismo como la construcción del Otro como algo ajeno, diferente e inferior (Said, 1978; Bhabha, 2002). Estos dos términos, es decir el Otro y el Exotismo, se refieren a la narrativa de viajes que documenta las experiencias y encuentros del viajero con culturas, paisajes y personas distintas a las propias. Esta naturaleza se manifiesta en la descripción de lugares lejanos, costumbres peculiares y personas que pertenecen a culturas diferentes a la del autor. Por ejemplo, en el relato de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa (cf. Subapartado 2.2.2), un famoso viajero musulmán del siglo XIV, podemos observar cómo describe las prácticas y tradiciones de las sociedades que visita en África, Asia y Europa, ofreciendo una visión extravagante y a menudo idealizada de estas culturas para el lector occidental. Esta representación del Otro plantea importantes cuestiones sobre la objetividad y la interpretación cultural en el proceso de traducción de experiencias de viaje para un público diferente. Dichos temas son relevantes en el análisis de la traducción y la representación cultural, ya que la traducción puede perpetuar estereotipos exóticos y orientalistas si no se examina críticamente la representación del Otro en el texto traducido (Venuti, 1995).

El término "el Otro" denota la representación de una figura o cultura que se percibe como distinta o ajena en relación con la propia, mientras que el concepto de "exotismo" hace referencia a lo extraño o diferente, particularmente en las representaciones culturales (Bhabha, 2002). La relación entre lo exótico y la figura del Otro en la traducción puede llevar a representaciones idealizadas o estereotipadas (Said, 1978) y, en esta misma línea, las identidades culturales se negocian en los espacios de contacto entre diferentes culturas, influyendo en las representaciones del Otro (Bhabha, 2002).

En este estudio también planteamos preguntas sobre las nociones de traductología en el contexto postcolonial que estudian el impacto de las relaciones de poder coloniales en los procesos de traducción y la representación del Otro, y también analizan hasta qué

punto esta teoría es aplicable a un texto histórico y su relevancia para un texto histórico como la *riḥla* de *El elixir en la redención del cautivo*. Según Pratt (1997), el exotismo en la traducción y la escritura de viajes se puede emplear como una herramienta para perpetuar el dominio colonial al retratar al Otro como inferior o primitivo.

En resumen, la investigación propuesta en esta Tesis Doctoral tiene como objetivo principal contribuir al enriquecimiento del acervo literario y cultural en el mundo hispanohablante, así como al avance del conocimiento en áreas clave como la historia, la cultura y la política del mundo árabe. La traducción y el análisis crítico de la obra nos brindan la oportunidad de adentrarnos en una obra de gran importancia histórica y cultural que ofrece una perspectiva fascinante de la España del siglo XVIII vista desde la mirada del Otro.

Además, a través del estudio de los aspectos traductológicos, esta investigación pretende arrojar luz sobre las dificultades lingüísticas y ofrecer soluciones que puedan contribuir al desarrollo de la traducción literaria entre el árabe y el español. Del mismo modo, se analizan las anotaciones hechas por el Embajador en su relato, así como los avances tecnológicos, industriales y administrativos de la época para comprender mejor el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla la obra. Por último, se plantea el tema del Otro en la traducción, explorando cómo se representan y se interpretan las diferencias culturales y lingüísticas entre el árabe y el español en el proceso de traducción de esta *riḥla*.

1.4. Preguntas de investigación

Las preguntas de investigación que dirigen este estudio sobre la traducción y análisis crítico de *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī abordan una serie de aspectos que enriquecen nuestra comprensión del texto y su contexto histórico-cultural. La pregunta general que guía nuestra investigación es la siguiente:

¿Cuáles son las características lingüísticas, culturales e históricas fundamentales presentes en la obra *El elixir en la redención del cautivo,* escrita por Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī en el siglo XVIII, que se evidencian en la traducción completa y

estudio de la obra, y cómo contribuyen estas a profundizar en la comprensión de la literatura de viajes árabe y enriquecer el conocimiento académico en este campo?

Esta pregunta se desglosa en cuatro interrogantes secundarias, todas ellas relacionadas con nuestro objetivo de llevar a cabo la primera traducción al español de la citada obra:

1. ¿Cómo puede el análisis del significado del título y la traducción del lenguaje del lenguaje utilizado en la obra contribuir a profundizar en la comprensión conceptual de la misma, aplicando un marco teórico adecuado?

2. ¿De qué forma se puede enriquecer el conocimiento temático de la obra para fortalecer su relevancia en los estudios literarios e históricos?

3. ¿Qué estrategias y técnicas de traducción permiten ser fieles al texto original al mismo tiempo que se crea un texto exotizado, proporcionando una percepción renovada de la realidad para el lector hispanohablante y resaltando el valor histórico de la obra?

Dado que el texto que hemos seleccionado como corpus es una obra completa, hemos optado por extraer muestras textuales que corresponden a cada una de las problemáticas y retos mencionados anteriormente con el fin de analizar después las técnicas y estrategias utilizadas para resolver los problemas identificados.

1.5. Objetivos de la investigación

El objetivo general de la presente Tesis Doctoral es el siguiente:

Realizar la traducción completa y el estudio de la obra *El elixir en la redención del cautivo,* escrita por Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī en el siglo XVIII, con el fin de identificar las características lingüísticas, culturales e históricas fundamentales que están presentes en la misma y que contribuyen a profundizar en la comprensión de la literatura de viajes árabe, así como a enriquecer el conocimiento académico en este campo

En consecuencia, se han planteado los siguientes objetivos específicos en esta investigación:

1. Profundizar en la comprensión conceptual de la obra a través del análisis del significado del título y la traducción del lenguaje utilizado, aplicando un marco teórico adecuado.

2. Determinar las formas en que se puede enriquecer el conocimiento temático de la obra con el fin de fortalecer su relevancia en los estudios literarios e históricos.

3. Identificar y aplicar estrategias y técnicas de traducción que permitan ser fieles al texto original mientras se crea un texto exotizado, con el fin de proporcionar una percepción renovada de la realidad para el lector hispanohablante y resaltar el valor histórico de la obra.

Estos objetivos específicos se plantean como fundamentos esenciales que dirigirán el progreso de la investigación, ofreciendo un marco claro y organizado para analizar e interpretar exhaustivamente la obra en su totalidad. Además, servirán como puntos de referencia clave para orientar el estudio hacia resultados significativos y comprensivos.

1.6. Estructura de la tesis

La presente Tesis Doctoral se ha diseñado con precisión y rigor con el propósito de proporcionar una comprensión profunda y exhaustiva de la obra *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, así como para presentar de manera clara y organizada los hallazgos y conclusiones derivados de la investigación. El primer capítulo establece el marco introductorio y justificativo del estudio. Se inicia con una Introducción que ofrece una visión general del trabajo. A continuación, se identifica la problemática a abordar y se justifica la relevancia de la investigación formulando las preguntas de investigación y estableciendo los objetivos del estudio. Finalmente, se describe la estructura de la tesis, delineando el desarrollo de los capítulos. El primer capítulo sienta las bases para el estudio, proporcionando una guía clara y estructurada para la investigación.

El capítulo dos se centra en el marco teórico explorando inicialmente el género literario de la *riḥla* o literatura de viajes para pasar a contextualizar el viaje emprendido por el autor dentro de la cronología de las expediciones diplomáticas, especialmente en relación con la literatura de viajes. En segundo lugar, se analizan los objetivos de la *riḥla* de Al-Miknāsī y se introduce el texto del embajador. A continuación, se hace una evaluación general de la situación lingüística y de la diglosia de la lengua árabe enfatizando la situación lingüística de Marruecos en el siglo XVIII, y proporcionando una visión de la situación lingüística actual en el país. Se incluye un apartado sobre traductología en el que se examina la noción de equivalencia en esta disciplina así como la traducción del lenguaje religioso, las metáforas y las convenciones retóricas. Este análisis detallado enriquece la comprensión del contexto lingüístico y cultural en el que se desarrolla la obra y su posterior traducción.

En el tercer capítulo se describe la metodología de investigación empleada, proporcionando una visión clara y sistemática de los pasos seguidos durante el proceso investigador. Se aborda inicialmente el contexto de la investigación, seguido del método, técnica y estrategia de traducción adoptados para esta obra, situando así el estudio en su marco teórico pertinente. También se identifican algunas líneas de investigación relevantes en este campo, contextualizando así la investigación dentro del panorama académico actual. A continuación, se presenta el diseño del estudio, explicando detalladamente el procedimiento seguido para la elección y traducción del corpus textual. Se comentan los enfoques aplicados a lo largo de la traducción, así como el material utilizado en la investigación, con especial énfasis en el papel crucial de la competencia del traductor en el proceso. Posteriormente, se expone el enfoque investigador que se ha aplicado, destacando la selección cualitativa de la muestra y proporcionando una descripción detallada del método analítico y descriptivo empleado. Asimismo, se aborda el estudio contrastivo aplicado a las muestras textuales, revelando las estrategias utilizadas para analizar y comparar los textos traducidos para que podamos examinar de manera sistemática cómo se refleja la cultura de origen en la traducción al español, y cómo se logra mantener la autenticidad y el significado del texto original para el público hispanohablante. En definitiva, en este capítulo se establecen los fundamentos metodológicos sobre los que se basan los hallazgos y conclusiones del estudio presentados en los capítulos subsiguientes.

En el cuarto capítulo se procede al análisis de los datos obtenidos a través de la traducción realizada, centrándonos en las estrategias empleadas para lograr un equilibrio entre la exotización y la adaptación lingüística y cultural del texto a la cultura meta (CM). El análisis comienza con una reflexión sobre el título de la obra, seguido de la categorización de la muestra analizando fragmentos de carácter religioso e ideológico. Se examinan las estrategias específicas aplicadas para preservar la dimensión exótica del texto, así como los procedimientos utilizados para traducir expresiones metafóricas. Además, se presentan otros enfoques traductológicos utilizados como la imitación y paráfrasis, la domesticación y exotización, y la invisibilidad según la perspectiva de Venuti (1995). Este análisis ofrece una visión detallada de las decisiones y técnicas empleadas durante el proceso de traducción, permitiendo una comprensión más profunda de cómo se ha abordado la compleja tarea de mantener la fidelidad al texto original mientras se adapta a las necesidades y expectativas del lector en la cultura meta.

El quinto capítulo, en el que se presentan los resultados del estudio de la investigación, recoge contribuciones significativas en el ámbito académico de los estudios literarios y sociales. Se explora cómo la traducción del texto puede ofrecer aportaciones sustanciales a la comprensión de la literatura de viajes árabe y su relevancia en la sociedad contemporánea. A través de ejemplos extraídos de la obra, se analiza en profundidad el potencial de la *riḥla* como un espejo que refleja el "ego" proyectado por el Otro, proporcionando una visión única de las interacciones entre culturas. También se examina la representación de la sociedad española en la obra, destacando sus costumbres, tradiciones y dinámicas sociales. Se debate también la presencia de temas religiosos en la obra, explorando cómo refleja la influencia y la pervivencia de la identidad morisca y el legado andalusí en España. Asimismo, se analiza cómo se presenta el sistema político español a través de la narrativa de autor, ofreciendo una perspectiva intrigante sobre las estructuras de poder y la dinámica política de la época.

Además, se comparan los sistemas monetarios español y marroquí de la época con el fin de profundizar en la comprensión de la presencia y la importancia de estos sistemas en la obra. Este análisis comparativo ofrece una visión más completa de los aspectos socioeconómicos y políticos que influyen en la trama y el contexto de la *riḥla*.

A continuación, en el capítulo seis analizamos en qué medida se han alcanzado los objetivos propuestos en esta investigación y presentamos las conclusiones de la misma, prestando especial atención a las contribuciones significativas. Este capítulo se completa con las implicaciones traductológicas e históricos, las limitaciones del estudio y futuras líneas de investigación que podrían ampliar y enriquecer nuestro entendimiento del tema tratado.

El capítulo siete incluye las referencias bibliográficas consultadas en el proceso de elaboración del estudio. Estas fuentes proporcionan el respaldo teórico y empírico necesario para fundamentar nuestro trabajo y contextualizar nuestras conclusiones.

El capítulo ocho contiene los apéndices de interés para nuestra investigación como la traducción completa de la obra de *El elixir en la redención del cautivo*. Este recurso adicional permite a los lectores acceder al texto en su totalidad, facilitando así una comprensión más profunda y completa de las cuestiones comentadas a lo largo de nuestra tesis. En conjunto, estos elementos contribuyen a proporcionar una visión holística y exhaustiva del estudio realizado, además del texto original de la obra en árabe para permitir el acceso al texto completo en su lengua de origen. De este modo, los apéndices aportan un valor añadido a la investigación, asegurando que cada aspecto relevante del estudio esté al alcance del lector, reforzando el análisis con documentación detallada.

1.7. Conclusiones

En síntesis, el primer capítulo de esta tesis ha establecido el marco fundamental para el estudio de la traducción de *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, proporcionando una visión integral sobre el planteamiento y la justificación de la investigación. A través de una detallada introducción, identificación de la problemática, y justificación, se ha delineado claramente la importancia y el propósito del estudio.

La introducción ha contextualizado la relevancia de la investigación, destacando el valor histórico y cultural de la *riḥla* como una obra literaria significativa. Esta sección ha permitido proporcionar una visión inicial de cómo el análisis y la traducción del texto

pueden contribuir al enriquecimiento del conocimiento en el campo de la literatura de viajes árabe y su impacto en el ámbito hispanohablante.

La identificación de la problemática ha sido crucial para establecer el foco del estudio. Al abordar la representación del Otro y el exotismo en el relato de viaje, se ha señalado la necesidad de una traducción crítica que preserve la riqueza del texto original mientras se adapta a las expectativas del lector en la cultura meta. Esta problemática subraya la importancia de examinar cómo la obra puede ser interpretada y comprendida desde una perspectiva intercultural.

La justificación de la investigación ha evidenciado la relevancia del estudio tanto en términos de su contribución al conocimiento académico como en su potencial para ofrecer nuevas perspectivas sobre la literatura de viajes. La necesidad de una traducción completa y de un análisis crítico de la obra destaca el valor de este trabajo para avanzar en la comprensión de la literatura árabe y su interacción con el mundo hispanohablante.

Las preguntas de investigación planteadas proporcionan una guía clara para el estudio, abordando aspectos clave como el análisis del título, la comprensión temática, y las estrategias de traducción. Estas preguntas orientan el enfoque del análisis, asegurando que la investigación esté alineada con los objetivos propuestos y facilite una exploración exhaustiva de la obra.

Los objetivos de la investigación han sido claramente definidos, estableciendo una hoja de ruta para la traducción y el análisis crítico de la *riḥla*. Estos objetivos buscan profundizar en el conocimiento del texto, y también enriquece la comprensión de la literatura de viajes árabe desde una perspectiva académica.

Finalmente, la estructura de la tesis, delineada en este capítulo, proporciona una guía organizativa para el desarrollo del estudio. Al detallar los capítulos siguientes y sus enfoques, se asegura una aproximación sistemática y coherente al análisis de la obra. En resumen, el primer capítulo establece un sólido fundamento para la investigación, abordando la relevancia del estudio, la problemática central, y los objetivos específicos. Esta base teórica y organizativa es esencial para guiar el desarrollo de la investigación,

asegurando que el análisis de *riḥla* sea riguroso, relevante y enriquecedor para el campo de los estudios literarios y traductológicos

CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO

2.1. Introducción

Este capítulo está dedicado a la construcción del marco teórico necesario para una comprensión exhaustiva y académica de *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān al-Miknāsī. El objetivo es proporcionar un contexto conceptual detallado que permita situar la obra dentro de la tradición literaria árabe y los estudios de traducción.

Se inicia el capítulo con una exploración de la literatura de viajes (*riḥla*), un género que ocupa una posición central en la tradición literaria árabe. Se examina el concepto de viaje en la cultura árabe, haciendo especial hincapié en el viaje nómada y su significado en la configuración de la *riḥla*[1]. Este análisis facilitará una comprensión más profunda del entorno en el que se desarrolla la narrativa de la *riḥla*, destacando sus características distintivas y su función dentro del canon literario árabe. Además, se amplia la discusión sobre el tema al considerar los viajes diplomáticos en la literatura marroquí, proporcionando un contexto cultural y diplomático que enriquezca la interpretación de la obra de Al-Miknāsī.

El capítulo continúa con una presentación de Ibn ᶜUthmān y *Al-iksīr*[2], ofreciendo una visión detallada de la vida y obra del autor. Se presentarán datos biográficos significativos sobre Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, junto con una descripción de sus estancias en España y su misión diplomática para el rescate de cautivos. Este apartado también analiza el proceso de redacción del diario, situando la obra en el contexto de sus experiencias personales y profesionales, y examinando cómo estas influencias moldearon la narrativa de dicha *riḥla*.

A continuación, se aborda el contexto lingüístico de la obra, un aspecto crucial para una interpretación y traducción precisas. Se explora la situación lingüística en

[1] La *riḥla* es un género literario árabe que documenta las experiencias de viaje de sus autores.

[2] *Al-iksīr*: La utilizamos como una forma abreviada para referirse a la obra.

Marruecos durante los siglos XVIII y XIX, así como su evolución en el siglo XX. Se presta especial atención a la diglosia del árabe, un fenómeno que impacta de manera significativa en la comprensión y traducción del texto.

Finalmente, se analizan aspectos fundamentales de traducción y traductología. Se hace una aproximación a la teoría de la traductología, enfocándose en cuestiones clave como la traducción de expresiones metafóricas y las convenciones retóricas específicas de la lengua árabe. Además, se comentan los enfoques de arcaización y modernización en la traducción de textos medievales, así como los desafíos inherentes a la traducción del lenguaje religioso.

En este capítulo se pretende proporcionar las bases teóricas esenciales para el análisis y la traducción de *El elixir en la redención del cautivo*, estableciendo un marco académico que enriquezca la comprensión de la obra en su contexto literario, histórico y lingüístico, y contribuya al avance del conocimiento en los campos de la literatura de viajes árabe y la traductología.

2.2. La literatura de viajes (*riḥla*)

Desde tiempos inmemoriales, el viaje tanto individual como colectivo ha ostentado una posición de suma relevancia en la experiencia humana, encontrando su expresión más destacada en el ámbito religioso, como se recoge en la siguiente cita de Castro Cavero (2010):

> El viaje no es únicamente una actividad profana, también tiene importancia para las religiones, la búsqueda medieval del Santo Grial, el descenso de Dante a los infiernos, o la idea de camino (viaje) en las religiones orientales, la creación y expulsión del Paraíso, la consumación escatológica y deificación humana... El viaje sirve de trama argumental para el Poema de Gilgamesh, el relato bíblico del Éxodo, la Odisea, la Eneida, ... Don Quijote, Robinson Crusoe o Pablo y Virginia15… y como ejemplo más reciente la obra del premio Nobel de Literatura (2000) Gao Xingjian, La montaña del Alma (Barcelona 2001). (p. 40)

La peregrinación es una de las experiencias más profundas y simbólicas en este contexto, ya que el viaje no solo implica un traslado físico, sino también un acto espiritual. El mismo autor mencionado anteriormente lo indica en la siguiente cita:

> El sentido de la peregrinación no se confunde con el mero salir de viaje (los viajes de Marco Polo), y menos si lo entendemos en sentido actual como hacer turismo. Es posible que alguien inicie un viaje que finalice en peregrinación, y viceversa, que se den los primeros pasos como peregrinación y no se llegue a ninguna parte, que no se haga ningún camino interior. La disposición íntima de quien peregrina es la base sobre la que se configura la autenticidad del rito que analizamos. Ya se emprenda en solitario o en grupo, la peregrinación no deja de ser un acto comunitario, pues quien peregrina se une y participa del mismo ritual que otros peregrinos con quienes se identifica de inmediato. Para el peregrino su acto es sacralizador y así lo expresa cumpliendo un ritual establecido. (p. 50)

Cabe señalar, en este sentido, que una de las *riḥlas* más importantes de la literatura árabe en general es la de Ibn Baṭṭūṭa. Su viaje, que comenzó como una peregrinación a La Meca, se extendió en una travesía de más de treinta años y lo llevó a recorrer gran parte del mundo islámico y otras regiones, como África Occidental, India y China.

Este acto ancestral de viajar ha servido como un instrumento fundamental en la creación de narrativas imaginarias y dinámicas de poder en contextos coloniales (Said, 1978). Prácticamente en todas las tradiciones religiosas, ya sean monoteístas o politeístas, la travesía de un lugar a otro en busca de la verdad, la purificación o el refugio ha sido una práctica arraigada y a menudo imperativa para cumplir con rituales o preceptos religiosos, e incluso como una vía para escapar de la opresión en pos de la libertad de creencias y prácticas religiosas. En todas sus formas, este acto de desplazamiento, en su sentido metafórico, ha impregnado las culturas y las literaturas, algunas veces de manera uniforme y en otras ocasiones con matices distintivos. En este contexto, la literatura de viajes emerge como un instrumento crucial para la configuración de identidades culturales y la negociación de fronteras simbólicas (Pratt, 1997).

En las culturas vinculadas a las confesiones monoteístas, este acto adquiere una significancia aún mayor al representar la búsqueda de los creyentes por preservar y

proteger sus convicciones. La observación de las diversas formas de viaje presentes en las tres principales religiones monoteístas -judía, cristiana e islámica- revela claramente la prominencia que el viaje ocupa en su cosmovisión. Este énfasis en la cultura del viaje dentro de las sociedades monoteístas se manifiesta de manera notable en la producción literaria, especialmente en períodos en los que el libro y la escritura eran los medios primarios para transmitir y compartir esta expresión cultural. Por otro lado, la cultura árabe, especialmente tras la expansión del islam, experimentó un florecimiento de la cultura del viaje, evidenciado por la prolífica producción literaria en el subgénero conocido como *riḥla.*

2.2.1. El concepto de viaje (nómada) en la cultura árabe

El concepto de viaje en la cultura árabe tiene profundas raíces históricas y adquiere distintas connotaciones dependiendo del contexto temporal en el que se enmarca. En la era preislámica, el viaje estaba principalmente asociado con actividades de comercio, tribus nómadas y la búsqueda de recursos esenciales en las vastas extensiones del desierto. En este sentido, el viaje tenía una dimensión práctica y de supervivencia. Sin embargo, con la llegada del islam, el concepto de viaje evolucionó y adquirió un carácter espiritual y religioso. La *riḥla*, o viaje, se transformó en una búsqueda de conocimiento y de acercamiento a lo divino, siendo el peregrinaje a La Meca uno de los pilares fundamentales del islam. Así, el viaje en la era islámica no solo refleja desplazamientos físicos, sino también un recorrido espiritual que subraya la importancia del aprendizaje, la devoción y la conexión con Dios.

2.2.1.1. El viaje en la era pre-islámica

El período preislámico en la cultura árabe, conocido como la famosa época de la *ŷāhiliya*[i3] en la literatura árabe, lo describe Aguiar Agular (2001) en los siguientes términos:

> Llamamos literatura preislámica a la literatura que se desarrolló en la Península Árabe antes de la llegada del Islam (siglo VII de J.C.) en un entorno geográfico,

[3] La *ŷāhiliya*, que puede traducirse como "paganismo" o "era pagana", es la denominación comunmente utilizada para referirse al periodo preislámico.

> climático y humano concreto. Es también la expresión de la esencia de lo árabe y de los árabes que habitaban la península antes de que el profeta Muhammad entrara en la Historia. Esta primitiva literatura refleja preferentemente la vida de las tribus nómadas árabes, encuadradas principalmente en el marco de los desiertos del norte y centro de la Península Árabe. (p.30)

Este periodo se distinguió por la omnipresencia del viaje como una actividad fundamental en la vida de las tribus árabes nómadas. Estas tribus emprendían viajes continuos en busca principalmente de agua y pasto para su ganado, ya sea rebaños o dromedarios. Cada tribu mantenía su propia área de influencia y cualquier violación de los límites de estas áreas, o más precisamente de sus territorios propios o subfronteras, podía desencadenar conflictos armados y enfrentamientos sangrientos.

En las escasas conglomeraciones urbanas que emergieron como puntos de tránsito apartados de las rutas comerciales como es el caso de *Yathrib*[4], conocida más tarde como Medina, y La Meca, el viaje ha sido un componente fundamental de la vida diaria. En particular, La Meca se posicionó en el corazón de la ruta comercial entre Yemen y el *Šām*[5] y desempeñó un papel crucial en estas redes de comercio. Tanto por razones religiosas como comerciales, La Meca ha sido y continúa siendo una ciudad sagrada para los árabes, tanto antes como después de la llegada del islam, lo que ha consolidado aún más la importancia del viaje en esta área urbana.

En el caso de La Meca en la era pre-islámica, la famosa tribu de *qurayš*[6] acaparaba la gestión de los lugares santos y recibía a los peregrinos de toda la península al mismo tiempo. Los *qurayšies* que eran comerciantes por excelencia realizaban dos viajes anuales, uno a Yemen y el segundo al *Šām*. Incluso el Corán habla de los dos viajes de los qurašíes, el viaje de invierno a Yemen y el viaje de verano a la región de Siria, Palestina y Jordania. Las dos *riḥlas* de la tribu de *qurayš* quedan plasmadas en la cultura árabe-islámica a través del Corán, ya que habían sido una distinción y característica de la

[4] La segunda ciudad sagrada del islam se ubica aproximadamente a 400 km al norte de la Meca, conocida actualmente como la Medina.

[5] La región actual de Siria, Jordania y Palestina.

[6] La tribu en la que nació y creció el profeta Muhammed, y que habitaba la Meca. *Qurayš* es el nombre de la tribu, mientras que *qurayšies* es el gentilicio que se refiere a sus miembros.

tribu que más había marcado la literatura árabe post-islámica debido a la influencia del Corán.

Podemos distinguir tres tipos de *riḥla*s en la era pre-islámica:

a) Viaje por causas comerciales.
b) Viaje de peregrinación.
c) Viaje en búsqueda de seguridad, refugio, tranquilidad, pasto y agua.

Sin embargo, dado el carácter oral de la literatura de esta época, sólo nos han llegado unos cuantos textos literarios repartidos entre poemas y prosas que habían sido conservados en la memoria de los árabes debido a su belleza estilística.

En este sentido, Ben Abdelaziz Sif (2009) sostiene en su análisis sobre la presencia de la *riḥla* en varios poemas de la época que esta forma parte integral de la formación física, psíquica, social y religiosa del ser humano en la región árabe de entonces, lo que consagra su presencia en la lengua a través de estos poemas.

2.2.1.2. El viaje en la cultura árabe en la era islámica

Con la llegada del islam en el siglo VII[7], la nueva religión otorgó nuevos matices y dimensiones a la noción del viaje o *riḥla*, al añadir un ingrediente de índole puramente religiosa y así surgió la noción de la *hiŷra* (migración o precisamente inmigración). En aquel entonces, la inmigración de los que profesaban la nueva religión fue un acto forzado para huir del maltrato que recibían de los habitantes de La Meca. Por esta razón, el profeta les ordenó buscar refugio donde pudieran practicar sus nuevas creencias con libertad.

En la historia del islam se destacan dos migraciones significativas. La primera ocurrió hacia la región de Etiopía (*Al-Ḥabaša*), mientras que la segunda y más conocida es la migración a Medina, ubicada aproximadamente a 400 km al norte de La Meca. Esta migración sigue estando omnipresente en la cultura árabe-musulmana hasta el día de hoy,

[7] El islam apareció a principios del siglo VII, aproximadamente en el año 610 d.C. pero se consolidó como religión en el año 622 d.c. con la emigración del profeta Muhamed de La Meca a Medina.

ya que se conmemora al fijar el calendario lunar árabe para que coincida con la fecha de la migración (*hiŷra)* del Profeta Mahoma, marcando el inicio del año musulmán. La *hiŷra* (migración) se refiere al viaje realizado por el Profeta Mahoma en el año 622 d.C. hacia Medina donde se reunió con sus compañeros y seguidores. Este evento no solo tuvo un impacto inmediato en la historia del islam, sino que también estableció un precedente importante para la comunidad musulmana en términos de migración, comunidad y resistencia frente a la adversidad. La migración a Medina no solo simboliza un cambio geográfico durante el cual La Meca dejó de ser el único centro de predicación, sino también una transformación espiritual y social para los musulmanes ya que marcó el comienzo de una nueva era en la historia del islam y la consolidación de la *ummah* (comunidad) islámica. La importancia de esta migración se refleja en su continua celebración y conmemoración en la cultura y la práctica religiosa musulmana, recordando los valores de unidad, solidaridad y perseverancia que se establecieron durante este evento histórico.

Sin embargo, antes de la migración del Profeta, hubo otro evento que dejó una huella significativa en la literatura y la cultura árabe-musulmana, el famoso acontecimiento de *al-israâ*[8], mencionado en el Corán. Este viaje, si lo evaluamos según los criterios literarios contemporáneos, podría considerarse como un precursor de las *riḥlas* fantásticas. *Al-israâ*, en árabe clásico, se traduce como "el viaje nocturno" o "el traslado nocturno". En el Corán, se menciona un capítulo que trata sobre este viaje, en el que el Profeta Mahoma viajó desde La Meca hasta Jerusalén en una sola noche, guiado por seres sobrenaturales y ángeles, y desde allí ascendió a los cielos según las creencias musulmanas.

Este evento trascendental no solo tiene un gran significado religioso, sino también literario y cultural. La narración de *al-israâ* ha inspirado numerosas obras literarias y poéticas en la tradición árabe-islámica, que exploran los aspectos místicos y espirituales del viaje del Profeta. Además, este relato ha influido en la iconografía y la imaginería visual en el arte islámico con representaciones de la ascensión del Profeta a los cielos. El viaje de *al-israâ* sigue siendo una fuente de inspiración y reflexión para los musulmanes, que lo consideran como un ejemplo de la omnipotencia de Dios y la importancia de la fe.

[8] Denominación árabe del viaje nocturno de profeta Mohamed desde la Meca a Jerusalén considerado por los musulmanes como uno de los milagros del profeta.

Su impacto en la literatura y la cultura árabe-musulmana es innegable y su narración continúa resonando en la conciencia colectiva de los creyentes hasta el día de hoy.

2.2.1.3. Primer siglo de la Hégira[9]: Otras dimensiones en torno al viaje

Después de la muerte del profeta y con la expansión del islam, la cultura de viaje ha ido adoptando otras dimensiones. Podemos distinguir los siguientes tipos de viaje:

a) Peregrinación a los tres lugares sagrados del islam: la Meca, Medina y Jerusalén.
b) Misiones de propagación para invitar pacíficamente a las personas al islam.
c) Viajes en busca de conocimiento y sabiduría, especialmente en el ámbito religioso.

Sin embargo, varios libros de la *sunna*[10] islámica relatan una extraordinaria *riḥla* de uno de los compañeros del Profeta Mahoma, conocido como Tamīm al-Dārī. Esta narración, registrada en Sahih Muslim[11] (Hadiz[12]), también se puede describir como exótica y maravillosa debido a su contenido inusual. Tamīm al-Dārī, un cristiano convertido al islam durante la época del Profeta, relata un viaje sorprendente que ofrece una visión única y fascinante de la realidad espiritual. Esta *riḥla*, o viaje, es considerada una fuente valiosa de inspiración y enseñanza en el islam, ya que proporciona una perspectiva diferente sobre la experiencia espiritual y la búsqueda de la verdad. Su relato no solo ha cautivado a los creyentes, sino que ha generado reflexiones profundas sobre la naturaleza de la fe y el camino hacia la iluminación espiritual. Tamīm al-Dārī se convierte así en un ejemplo inspirador de la diversidad de experiencias dentro del islam y la capacidad de cada individuo para encontrar su propio camino hacia la verdad y la cercanía a Dios.

2.2.2. La *riḥla* como subgénero literario árabe

[9] La hégira, según el DRAE, es la era de los musulmanes que se cuenta desde el año 622 d.C.

[10] La *sunna* es la tradición del Profeta y sus compañeros.

[11] Uno de los seis libros más importantes de la *sunna* que recopilan los dichos y prácticas del profeta Mahoma y sus compañeros.

[12] Denominación en el islam de los dichos y prácticas del profeta Mahoma.

Arraigado en la cultura árabe, tanto preislámica como islámica, este subgénero literario alcanzó la categoría de género literario típicamente árabe, llegando a su apogeo en la literatura árabe clásica y postclásica. El número de publicaciones de este subgénero es un claro indicador de su prominencia en la producción literaria árabe en general. Este género, que podemos considerar como distintivamente árabe, ha constituido una parte integral de la expresión cultural y literaria del mundo árabe a lo largo de los siglos. Su riqueza y diversidad temática reflejan las complejidades y matices de la experiencia humana en la región, desde la poesía preislámica de los beduinos del desierto hasta las obras contemporáneas que exploran las complejidades de la identidad árabe y la condición humana en el mundo moderno. La importancia y el impacto de este género literario van más allá de las fronteras del mundo árabe, influyendo en la literatura mundial y en la comprensión global de la cultura árabe. Su legado permanece como un testimonio perdurable del ingenio y la creatividad del pueblo árabe a lo largo de la historia.

Una de las obras maestras de estas características ha sido la de Ibn Baṭṭūṭa (1304-1369), viajero marroquí del siglo XIV, titulada *Tuḥfa an-naẓẓār fī garā'ib al-amṣār wa ᶜaŷā'ib al-asfār*, escrita aproximadamente en el año 1355, que se traduce al español como *Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos* ha sido traducida a muchísimos idiomas, entre ellos el español, por Fanjul y Arbós (2017), siendo uno de los textos árabes más leídos en su género. Valga anotar que Ibn Baṭṭūṭa fue al principio un simple peregrino que emprendió su viaje o *riḥla* para visitar los lugares santos del islam, es decir, los propósitos de su viaje eran de tipo religioso. Sin embargo, debido a la curiosidad de Ibn Baṭṭūṭa, este viaje duró unos veinticinco años, antes de que volviese a su país, Marruecos, y escribiese a petición del rey de Fez su famoso libro que ha sido reconocido por su excelencia.

No obstante, según Fanjul y Arbós (2017) la expansión islámica necesitaba un sistema de información fiable que asegurara el control de vastos territorios. El perfeccionamiento del servicio de correos (*al-barīd*) permitió el contacto directo con informaciones procedentes de los más lejanos lugares, y esta necesidad informativa constituiría el remoto antecedente de los estudios geográficos y los relatos de viajes tan abundantes en la literatura árabe.

Desde el siglo IX comenzaron a surgir obras que fusionaban una amplia gama de conocimientos y datos, incluyendo aspectos astronómicos, matemáticos, descripciones etnográficas, relatos históricos, citas literarias y reseñas botánicas, junto con elementos maravillosos, según señalan los autores citados anteriormente. Con el tiempo, y a medida que un público lector más interesado en el placer literario que en la necesidad informativa se consolidaba, los elementos maravillosos y fantásticos evolucionaron para convertirse en un género distintivo por sí mismo.

Inicialmente, los relatos de viajes reales o *riḥla* eran narrativas factuales cuyo propósito principal era informar, a menudo en un contexto oficial, proporcionando datos a la administración. En estas obras, la invención fantástica parecía fuera de lugar. Sin embargo, conforme a lo señalado por los autores previamente citados, en relatos como el de Ibn Baṭṭūṭa pueden encontrarse apreciaciones equivocadas, ilusiones e incluso errores cometidos de buena fe, y siguiendo esta línea podemos afirmar que el relato de viajes de Ibn ᶜUthmān, escrito a finales del siglo XVIII, no sería una excepción. Este reconocimiento arroja luz sobre la complejidad y la riqueza de los relatos de viajes, en los que la línea entre lo factual y lo fantástico puede ser difusa y donde la interpretación personal y las percepciones juegan un papel crucial en la narrativa.

A partir de los tiempos del Califato *abasí*[13] encontramos escritos de viaje que surgieron de misiones oficiales como el texto de Ibn Jurradādbih del siglo IX, un funcionario de la administración califal que se convirtió en una fuente principal de información entre los árabes sobre las rutas comerciales y postales gracias a su obra *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* [*Libro de los itinerarios y los reinos*], escrita aproximadamente en el año 870 d.C. En el año 942 d.C., el viajero árabe Abū Dulaf Miscar tuvo la oportunidad de acompañar a unos embajadores chinos o funcionarios de la corte china de la dinastía Tang enviados al Emir Ahmed Ben Nacer Samani, y proporcionó en su relato de viaje importante información sobre China, registrando todo lo que encontró de interés en Turquestán y China. A finales del siglo IX, Abū Zayd as-Sirāfī escribió sobre la navegación en el Índico, la India y China. Con el tiempo, y con la ventaja de un territorio unificado, la ciencia geográfica islámica se desarrolló.

[13] Una dinastía árabe que gobernó la mayor parte del mundo islámico desde el año 755 hasta 1258 d.C.

Según Blachère-Darmaun (1934), la literatura geográfica árabe se puede dividir en tres períodos:

a) Primer periodo (siglos IX y X):

- Aparición de la geografía literaria.
- Compendios para funcionarios.
- Obras geográficas para eruditos.

b) Segundo periodo (siglos X-XIII):

- Relatos de viajeros.
- El género de *Al-masālik wa-l-mamālik* [Itinerarios y Estados], que se centra en descripciones geográficas que siguen los caminos y rutas de la región estudiada.
- Divulgaciones enciclopédicas como las de al-Masᶜūdī (fallecido en 956) y al-Bīrūnī (fallecido en 1048).

c) Tercer periodo (A partir del siglo XII):

- Compilación de diccionarios geográficos.
- Redacción de cosmografías y geografías universales.
- Redacción de enciclopedias histórico-geográficas.
- El género del relato de viajes o *riḥla*.

El género conocido como *riḥla* aparece, por tanto, en el siglo XII y lo hace de la mano de autores árabes magrebíes, tanto andalusíes como marroquíes. Por lo general su propósito era realizar una peregrinación religiosa o una visita cultural a alguno de los grandes centros del saber oriental: El Cairo, Bagdad o Damasco, e incluso más allá: Persia, Jurasán[14], India o China.

Entre estos viajeros podemos mencionar al granadino Abū Ḥāmid (1080-1169), que visitó el norte de África, Siria, Irak, Persia, Transoxiana[15] así como el sur y centro de

[14] Antiguamente era una provincia del imperio islámico que incluía los territorios de Irán y Afganistán.

[15] Territorios de Asia central que incluyen Turquestán, y que son conocidos en las fuentes árabes como Territorios de más allá de los ríos (*Mā Warāʾ an-Nahr*).

Rusia. También el valenciano Ibn Ŷubayr (1145-1217), cuya *riḥla* se considera toda una cumbre literaria y una obra de enorme interés etnográfico e histórico, abarcando Egipto, La Meca, Irak, Siria, Palestina, Sicilia y Granada. El tercer gran autor, el tangerino Ibn Baṭṭūṭa (1304-1377) mencionado anteriormente, sigue un recorrido por el Norte de África, Egipto, Palestina, Siria, La Meca, Irak, Irán, Kurdistán, de nuevo La Meca donde estará tres años, y después Yemen, Adén [16], Siria de nuevo, Anatolia, Rusia, Constantinopla, Transoxiana, Afganistán, la India –donde residirá casi diez años–, las Maldivas, Ceilán, Bengala, Assam, Sumatra, y por fin el regreso a Túnez, la Cerdeña entonces aragonesa, el reino nazarí de Granada y, por último, el imperio africano de Malí.

En esta línea, Ahmed al-Fasī (citado en Al-Miknāsī, 1965) afirma que la geografía es el origen de la literatura de la *riḥla* visto que este arte/técnica tenía en aquel entonces una dimensión de viaje o *riḥla*, distinguiendo entre las *riḥlas* marítimas y las terrestres. Este autor presenta una categorización particular que abarca quince subgéneros dentro de la literatura de viajes, diferenciándolos según su finalidad y el tipo de *riḥla*. Entre ellos se incluyen los viajes de peregrinación, que tienen un carácter espiritual, así como los viajes recreativos, que buscan la exploración y el disfrute. También destacan los viajes oficiales, que se realizan por motivos gubernamentales, y las exploraciones de monumentos, centradas en la búsqueda de lugares históricos. Asimismo, se contemplan las expediciones de descubrimiento y los viajes sufíes, que implican visitas a santuarios y tumbas. En el ámbito político, encontramos viajes que persiguen fines diplomáticos, mientras que los viajes científicos se enfocan en la investigación y el conocimiento. También se consideran los viajes literarios, como aquellos de tipo *maqāma*[17], los viajes guiados que facilitan la experiencia del viajero, y los viajes de ficción que ofrecen narrativas imaginarias. Además, se incluyen los viajes retrospectivos sobre figuras científicas y los viajes generales que abarcan una amplia variedad de propósitos, así como las misiones diplomáticas o de embajadas que representan intereses estatales. Esta clasificación permite una comprensión más clara de las diversas motivaciones y contextos que han influido en la producción literaria relacionada con los viajes.

[16] Ciudad en el sur de Yemen.

[17] El género literario de maqāmāt es una forma de prosa poética rimada, pero sin métrica, que apareció especialmente en los siglos IX y X.

Paradela Alonso (2005), siendo más concisa y precisa, alude a dos tipos de géneros, uno cuyo carácter es puramente "científico- matemático" y el otro, caracterizado por abordar temas diversos y que incluye descripciones de países, sus gentes, costumbres y tradiciones, sin descartar la posibilidad de hacer otras subclasificaciones

2.2.3. Viajes diplomáticos marroquíes previos a Ibn ᶜUthman

El diario de Ibn ᶜUthmān, objeto de nuestra investigación, se inscribe en el último género mencionado por al-Fasī, los viajes diplomáticos. No obstante, este texto o diario no fue el primero escrito por un embajador marroquí en aquella época. A continuación, se mencionan los viajes más significativos a España realizados por diplomáticos marroquíes antes de la *riḥla* de Ibn ᶜUthmān.

2.2.3.1. La *riḥla* del embajador al-Gassānī en la corte de Carlos II

En 1690, otro embajador fue enviado por el sultán Muley Ismail a España. El motivo de la embajada de Mohamed Al-Gassānī no era otro que el del rescate de unos cuantos cautivos además de intentar recuperar un número de libros y manuscritos árabes (marroquíes). Este viaje dio como fruto literario un libro de viajes o una *riḥla* titulada *riḥlatu al wazir fi iftikaki al asir* [El viaje del ministro para rescatar al cautivo].

Debemos señalar que, debido a los aspectos comunes entre el libro de al-Gassānī y él de ibn ᶜUthmān, este último alude en *El elixir en la redención del cautivo* al libro de la *riḥla* de al-Gassānī, como se puede observar en el siguiente pasaje. Ibn ᶜUthman consulta y cita esta obra en su propio texto, señalando cómo en aquella *riḥla* se describían ciertos detalles culturales de España, como el uso de mecanismos en un caballo para imitar el relincho:

وقد وقفت في رحلة الفقيه سيدي محمد الوزير رحمه الله إلى اصبانية أنهم كانوا يجعلون في الفرس المذكور حركات تصوت مثل صهيل الفرس. (المكناسي، 1965، ص. 101)

> "Leí en la *riḥla* del alfaquí[18] sidi Muḥamad el visir (el ministro) ¡que Dios tenga misericordia de él! a España que pusieron en dicho caballo/ yegua movimientos que produjeron voces parecidas al relincho de un caballo, (…)". (Al-Miknāsī, 1965, p. 101). (Traducción propia)

2.2.3.2. La *riḥla* del Embajador al-Gazzāl 1766

Trece años antes de la *riḥla* de ibn ᶜUthmān, otro embajador fue enviado por el sultán Sidi Mohamed III a España. El motivo de esta r*iḥla*, que ya hemos abordado en líneas anteriores, fue concluir un tratado de paz y amistad con España. El fruto literario de esta *riḥla* fue un libro titulado *Al-iŷtihād fi al muhadana wa al ŷihad* [La jurisprudencia en la tregua y la guerra] esta *riḥla* ha sido estudiada por Feria García (2005) y Paradela Alonso (2005) debido a las discrepancias suscitadas en la interpretación del Tratado firmado por al-Gazzāl en 1967, tanto durante el cerco de Melilla como en el conflicto del Sahara ante el Tribunal Internacional en 1975.

2.2.3.3. Otras embajadas

Después de la embajada de ibn ᶜUthmān hubo algunas más, pero no se conserva ningún libro o diario de esos viajes. Destacan tres embajadas:

- La embajada del *ḥāŷ*[19]*ŷ* Mohamed Dlīmī en 1792.
- La embajada del gobernador ᶜAbbās, embajador de Muley Salāma, hermano del sultán Muley Yaṣīd quien se levantó contra su hermano en el norte de Marruecos en 1792.
- La última embajada tuvo lugar más tarde en 1861 y estuvo presidida por el príncipe Muley al -ᶜAbbās.

Habría que esperar un siglo más para que apareciera otro libro de una *riḥla* diplomática, pero esta vez escrito por el secretario del embajador Al-Kardūdī que formó parte del equipo del embajador Abdesadeq Arrifi en 1885. Al-Kardūdī, que era el

[18] Teólogo y experto en derecho musulmán.

[19] Título honorífico que se da a una persona que ha completado la peregrinación.

secretario del embajador, escribió una *riḥla* en la que describió su viaje al reino de España a finales del siglo XIX, *Ar-riḥla as-saniya li al-ḥaḍra al-ḥasaniya bi al-mamlaka iṣpanyūliya* [El viaje del Embajador hasaní[20] a la corte española].

2.3. Ibn ᶜUthmān y *El elixir en la redención del cautivo*

A continuación, se ofrece una biografía de Ibn ᶜUthmān al-Miknāsī, proporcionando información detallada sobre su nacimiento, formación académica, y capacidades intelectuales. Asimismo, se analiza su relación con figuras contemporáneas y su destacada trayectoria como diplomático y hombre de Estado

2.3.1. Datos biográficos del autor

El *talbe* [21] Moḥammad ibn Abdelwahhāb ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, un alto funcionario y visir en la corte real marroquí, fue un hombre educado como alfaquí (*faqīḥ)* siguiendo una formación basada en costumbres tradicionales y religiosas. Aprendió de memoria el Sagrado Corán, adquirió dominio del árabe clásico y fue enviado a estudiar a la prestigiosa universidad *Al-Qarawiyyīn* de Fez, un lugar que, como *Al-Azhar* en El Cairo, está reconocida con un aura de santidad entre los marroquíes. Su formación tuvo un carácter interdisciplinar ya que, además de materias religiosas, también formaban parte de su instrucción la literatura, las matemáticas y otras materias que recaían en la categoría de "ciencias puras". Esta universidad, fundada por una noble mujer en el siglo IV del calendario islámico, ha adquirido un estatus especial entre las universidades del mundo islámico. Después de obtener su graduación en *Al-Qarawiyyīn,* Ibn ᶜUthmān recibió el título honorífico de *talbe*. Por tanto, a lo largo de esta tesis nos referimos a nuestro autor como el *talbe,* Ibn ᶜUthmān o Al-Miknāsī, en otras ocasiones, como el embajador o el diplomático marroquí.

[20] Así se suele denominar la era del Sultán Hassan I (1836-1894).

[21] En árabe clásico, *tālib* es un título honorífico otorgado a los que han estudiado en la Universidad de *al-Qarawiyyīn* en Fez.

2.3.2. Origen y posición social

Abū- Abdellah el *talbe* Sīdī Mohamed ibn Aldelwahāb ibn ᶜUthmān al-miknasī, es el nombre completo del autor según aparece en el prólogo de Mohamed al-Fasī (1965), y también según afirma el historiador marroquí Benzidān (2008). A este primer apellido el destacado profesor Al-Manūnī (1983) añadió otro apellido que es el gentilicio de una tribu de los alrededores de la ciudad de Mequinez, a saber, al-Maṣtasī. Al-Manūnī fue el único en agregar este segundo apellido al *talbe* Sīdī Mohamed Ibn ᶜUthmān. Este dato puede ser interpretada como si fuese Ibn ᶜUthmān descendiente de esta tribu. De su vida, pocas cosas nos han llegado, pero sabemos con cierta certeza algo sobre la fecha de su nacimiento, ya que tanto las fuentes marroquíes como las españolas calculan que su nacimiento tuvo lugar a finales del primer tercio del siglo XVIII lo que corresponde a mediados del siglo XII de la Hégira[22], como podemos deducir de la siguiente afirmación:

> (…) Tres son las villas más importantes: Tedzi, Tarudán y Santa Cruz. En la segunda de ellas, y hacia 1730, nació, según se puede colegir del apellido de sus ascendientes, uno de los políticos más ilustres de estirpe mora, el table Sidi Mohamed ben Otomán. Si combinásemos caprichosamente la superstición con la Geografía sacaríamos, sin duda, un paralelismo ideal entre la estratégica posición de la casa solariega y el papel que en el futuro va a jugar el hijo del bajá[23]. De Tarudán parte un ancho y recto camino, que por el Bebauan se clava como una flecha en el corazón mismo del Imperio moro: Marruecos. (Rodríguez Casado, 1946, p. 288)

Otro dato contradictorio sobre el lugar de nacimiento de nuestro diplomático fue mencionado por Rodríguez Casado (1946), quien afirmó que ibn ᶜUthmān al-Miknāsī nació en la ciudad de Tarudán (Tarudanet) que era y sigue siendo hasta hoy en día la urbe de la región de Sūs donde hay numerosas escuelas coránicas que siguen proporcionando una enseñanza tradicional. Cabe señalar que esta ciudad ocupaba un lugar destacado en la formación de la élite marroquí en aquel momento y basta con recordar que, gracias a

[22] La Hégira es el calendario islámico que es un calendario lunar. Tiene un año de 12 meses, de 29 o 30 días cada mes.

[23] Un término referente al gobernador de un territorio en la jerarquía territorial marroquí.

las contribuciones culturales de esta ciudad, se le ha atribuido a toda la región la denominación de "Sūs la Sabia".

No sabemos cuáles han sido los fundamentos en los que se ha apoyado Casado para hacer tal afirmación ya que en su libro no menciona ninguna referencia o nota que nos pueda orientar. Dicho esto, todos los historiadores marroquíes han afirmado que el *talbe* Ibn ᶜUthmān vio la luz en la ciudad de Mequinez donde creció y recibió los primeros abecedarios de su formación.

En relación con nuestro autor, afirma Al-Fasī (citado en Al-Miknāsī, 1965) en el prólogo de la *riḥla* objeto de nuestro estudio:

> وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب بن عثمان وبه شهر المكناسي .وأن تاريخ ولادته لا يعرف بالضبط وإنما يستنتج من أحوال حياته كلها أنها وقعت في أواسط القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) بمدينة مكناس .وكان من بيت علم فإن والده كان مورقا واعظا بأحد مساجد مكناسة الزيتون وقام ولده بالنيابة عنه في هذا الوظيف وهو لا يزال في طور الشباب .وهناك ظهرت نجابته فرقاه السلطان سيدي محمد بن عبد ا لله لمهمة سرد الكتب بالقصر السلطاني ثم عينه كاتبا بحضرته.(المكناسي، 1965، ص. ط)

> "Abu Abdillah Mohamed ben Abdelwahab ibn ᶜUthmān, más conocido como al-Miknāsī, nació en la ciudad de Mequinez en una fecha que no se conoce con exactitud, pero se estima que fue a mediados del siglo XII de la Hégira (correspondiente al siglo XVIII). Proveniente de una familia de eruditos, su padre era librero e imán de sermones en una de las mezquitas de Mequinez, durante su juventud, al-Miknāsī solía remplazar a su padre en este cargo. Su agudeza intelectual le hizo destacar desde temprana edad, lo que llevó al sultán Sidi Mohamed Ben Abdillah[24] a promoverlo para recitar libros en el palacio real y posteriormente nombrarlo secretario en la corte". (Al-Miknāsī, 1965, p. t). (Traducción propia)

En el mismo sentido, en su tesis de Estudios Avanzados presentada en la Facultad de Letras de Rabat por Ezzahidi (1995), se menciona que el diplomático se había educado

[24] Conocido en las fuentes españolas y europeas como Mohamed III.

junto a uno de los hijos del monarca marroquí Muḥammad III, el príncipe Muley Ali. Las fuentes de Ezzahidi indican que esta información se obtuvo de los numerosos poemas de alabanza escritos por el *talbe* Mohamed Al-Miknāsī, en los cuales elogia las virtudes del joven príncipe Muley Ali. Por lo tanto, no sorprende el nombramiento de ibn ᶜUthmān inicialmente como escribano en la corte de Mohamed III, seguido de su rápido ascenso en la jerarquía administrativa del *Maxzān*[25], hasta ser designado más tarde como embajador y luego como visir del monarca *alauí*[26].

Por otra parte, Al-Fāsī (1965) atribuye su nombramiento en la corte de Muḥammad III a la inteligencia y a los méritos intelectuales del *talbe*:

> واستمر في عمله هذا سنين لا نعلم كم كان عددها بالضبط لأننا لا نعرف ابتداء عمله في الإدارة المخزنية العليا .ولا شك أنه ترقى في وظيفه ونال الحظوة والتقدير لدى الملك العظيم سيدي محمد بن عبد الله .
> (المكناسي، 1965، ص.ط)

> "(…) Permaneció en este cargo durante varios años (aunque la duración exacta es desconocida, dado que no se tiene información precisa sobre el inicio de su carrera en las esferas del *Maxzān,* pero sin duda ascendió en la jerarquía administrativa y ganó gran influencia y estima ante el rey sultán Sīdī Mohamed Ben Abdillah[27]." (Al-Miknāsī, 1965, p. t). (Traducción propia)

Según el historiador español Rodríguez Casado, el padre de ibn ᶜUthmān había alcanzado el prestigioso rango de Bajá, conocido como "el hijo del Bajá" (Rodríguez Casado, 1946, p. 288), un título de gran importancia en el ejército y la organización administrativa y territorial de Marruecos en ese momento. Sin embargo, dadas las turbulentas circunstancias que atravesó Marruecos antes del reinado de Mohamed III, surge la interrogante sobre la posición que habría tomado su padre durante las guerras civiles o, más precisamente, durante las luchas de sucesión que siguieron a la muerte del poderoso sultán Muley Ismail.

[25] *Maxzān:* Palabra arabe del dialecto marroquí para referirse al gobierno central.

[26] Referido a la dinastía que reina en Marruecos (la dinastía alauí).

[27] Conocido en las fuentes españolas como Mohamed III.

Las preguntas planteadas por Rodríguez Casado (1946), sin ofrecer respuestas, suscitan incertidumbre, ya que la falta de claridad sobre las fuentes empleadas por el mismísmo historiador español plantean dudas acerca de la veracidad de las afirmaciones siguientes:

> Pocas noticias poseemos de su juventud, ni siquiera el partido que tomó su familia en las guerras civiles que en todos tiempos asolaron el reino. Sabemos, eso sí, que de poca edad visitó Marruecos por primera vez y que después se trasladó al norte del país, huyendo posiblemente de los enemigos de su padre, en uno de esos cambios de fortuna que se observan en la lucha política de los partidos. (p. 288)

En consecuencia, se insta a los historiadores a un escrutinio más riguroso y una evaluación crítica de las afirmaciones presentadas, reconociendo la necesidad de corroborar la información mediante fuentes adicionales antes de aceptarla como veraz y concluyente.

En nuestra investigación, hemos aplicado el método BBC (Balance, Breadth, and Context), confrontando las informaciones proporcionadas por diversos escritores e historiadores tanto marroquíes como españoles. En particular, hemos considerado las obras de Al-Fasī (1965), Al-Manūnī (1983), Benzidān (2008), Ezzahidi (1995) y Rodríguez Casado (1946). Todos estos autores coinciden en la relación de Ibn ᶜUthman con la casa real y el gobierno marroquí Por otro lado, Rodríguez Casado (1946) proporciona más detalles sobre el lugar de nacimiento y la clase social de Ibn ᶜUthman, aunque no ofrece información adicional sobre la fuente de sus conclusiones. Esta última información no se encuentra en ninguna de las fuentes marroquíes que hemos consultado.

2.3.3. Habilidades, formación académica y carrera diplomática del *talbe*

Dado el papel significativo desempeñado por ibn ᶜUthmān, este apartado se centra en los aspectos más destacados de su vida, tanto en su formación académica como en su carrera diplomática.

2.3.3.1. Formación académica

Nadie duda de la inteligencia y las habilidades diplomáticas del *talbe*, ni siquiera su rival y enemigo contemporáneo, Azziyānī, quien había reconocido sus competencias y su valor en un poema dedicado a las víctimas de la epidemia que azotó Marruecos en 1799:

ثم محمد بن عثمان الوزير أخذ من وفر ومن در كثير. (بن براهيم، 1977، ص.146)

> Y luego Muḥammad ibn ᶜUthmān el visir, quien consiguió abundantes perlas del Saber. (Benbrahim, 1977, p.146). (Traducción propia)

De nuevo, nos enfrentamos a datos e informaciones contradictorias. Mientras Rodríguez Casado afirma que Muḥammad ibn ᶜUthmān había recibido sus enseñanzas de primaria y secundaria en la ciudad de Tarudanet, las fuentes marroquíes coinciden en que el *talbe* Muḥammad ibn ᶜUthmān recibió su enseñanza en Mequinez, es decir, su ciudad natal según las mismas fuentes. Sin embargo, deducimos por el título de *talbe* y de su estilo literario, que su formación académica no había salido de lo común, que solía seguir las siguientes etapas: primero frecuentar una escuela coránica para aprender el Santo Corán y luego estudiar y aprender los corpus (*Al-mutūn*) de la lengua, métrica, historia, Estudios Islámicos (*al- fiqh*) e historia, todo eso mezclado con un toque de ciencias exactas impartidas tradicionalmente conforme a los medios de la época Medieval marroquí.

Rodríguez Casado (1946) resaltó que al-Miknāsī había dominado el castellano, citando su encuentro con el conde de Floridablanca como ejemplo, en el que presuntamente no necesitó de un intérprete. Sin embargo, este dato suscita escepticismo dado que, en su diario, ibn ᶜUthmān había mencionado en varias ocasiones que sí utilizó un intérprete en diferentes ocasiones. La aparente contradicción entre las afirmaciones de Rodríguez Casado y los registros personales de ibn ᶜUthmān plantea serios interrogantes. Además, esta discrepancia subraya la importancia de cuestionar las fuentes y de examinar cuidadosamente las evidencias disponibles antes de aceptar conclusiones definitivas. La precisión lingüística de al-Miknāsī y su capacidad para comunicarse en castellano son aspectos relevantes para comprender su contexto histórico y su interacción con figuras

prominentes de la época. Sin embargo, la discrepancia de datos nos insta a adoptar una postura crítica y a profundizar en la investigación en el futuro para obtener una comprensión más precisa y completa de la vida y obra de este distinguido diplomático marroquí.

Díaz Ramón (1989) revela que la embajada de ibn ᶜUthmān se componía de varias personas, entre ellas, un intérprete llamado "El tacho Layse El Suet[28]". Nuestras búsquedas y esfuerzos para localizar informaciones acerca de este intérprete no han dado resultado alguno hasta ahora; además pensamos que el nombre se ha transcrito mal, lo que obstaculiza más la labor de identificar a este intérprete.

Debido a su excelente labor como diplomático en su primera misión diplomática en la que se concluyó el "Tratado de Aranjuez" el 30 de mayo de 1780, Rodríguez Casado califica al *talbe* como el mejor estadista marroquí de su época:

> Su vida constituye una página brillante de la historia de su patria, porque está tan íntimamente compenetrada con ella, que no es posible separarla. Fué el mejor estadista marroquí de su siglo, superior quizás al mismo Emperador Sidi Mohamed Ben Abdellah. El convenio de 1780 representa sólo las primicias de la labor extraordinaria que realizó tratando de encauzar Marruecos dentro de la vida civilizada del mundo moderno. (p. 288)

Concluyendo, todas las fuentes consultadas coinciden en que Ibn ᶜUthmān era un hombre de Estado altamente cualificado, cuya vasta cultura le permitió ascender en la jerarquía del gobierno marroquí de la época. Su erudición y habilidades intelectuales y posiblemente lingüísticas le otorgaron desempeñar un papel crucial en las relaciones exteriores de Marruecos, y ocupar cargos y funciones significativas que influenciaron de manera notable la política exterior de su país. Esta capacidad de gestión y conocimiento consolidó su prestigio y efectividad en la diplomacia marroquí del siglo XVIII.

[28] El nombre completo aparece así en la obra de Díaz Ramón. Tras investigar su significado tanto en árabe marroquí como en árabe clásico, e incluso analizar los nombres y apellidos, no se ha encontrado correspondencia alguna, lo que sugiere que se trata de una transcripción incorrecta debido a una mala pronunciación del nombre original.

2.3.3.2. Carrera diplomática

Su exitosa labor diplomática tuvo como consecuencia su ascenso en la escala diplomática, asimismo fue ascendido por el Sultán Mohamed III al rango de Ministro (Visir) directamente tras su vuelta de España:

> بعدما رجع ابن عثمان من سفرته إلى اسبانبا وقد نجح في مأموريته نجاحا تاما عينه سيدي محمد بن عبد الله وزيرا، ولكن المؤرخين المغاربة لا يلقبونه بهذا اللقب ما عدا مولاي عبد الرحمان بن زيدان رحمه الله ويكتفون بلفظة كاتب. (المكناسي، 1965، ص. ص.ض)

> "Tras el regreso de ibn ᶜUthmān de España, y después de su exitosa misión en España, fue designado como Visir por Sīdī Mohamad Ibn Abdillāh. Sin embargo, los historiadores marroquíes rara vez lo mencionan con este título, con la excepción de Mulāy Abdurrahmān ben Zidān que Dios tenga en su misericordia, prefiriendo referirse a él simplemente como escribano". (Al-Miknāsī, 1965, pp. ṣ-ḍ). (Traducción propia)

Las habilidades y competencias diplomáticas del *talbe* llamaron la atención del monarca marroquí, quien le encargó otras dos misiones diplomáticas, una a Nápoles y Malta y otra a Turquía, Palestina y Las Tierras Santas del Islam.

Su labor diplomática siguió incluso después de la muerte del rey Mohamed III, ya que gozaba de la confianza de sus hijos que subieron al trono al morir su padre, a saber, Muley Yazīd, Muley Hichām y Muley Sulaymān. Pese a la tensión que reinaba en la relación entre nuestro autor y Muley Yazīd, el sucesor de Mohamed III contó con sus servicios como podemos deducir de la carta que envió el vicecónsul español en Tánger, José de Sotomayor, al ministro de Estado sobre la visita de un príncipe marroquí a la plaza de Ceuta:

> Señaladamente los personajes que manifesté a V.E., esto es, el *talbe* Sidi Ben Otomán, de quien se sirve el monarca marroquí para el despacho de sus negocios graves y estuvo de embajador en nuestra corte en el año 79 y se retiró en el de 80. (Arribas Palau, 1963, p. 36)

Por otro lado, parece que al-Miknāsī también ejercía una notable influencia en la política interna del Estado como se puede inferir de su participación en resolver asuntos internos de Marruecos por orden del sultán. Este último confiaba en su inteligencia y competencia, y lo envió a negociar con el Gobernador de la región de la ciudad de Safi, Abdurrahmān ibn Nacīr, para persuadir a este de que renunciara a su apoyo al hermano del rey Muley Hicham y reconociera a Muley Sulaymān como monarca legítimo. Esa fue la misión que llevó con mucho éxito, visto que dicho Caíd[29] aceptó de inmediato las sugerencias de ibn ᶜUthmān. En este sentido afirma el historiador Annāṣṣīrī:

> فلما وصله اعتذر بالمرض وأحضر القاضي والفقهاء وخلع سلطانه وكتب بيعته للسلطان سليمان وأدى طاعته توجه هشام لزاوية الشرادي فاستحرم بها. (الناصري، 1997، ص. 101)

> "Cuando llegó el Gobernador se excusó fingiendo estar enfermo. Acto seguido, llamó al juez y a los alfaquíes, renunció al sultán que hasta entonces había reconocido y formalizó su lealtad al sultán Muley Suliman y presentó obediencia, mientras Hicham manifestó su obediencia. Mientras tanto, Hicham, el sultán destronado, se retiró a la zawiya[30] donde encontró refugio". (Annāṣṣīrī, 1997, p. 101). (Traducción propia)

De una carta enviada por Al-Miknasī al Conde de Floridablanca (Al-Miknāsī, 1965) podemos deducir que el *talbe* llegó a ocupar un rango muy alto en la jerarquía del *Maxzān* (Corte Real y Cancillería) en la era del Sultán Muley Sulaymān, y podemos concluir diciendo que llegó a desempeñar las funciones equivalentes a las de un ministro de Asuntos Exteriores en nuestros días.

2.3.4. Las estancias y viajes del Embajador a España

Los trece kilómetros que cruzó el Embajador ibn ᶜUthmān desde tierras marroquíes hacia la otra orilla, hasta la ciudad de Cádiz, significaron para él un giro cultural que tuvo

[29] Es gobernador de un territorio determinado en Marruecos. En la jerarquía de la Administración. territorial marroquí es inferior al cargo de Bajá o Gobernador.

[30] Un santuario de cofradías musulmanas en Marruecos.

mucha influencia en su alma de *talbe*. Ibn ᶜUthmān empezó su viaje en octubre de 1779 y volvió a Marruecos en junio - julio de 1780, es decir, su viaje tuvo una duración de casi diez meses con más de nueve meses en tierras españolas.

Podemos afirmar, a través de los escritos y descripciones contenidas en el diario, que el primer contacto que tuvo Ibn ᶜUthmān con la cultura española llegó a constituir un choque cultural para él. Desde que pisó la tierra de Cádiz, el Embajador marroquí no dejó de anotar y describir primero la acogida de los españoles, tanto de los oficiales y los notables como del pueblo; las ciudades, monumentos y también los edificios, las costumbres y las tradiciones que le resultaron extrañas y ajenas, calificándolas a veces de comportamientos "de los antiguos paganos" y, finalmente, las huellas de los musulmanes que describió con mucha nostalgia y cariño.

Ibn ᶜUthmān mantuvo en su diario una actitud que podríamos calificar de ambivalente, ya que del mismo modo que intenta en su libro poner en evidencia las actitudes y el comportamiento de los infieles criticando su falta de moral y pudor, por otro lado, compartía de forma disimulada y discreta, la administración y el avance tanto industrial como técnico que conocía España en aquel entonces. Aunque valga decir que el desarrollo técnico o industrial no tiene por qué entrar en contradicción con la moralidad y la convicción religiosa.

El choque fue efectivamente ideológico y religioso cuando el diplomático marroquí mantuvo una conversación con un fraile español, cuestionando las creencias católicas y la Santísima Trinidad desde el enfoque del islam. Asimismo, dirigió duras críticas a los monjes que recogían limosnas y donaciones para la iglesia. Describió de forma neutra otros aspectos culturales como la música y las corridas de toros, incluso la descripción del ayuno de los cristianos, ya que intentó explicar esta forma de ayuno para que el lector árabe musulmán lo pudiese entender.

Pese a que el primer contacto con la cultura española constituyó un choque para Ibn ᶜUthmān, este intentó ser fiel a lo que implicaba el hecho de desempeñar y asumir su tarea como diplomático. Asimismo, el embajador marroquí, consciente de su rango oficial, intentó a lo largo de su viaje abstenerse de cualquier sentimiento positivo hacia la España oficial, pese a la admiración con la que describió varias instituciones de esta España. Al

mismo tiempo, tal vez llevado por la simpatía y el buen comportamiento de ciertas personas, llegó a manifestar su profunda simpatía hacia dicha gente, suplicando a Dios para que les guiase a la vida recta del islam.

Después de cumplir su misión en la primera embajada a España, el mismo diplomático marroquí volvió a pisar el suelo de Cádiz dos años más tarde. Esta vez su paso por las tierras españolas fue más corto, ya que su destino era el reino de Nápoles para concluir otro tratado de paz y amistad y liberar a unos cuantos cautivos. Su segunda estancia en Cádiz duró desde el 20 de febrero de 1782 hasta el 20 de marzo de 1782, y queda relatada en su segundo libro del mismo género de *riḥla*, titulado *Al-badr as-sāfir (La luna llena)*, publicado en 2012 por el recién fallecido historiador Abdelhadi Tazi.

En su segunda estancia el *talbe* ya había entendido un poco más la cultura española y esta vez describió más detenidamente el teatro de Cádiz y la escena organizada en su honor. Ibn ᶜUthmān confesó en su segundo diario *Al-badr as-sāfir* que no pudo describir bien la ciudad de Cádiz en su primera visita ya que su estancia en la ciudad fue muy corta. Arribas Palau (1961) alude en su libro *Cartas marroquíes* a una tercera estancia en España diez años más tarde, pero no hemos podido localizar ningún libro que hable de esta estancia con más detalles.

2.3.5. Coyuntura histórica del viaje del Embajador

Las relaciones hispano- marroquíes conocen un continuo vaivén durante el reinado de Mohamed III. Varias han sido las embajadas que este monarca mandó a España desde su subida al trono en 1757 tras la muerte de su padre. Una de ellas es la inmediatamente anterior a la embajada de nuestro diplomático Mohamed ibn ᶜUthmān al-Miknāsī, conocida como la embajada de Al-Ghazzāl, que había sido coronada con el Tratado de 1766, cuyos términos parece que habían sido objeto de una mala traducción o interpretación por las dos partes, cosa que se había manifestado durante el conflicto de Melilla.

Al subir al trono, este sultán había iniciado una política fundamentada en la recuperación de las ciudades costeras ocupadas en aquel entonces por uno de los dos

países ibéricos, Portugal y España, siguiendo así los pasos de su abuelo, el segundo monarca alauí Mulay Ismail. Asimismo, Sidi Mohamed Ben Abdillah no escatimó ningún esfuerzo en asediar y arrebatar la ciudad de Mazagán de las manos de los portugueses en 1768. Dicha ciudad fue totalmente destruida durante la batalla de su recuperación que fue una contienda muy dura y sangrienta.

Cabe recordar que el nombre que tomó esta ciudad después de su recuperación *Al-ŷadīda*[31], es decir, la Ciudad Nueva en lengua árabe, hace recordar que ha sido totalmente reconstruida como si fuese una nueva ciudad, debido a su destrucción durante la batalla de su liberación. En este sentido, el monarca marroquí, consciente de las diferencias a nivel militar que existían entre las dos potencias ibéricas, España y Portugal, y considerando que las fuerzas armadas españolas eran mucho más numerosas y mejor equipadas, optó por una estrategia algo diferente a la que había seguido en la liberación de Mazagán.

Después de la costosa batalla de Mazagán y aferrándose a su meta de liberar todas las ciudades costeras marroquíes, el sultán Sidi Mohamed Ben Abdillah había optado por una política de apertura hacia los países europeos, especialmente en materia de armamento, aprovechando así el superávit comercial a favor de Marruecos para cubrir los gastos de la campaña de armamento del ejército marroquí.

El monarca hizo que los *ulemas*[32] de Fez dictaran una *fetua*[33] para liberar el comercio con los países europeos, y orientó el país hacia una política comercial excepcional con España, sobre todo en materia de productos agrícolas (Correspondencia de ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, 1770). El mismo rey efectuó varias visitas en forma de expediciones de exploración a las fortificaciones de la ciudad de Melilla en 1759, 1765 y 1766 (Folio 267, Archivo General de Simancas, Guerra Moderna) y, en la última, justo antes del asedio, dialogó con el gobernador de Melilla sin suscitar dudas sobre sus intenciones (correspondencia del gobernador de Melilla el 8 de noviembre de 1770 AHN4311). Cabe señalar que el monarca había ocultado sus intenciones y nadie, salvo unos cuantos

[31] Al-ŷadīda es una ciudad al sur de Rabat. En árabe significa "la nueva" en general. En este contexto "la ciudad nueva" porque había sido destruida totalmente y reconstruida.

[32] *Ulema* es un sabio y erudito de las leyes del islam.

[33] Una fetua es un pronunciamiento de los *ulemas* y *alfaquíes* según las leyes del islam.

hombres de confianza, sabía el destino de esta campaña militar que ni siquiera se había señalado en la parte de declaración de guerra que envió el sultán a Carlos III rey de España tres meses antes del comienzo del cerco.

Las maniobras del monarca marroquí tuvieron éxito visto ya que nadie en el gobierno español sospechaba de las intenciones marroquíes de dirigirse a Melilla. El 9 de diciembre de 1774 aparecieron las tropas marroquíes ante las murallas de la ciudad de Melilla. El asedio duró unos cien días, hasta el 19 de marzo de 1775. Aḍḍuᶜayyif a-rribāṭī (1986) en sus crónicas describe lo sucedido:

> وفي الخامس من شوال عام ثمانية وثمانين ومائة وألف نزل السلطان نصره الله على مليلية، وحاصرها وكتب لأهل سلا والرباط يبعثون له البحرية والطبجية والبونبية والرياس فخرجوا بقصد أن يسبقوه لمليلية فأدركهم عيد الفطر بتازة فعيدوا بها مع ولد السلطان مولاي عبد الرحمان، وبعد العيد قدموا على السلطان بالمهاريز والأنفاض وحاصرها نحو الثلاثة أشهر ثم وقع الصلح بينه وبينهم . وكان غشه في أخذها عامل القلعية وبعض نهوضه عنها قتله لما تبين الغش. (الضعيف الرباطي، 1986، ص. 178)

> "El quinto día del mes de š*uwwāl*[34] del año mil ciento ochenta y ocho (de la hégira), el sultán, que Dios lo guarde, llegó a Melilla y la puso bajo asedio. Acto seguido, envió comunicaciones a los habitantes de Salé y Rabat solicitando el envío de naves de guerra, cañoneros, morteros, bombarderos y arráeces. Todos se apresuraron con el propósito de llegar antes que él, pero se detuvieron para celebrar la fiesta de *al-fitra* en la ciudad de Taza, donde compartieron festividades con el hijo del sultán Muley Abdurrahm*ā*n. Después de la festividad, se unieron al sultán con sus morteros y cañones, y juntos sitiaron la ciudad durante tres meses, hasta que finalmente se llegó a una tregua. Durante esta operación, el gobernador de las tribus de *Qalᶜiyya*[35], engañó al sultán y, tras levantar el cerco, fue ejecutado por traición una vez que su perfidia fue descubierta. (Aḍḍuᶜayyif a-rribāṭī, 1986, p.178). (Traducción propia)

El cronista rabatí ha señalado que la causa del fracaso del cerco de Melilla fue la traición del gobernador de las tribus de *Qalᶜiyya* quien fue ejecutado justo después del

[34] El décimo mes del calendario árabe.

[35] *Qalᶜiyya:* Una de las tribus marroquíes que habitan en la región del Rif.

levantamiento del sitio. Pero debemos señalar que el asedio de dicha ciudad tuvo lugar unos ocho años después del famoso Tratado Hispano-Marroquí de Amistad y Comercio, concluido en 1767 por el embajador y visir marroquí El-Ghazzāl Al- andalusī al-mālikī.

Nuestro embajador ibn ᶜUthmān en el libro traducido narra su propia versión de los hechos:

> وكان هذا الطاغية جعل الصلح والمهادنة مع سيدنا ومولانا أمير المؤمنين قبل هذا بنحو الأربع عشرة سنة .ثم إن مولانا من كثرة رغبته في الجهاد والذب عن العباد والبلاد ظهر له أن يربط على قلعة مليلية أعادها الله دار إسلام فكتب إلى الطاغية، وأعلمه أيده الله أنه متوجه إليه ليأخذ أهبته وليلا يدعي غدرا أو نقضا للعهد .وبقي بعد الإنذار نحو الثلاثة أشهر وخيم على قلعة مليلية أعادها الله دار إسلام في أوائل شوال من سنة ثمانية ثمانين ومائة وألف وحميت الحرب وطال الحصارنحو الأربعة أشهروضيق بالمحصورين تضييقا كثيرا وهدم القلعة عن آخرها ولم يبق فيها إلا الأبراج والأسوار والمقاتلة، أما النساء والصبيان فقد حملتهم مراكب العدو إلى مالقة .ثم إن عظيم الروم كتب إلى سيدنا ومولانا يذكر أنه كان معه على الصلح والمهادنة وأنه مشروط في عقد الصلح ان أراد أحد الفريقين نقض الصلح تجعل ستة أشهر بعد الإعلام ليتهيأ الفريقان وجعل الطاغية يتظلم ويشتكي، فبلغت كتبه سيدنا ومولانا أمير المؤمنين، فقال لهم لم أنقض لكم عهدا، وقد أنذرناكم وأعلمناكم فتوجهنا إليكم وهذه المدة التي ادعيتم أنها مشترطة في الصلح ليست على بالنا فلما ادعيتم هذه الدعوى نرحل عنكم حتى توجهوا إلينا عقدة الصلح ننظرها ونحن أوالى من وفي بالعهد .ومن الغد رحل سيدنا ومولانا أيده الله حتى ينظر في أمرهم وبسبب ذلك حصلت بين سيدنا ومولانا أيده الله وبين هذا الجنس وحشة. (المكناسي، 1965، ص. 141-142)

"Este tirano había firmado, unos catorce años antes, un acuerdo de Paz y Tregua con nuestro señor y amo Emir de los Creyentes. Pero nuestro amo, por tanto anhelo que tiene en la *yihad* y por defender a los individuos y la tierra, había decidido asediar la fortaleza de Melilla ¡que Dios la devuelva a la parte del Islam!; para ello había escrito al tirano avisándole, ¡Que Dios le apoye!, que iba a romper la tregua para que ése tomase sus preparaciones y para evitar que simulase que este ataque fuese una violación del pacto. Esperaba tres meses después del aviso y atacó la fortaleza de Melilla ¡Dios la devuelva a la tierra del Islam! A primeros del mes de *šuwwāl* del año mil ciento y ochenta y ocho se incrementó la contienda y se alargó el asedio casi unos cuatro meses, de modo que los asediados fueron aislados totalmente, la fortaleza destruida completamente, sólo quedaban las torres, las murallas y los combatientes, mientras que las mujeres y los niños fueron llevados en los barcos del enemigo a Málaga.

> Después, el rey de los rumíes escribió a nuestro señor y amo recordándole que habían firmado un Tratado de Paz y Tregua, estipulando en una de sus condiciones que si una de las dos partes quería romperla debía advertir a la segunda seis meses antes de hacerlo para que ambas partes se preparen. De este modo comenzó el tirano a quejarse y a alegar que esto es injusto. Cuando llegaron sus escritos a nuestro señor y amo Emir de los Creyentes les dijo en aquel momento: "Yo no he violado ningún pacto con vos, y os hemos advertido y avisado, luego hemos atacado y, sobre este período alegáis que es una de las condiciones de la tregua, no estamos al tanto de ella, pero como la habéis alegado, os dejaremos hasta que nos enviéis el texto del Tratado de la Tregua para que la estudiemos, ya que somos más dignos para asumir nuestros pactos".
>
> Al día siguiente nuestro señor y amo regresó a la urbe de Mequínez para contemplar este asunto y, por ello, se produjo este alejamiento entre nuestro señor y amo y esta nación." (Al-Miknāsī, 1965, pp. 141-142). (Traducción propia)

Feria García (2005), estudiando este mismo problema, confirma en general la versión narrada por ibn ᶜUthmān:

> Es bien sabido que el sultán Sīdī Mohamed puso cerco a Melilla bajo su dirección personal el 9 de diciembre de 1774, situación que se mantuvo hasta el día 19 de marzo de 1777. El cerco terrible redujo a ruinas la mayor parte de la plaza. Sidi Mohamad, pese a todo, mantuvo desde el primer momento que un ataque a Melilla no implicaba quebrantar el Tratado de 1767, puesto que en su artículo primero establecía taxativamente que la paz comprometida lo era sólo por mar, y no por tierra, (…), así pues, para documentar sus pretensiones, los marroquíes se vieron obligados a solicitar al gobierno español copia del Tratado en cuestión, y darle razón al español, levantando el cerco. (p. 18)

Tanto ibn ᶜUthmān como Feria coinciden, con cierta matización, en que el fracaso del intento marroquí se atribuye a una mala interpretación de uno de sus artículos. Historiadores marroquíes como Annāṣirī y Al- assiyānī (este último era contemporáneo de ibn ᶜuthman) han señalado que este accidente fue el motivo de la desgracia que sufrió el visir al-Gazzāl, que fue enviado como jefe de la embajada anterior a la de Ibn ᶜUthman,

pagando la factura de este fracaso ya que las autoridades marroquíes le echaron la culpa por no ser prudente en la redacción del Tratado de 1767.

No cabe la menor duda de que en las tres embajadas documentadas que presidió ibn ᶜUthmān, el tema de los cautivos, prisioneros y esclavos musulmanes ocupaba un lugar importante. Así pues, el tema de los esclavos musulmanes en manos de los "infieles" o "el enemigo" aparece, al menos, como el motivo esencial de la embajada relatada en el diario del *talbe "*Ben Otomán" que hemos traducido al castellano y queda adjunto como apéndice a la presente investigación.

Muchas son las ocasiones en las que el diplomático marroquí exalta los méritos del monarca marroquí revelando su preocupación por la situación en la que vivieron los cautivos marroquíes y musulmanes en los países europeos, particularmente en España. El sultán *sidi* Mohamed ben Abdillah, o Mohamed III, en su calidad de Emir de los Creyentes, no hizo en este marco ninguna distinción entre todos "los fieles" musulmanes, que sean marroquíes o de cualquier otro país árabe o musulmán. Estas son las conclusiones que pudimos deducir del diario del embajador marroquí al-Miknasī y de los dos diarios escritos posteriormente:

> وكان ممن اختصه الله تعالى بالشفقة على عباده، والسعي في الصلاح في أرضه وبلاده، والبحث عن أسارى المسلمين، الذين بأيدي الكافرين، وقد كان عند النصارى الاصبنيول قبل هذا من أسارى المسلمين عدد كثير، وجمهور غفير، وكلهم من البلاد المشرقية مثل طرابلس وتونس والجزائر وعمالاتها، فسرح الله تعالى جلهم على يده الكريمة لكرامتها عند الله وجلالتها، وكنت ممن تفضل الله عليه بالانتظام في سلك خدمته، وبالاستظلال في ظل سعادته، فبعثني أدام الله أيامه، ونصر أعلامه، للبلاد الاصبنيولية وإلى عظيمها، وأصحبني أدام الله سعادته، وأهلك عدوه وكبته، عشرة آلاف مثقال من سكته، ليأخذ كل أسير حظه من صلته، خلد الله تعالى هذه الحسنة في صحائف أعماله وبلغه من فضله نتيجة آماله، ولآتيه بما تيسر لنا من أسارى المسلمين (المكناسي، 1965، ص.6)

> "Fue (el sultán) de los que el Altísimo había inspirado una compasión para con los individuos, luchar para el Bien en su Tierra, y buscar rescatar los cautivos musulmanes detenidos por los infieles. Los españoles tenían muchos cautivos musulmanes, todos ellos de los países del este como Trípoli, Túnez, Argelia y sus provincias, que consiguió, gracias a Dios, liberar con sus propias manos bendecidas por Dios. Yo era uno de los que formaban parte de sus servidores, y

fueron afortunados por estar bajo la sombra de su feliz amparo, así que me mandó ¡Dios haga que permanezcan sus días y que triunfen sus banderas! a las tierras españolas ante el rey de España, y me confió ¡que Dios perdure su Felicidad y que destruya su enemigo! diez mil mizcales de su ceca, para repartirlos entre los cautivos, ¡Que Dios inscriba esta bondad en sus libros y haga que alcance de los favores divinos lo que desee!, y para que le traiga lo que pueda rescatar de los cautivos musulmanes". (Al-Miknāsī, 1965, p. 6). (Traducción propia)

Tazī (1988) en su obra menciona una carta que envió Sidi Mohamed III a los monarcas de Europa en 1777, en la que lanzó un llamamiento para liberar a los cautivos y abolir la esclavitud de forma general. Hay que subrayar que, antes de mandar embajadas especialmente para rescatar cautivos, este monarca liberó a todos los cautivos europeos.

2.3.6. La redacción del relato de viaje

El relajo de viaje titulado *El elixir en la redención del cautivo* fue escrito por el *talbe* al-Miknāsī probablemente como un informe que debió presentar sobre su misión a un superior en la jerarquía institucional *del-Maxzan,* a un Emir (príncipe) tal vez, o incluso al propio Sultán Sīdī Mohamad III. Con los datos que tenemos en este momento no se puede concluir si al-Miknāsī redactó esta *riḥla* como informe que debía presentar, o sólo por mera imitación de los anteriores embajadores que habían sido enviados a España como al-Gassānī y al-Gazzāl.

Tazī (1988), destacado historiador marroquí, señaló que el embajador llevaba consigo la tarea de documentar su travesía por expreso pedido del sultán de Marruecos, quien lo había designado para liderar esta crucial misión diplomática. En este contexto, afirmó:

وقد طلب العاهل إلى محمد بن عثمان أن يقوم بتقييد أيامه بإسبانيا، فكان كتابه الجميل القيم " الاكسير في فكاك الأسير "الذي قدم فيه معلومات اضافية عن مشاهداته في إسبانيا...
وقد أسفرت المفاوضات عن عقد الاتفاقية المغربية الإسبانية بتاريخ 26 جمادى الأولى 1194 الموافق 30 مايو 1780. (التازي، 1988، ص. 120)

"El monarca marroquí había encomendado a Mohamed ibn ᶜUthmān la tarea de

documentar su estancia en España, lo que dio como fruto su libro *El elixir en la redención de los cautivos*. En esta obra proporcionó una detallada narración de sus experiencias en el país.

Las negociaciones alcanzaron su fin con la firma de un tratado hispano-marroquí el 26 de *ŷumāda* I[36] de 1194, equivalente al 30 de mayo de 1780". (Tazī, 1988, p. 120). (Traducción propia)

A nuestro modo de ver, según se afirma en este párrafo de la Enciclopedia del historiador marroquí Tāzī, el texto de la *riḥla* fue escrito por orden del monarca (sultán) quien había ordenado a su Embajador apuntar y escribir todo lo que viera en la otra orilla del Mediterráneo.

Hemos rastreado las referencias en las que el historiador fundamenta su afirmación, pero hemos constatado que estas fuentes no están incluidas en su libro. Por consiguiente, decidimos entrevistar en persona al mencionado historiador y cronista marroquí en varias ocasiones[37], quien nos confirmó oralmente la información, especificando que la obtuvo de la segunda *riḥla* de ibn ᶜUthmān, precisamente de su visita a Malta y Nápoles que tuvo lugar dos años más tarde. El historiador Tāzī nos entregó una copia del libro de dicha *riḥla* publicada y editada por él mismo en el año 2012.

Al paginar el texto titulado *Al- badr as-sāfir* (2012) que se traduce al español como *La luna llena viajera sobre la redención de cautivos*, nos detenemos ante la siguiente aserción de Ibn ᶜUthmān:

ورأيت أن أقيد ما أبصرته في سفري، وأنا بذلك غير حري لقصوري عن الإدراك، وترادف الشواغل والمشاق العظام على قلب ضعيف، تارة بالقسم على مقتضى أغراضها، وتارة بالاشتراك .وهبني لاستكملت للتأليف الشروط، والحال بالفراغ مقبوط، وكل كلب بنواحه مشوش ومربوط، ولو لم يكن إلا الإقدام على أناس مختلفي الألسن والألوان والأجناس، ما فيهم إلا ذو مكر وعدوان وعدم المعوان، لكان

[36] El quinto mes del calendario árabe.

[37] Fui la última persona en visitarlo con frecuencia, al menos tres o cuatro veces por mes, hasta su fallecimiento en 2015, a la edad de 95 años. Durante nuestras conversaciones sobre *El elixir en la redención del cautivo* me obsequió una copia del libro con una dedicatoria escrita de su puño y letra, fechada el 08 de mayo de 2012.

قي ذلك ما يذهل الأديب عن و أدبه، وكان في قبقبه ما يشغله عن ذبذبه، فكيف والبضاعة مزجاة .والنفس من كثرة ما تقاسي من ركوب البحر الذي لم يتقدم لنا به عهد، والانسان فيه سليب القدرة والاختيار، ملقى فيه كالصبي في مهد، لا تتشوف إلا إلى رحمة الله المرتجاة، والسلامة والنجاة، مع مرافقة حسود كؤود لم تكن في جب ولا نسب عراقة، ولا له بأسباب الحياء والحشمة أدنى علاقة ... ولو لم يكن إلا هذا الفصل الأخير مجردا عن التكاليف، لكان أقوى سبب في عدم التهيئة والتأليف. (المكناسي، 2012، ص.30)

Opté por registrar mis vivencias durante el viaje, a pesar de mi imperfecta memoria y el peso de las preocupaciones y responsabilidades que abruman mi débil espíritu, ya sea por necesidades apremiantes o distracciones inevitables. Aunque cumplo con el deber de escribir, la añoranza perturba mi ánimo y los ladridos de un perro atado distraen mi atención. Si solo tuviera que lidiar con el desafío de interactuar con personas de diversas lenguas, colores y nacionalidades, todos ellos envueltos en astucia, hostilidad y escasa cooperación, eso bastaría para que el erudito olvidara su conocimiento, pues lo que está ante sus ojos puede eclipsar lo que reside en su mente.

Tengo la sensación de enfrentarme a una sobreabundancia de mercancía, mientras sufro por zarpar en el mar, donde la voluntad y la fortaleza de uno se desvanecen, en un entorno al que no estoy habituado, agitado como un niño en su cuna. Solo podemos implorar la misericordia divina y nuestra propia salvación, en compañía de un envidioso astuto, sin linaje noble ni respeto por la decencia. Si no fuera por este último motivo, sin mencionar las demás responsabilidades, sería motivo suficiente para abstenerme de escribir". (Al-Miknāsī, 2012, p. 60). (Traducción propia)

Las anteriores elucubraciones demuestran la condición humana de debilidad y desamparo al que se enfrenta un hombre viajero, extranjero, en tierras que no corresponden con las de su origen, que va a enfrentarse a lo nuevo, diferente, extraño y, desde luego, frente a las pasiones de los adversarios. Su debilidad se minimiza cuando con su clamor la misericordia de Dios se hace realidad en su alma.

En el mismo sentido desemboca la siguiente afirmación de Ibn ᶜUthmān en el prólogo de la *riḥla* objeto de nuestro estudio:

فتوجهت راجيا من الله تعالى ان يكون لنا خير معين وإنه ولي ذلك، والمانح لما هنالك وسميته الإكسير في فكاك الأسير، وقد رأيت أن أقيد ما أبصرته في وجهتي وأوبتي، من المدائن والحواضر، والقرى والمداشر، وإن لم أكن من أهل هذا الميدان، ولا ممن له فيه جولان، لاكنني رسمته لمن هو مثلي بالقصور معترفا ولم يكن مستنكفا، مستمدا من الله تعالى التوفيق، إلى سواء الطريق. (المكناسي، 1965، ص. 6)

" Me dirigí, suplicando que el Altísimo fuese mi mejor ayuda, Él es digno de ello y lo puede otorgar, y he titulado mi libro *El elixir en la redención del cautivo*, ya que decidí anotar todo lo que vi tanto en mi viaje de ida como de vuelta, todas las ciudades y urbes, pueblos y poblachos, aunque no sea experto en este ámbito, ni siquiera tengo experiencia en él, pero mi libro está dirigido a gente que reconoce su escasa experiencia y no a los pretenciosos, inspirándome en Dios para la buena elección hacia el buen camino". (Al-Miknāsī, 1965, p. 6) (Traducción propia).

En consecuencia, de estos dos párrafos deducimos que el texto de *Al-iksīr* es una decisión suya, a pesar de las circunstancias que rodeaban esta producción literaria. Cabe mencionar que el texto de la segunda misión diplomática de al-Miknasī es un texto digno de ser estudiado, y que ya ha suscitado el interés de varios académicos españoles, visto que su primera parte trata de la vuelta del mismo Embajador a Cádiz, la ciudad que había mencionado en su primer viaje, pero esta vez la misma ciudad fue descrita con más conciencia y objetividad, tal vez porque ha dejado ya de ser este Otro exótico o lejano.

Hay que subrayar aquí que las tres Embajadas o viajes de ibn ᶜUthmān han sido estudiadas por varios académicos marroquíes y que actualmente van suscitando mucho interés, sobre todo las tres primeras Embajadas. El Dr. Boukabout de la Facultad de Filología de Fez comentó y publicó en 2003 el texto del tercer viaje (Boukabout, 2003) de Ibn ᶜUthmān *Riḥlatu Al-Miknāsī: iḥrās al-muᶜlā wa al-raqīb fī ḥayi bayti Allāhi al-ḥarām wa siyārat al-quds al- šarīf wa al-jalīl wa al-tabarruk biqabri al-ḥabīb* [La preservación de la nobleza y la vigilancia en la peregrinación a la Casa Sagrada de Dios, la visita a la Noble y Gloriosa Jerusalén, Heberón y la bendición en la tumba del Profeta]. Por su parte, la profesora Malika Ezzahidi (1995) de la Facultad de Filología comentó y editó la primera parte del texto de la segunda Embajada de al-Miknāsī titulado: *al-Badr al-sāfir li-hidāyat al-musāfir ilā fikāk al-asārā min yad al-caduw al-kāfir* [La luna llena

viajera sobre la redención de cautivos de manos del enemigo infiel] en la tesina de Estudios Universitarios Avanzados leída en la Facultad de Rabat en 1995. Posteriormente, Ezzahidi (2013) publicó un artículo sobre esta Embajada con el título *Le rachat des captifs musulmans à Malte en 1782, d'après le récit de voyage d'Ibn Uthmân Al-Meknassî* que se puede traducir al español como *La redención de los cautivos musulmanes en Malta en 1782*, según el relato de viaje de Ibn ᶜUthman Al-Meknassi.

El 7 de mayo de 2015, la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Tetuán organizó un seminario dedicado a las tres *riḥlas* de este diplomático marroquí, titulado *Las riḥlas de ibn Uthman al-Miknasi: El Texto y la Visión,* con la participación de los dos profesores ya citados Dr. Boukaboute y Dra. Ezzahidi.

El manuscrito de la *riḥla El elixir en la redención del cautivo* de Ibn ᶜUthmān se conserva en tres ejemplares conocidos: uno en el archivo Khizānat Ḥassaniyya[38], otro en la Biblioteca Nacional de Marruecos (Ms 2326) y un tercer manuscrito en la biblioteca de la zāwiya al-Nāṣiriyya en Tamgrut, ubicada en el sureste de Marruecos (Ms Habūs 124).

El manuscrito en el que nos hemos basado para nuestra traducción ha sido localizado en la biblioteca nacional de Rabat. Se encuentra en un estado bastante bien conservado y se trata de un manuscrito consignado bajo la signatura número 2542-9, cuyo copista no se menciona en la copia que hemos consultado. Tampoco figura la fecha en la que fue copiado. Es la versión más completa hasta el momento de la obra estudiada y se compone de 100 páginas de 14 x 19 cm, conteniendo 20 líneas cada una. Está escrito con una caligrafía típicamente marroquí denominada *maghribī muyawhar* que significa "marroquí enjoyada", un tipo de la caligrafía árabe-marroquí con sus peculiaridades que se caracteriza por sus adornos y detalles finos, así como por la belleza y precisión en la formación de las letras, siendo comúnmente utilizada en textos religiosos y considerada una forma de arte tradicional en Marruecos y que, por supuesto, es una extensión de la caligrafía árabe que se practicaba en Al-Andalus.

El manuscrito es bastante legible, es decir, no presenta demasiadas dificultades a la

[38] Khizānat Ḥassaniyya es el archivo real ubicado en el Palacio Real de Rabat.

hora de interpretar su grafía y, tal vez, fue escrito por la mano del mismísimo ibn ᶜUthmān, ya que no existe ninguna nota ni observación que nos pueda informar de quién fue su copista, si es que fue copiado. Se encuentra en buen estado de conservación, salvo unos cuantos desperfectos físicos en unas páginas como arrugas, y perforaciones del papel, mientras que otras cuantas han sufrido biodegradaciones causada por insectos, moho, y hongos. En su primera página hay una nota de un dueño anterior que reza como sigue: "... Su dueño Abderrahmán ben Yusef Assusí". Nuestras indagaciones sobre esta persona han resultado infructuosas a pesar de nuestro esfuerzo y persistencia.

Como afirmamos en el Trabajo de Grado de Salamanca (2009), el manuscrito lo sacó a la luz una figura literaria marroquí contemporánea muy destacada, Ahmed al-Fāsī, antiguo rector de la Universidad de Rabat, quien hizo la primera y única edición del manuscrito en 1965.

En el prólogo de la edición, al-Fāsī destacó que Ahmed Al-Miknasí, conservador de la Biblioteca de Tetuán, se encontraba inmerso en la tarea de traducir al español la obra de nuestro autor. Lamentablemente, esta ambiciosa empresa nunca llegó a materializarse ya que el propio conservador, Ahmed Al-Miknasí, falleció al año siguiente de la publicación, en el año 1365 de la hégira que corresponde a 1966. De este modo se deduce que la traducción nunca llegó a concretarse.

Debemos señalar que hemos localizado una traducción parcial de aproximadamente quince páginas, que abarca desde la página 153 hasta la 168, incluida en la obra colectiva editada por Torres-Fontes Suárez (1996), titulada *Viajeros de extranjeros por el reino de Murcia*, en el tomo III, páginas 515-530. Además, se han encontrado algunas traducciones de fragmentos realizadas por Arribas Palau (2007) y Paradela Alonso (2005).

Utilizaremos esta edición como punto de referencia para los ejemplos que presentaremos con el objetivo de aclarar cualquier duda que pueda surgir y para proporcionar ejemplos ilustrativos. No obstante, es importante señalar que la traducción de la obra se ha realizado a partir de la versión editada en 1965. Para garantizar la precisión y fidelidad del texto, hemos comparado esta edición con el manuscrito original del cual disponemos, cuya copia se incluye como apéndice. Este enfoque nos permite asegurar la coherencia y exactitud de la traducción, así como ofrecer una visión completa

y auténtica del contenido del texto original.

2.4. Contexto lingüístico de la obra

Consideramos fundamental situar la obra de desde una perspectiva lingüística. A continuación, establecemos un marco teórico lingüístico para la obra con el fin de comprender mejor el estilo de su autor en relación con la situación lingüística y la evolución de la lengua árabe en Marruecos.

2.4.1. La situación lingüística de Marruecos en los siglos XVIII y XIX

Marruecos, situado en el noreste de África, ha sido históricamente un crisol de culturas y lenguas debido a su ubicación estratégica en la intersección de África, Europa y el mundo árabe. Durante los siglos XVIII y XIX, la influencia del islam en Marruecos es fundamental para comprender su contexto cultural y lingüístico. El árabe clásico, como lengua sagrada del islam, ha desempeñado un papel central en la vida intelectual y religiosa del país. Sin embargo, junto con el árabe clásico, varias lenguas bereberes también se hablaron ampliamente en diferentes regiones de Marruecos. Estas lenguas indígenas, con sus diversas variantes, han sido parte integral de la identidad cultural de muchas comunidades marroquíes.

La situación lingüística en Marruecos durante los siglos XVIII y XIX ha sido objeto de escasa investigación empírica. No obstante, a través de la exploración de fuentes históricas y testimonios contemporáneos, se puede obtener una comprensión más clara de esta época crucial en la historia lingüística del país, pero también se pueden encontrar algunas referencias en obras históricas, crónicas de viajes y documentos administrativos de la época. Por ejemplo, las crónicas de viajeros europeos que visitaron Marruecos durante este período proporcionan valiosas informaciones sobre las lenguas habladas y las prácticas lingüísticas en diferentes regiones del país.

2.4.1.1. Testimonios de la situación lingüística en Marruecos

A diferencia de Egipto y Siria que eran países bajo la soberanía otomana y, por tanto, bajo la influencia de la cultura y lengua turca, Marruecos durante el siglo XVIII era

un país de soberanía que mantenía desde siempre relaciones de todo tipo con el continente europeo y, por supuesto, con la civilización occidental.

Sumamente escasas resultan las fuentes que tratan el tema de la situación lingüística que vivía Marruecos durante los siglos precedentes al siglo XIX cuando se despertó un interés colonial por parte de los países europeos hacia Marruecos; pero la obra de un cautivo francés en Marruecos reveló un dato muy pertinente en este sentido. Se trata de Germain Moüette[39], que había caído en manos de los corsarios de Rabat en 1670 y pasó más de una década como cautivo en Marruecos hasta que fue liberado en 1681. Moüette dejó un libro en el que narró su cautiverio titulado *Relation de la captivité du Sr. Mouette dans les royaumes de Fez et de Maroc, où il a demeuré pendant onze ans*, publicado en Paris eln 1683, y que fue traducido al árabe por los profesores Hajji M. y Lakhdar M. con el título de *La riḥla del cautivo Mouette* (1990).

El dato que nos importa del texto de Moüette se refiere a la pluralidad lingüística de Marruecos, afirmando en su libro que se hablaba tanto español como árabe, y que ambas lenguas fueron los idiomas oficiales del país. Moüette, cautivado y vendido en Rabat, narró que en esta ciudad se hablaba español incluso en las casas y para comunicar y conversar entre los miembros de la misma familia. Subrayamos este dato porque nos parece relevante ya que se refiere en primer lugar a la situación lingüística de Marruecos, y en segundo lugar a la presencia de vestigios de la lengua española en el dialectal marroquí. Es pertinente señalar que González Vázquez (2014) analizó la situación lingüística de Marruecos en ese periodo histórico a través del estudio de la obra de Mouette, destacando tanto la complejidad del panorama lingüístico marroquí como los fenómenos de diglosia presentes en la época.

La situación lingüística de Marruecos atrajo la atención de otro español que dejó una marca indeleble en la historia de las relaciones entre España y el mundo árabe, y que fue casi contemporáneo de Ibn ʿUthmān, a saber, se trata de Domingo Badía y Leblich[40],

[39] Germain Moüette, escritor francés (1651-1721), famoso por su obra autobiográfica "*Relato de la cautividad del Sr. Mouette en los reinos de Fez y Marruecos, donde permaneció durante once años*", publicada en 1683. En esta obra relata su experiencia como prisionero en Marruecos después de ser capturado por los corsarios de Sale.

[40] Domingo Badía y Leblich (1767-1818), un explorador y diplomático español del siglo XIX, conocido también como Ali Bey el Abbassí.

cuyo informe de viaje fue publicado primero en francés en 1814 y traducido al español en 1836, ofreciendo una perspectiva interesante sobre la situación de la época. Este informe es la obra de un célebre viajero que exploró Marruecos y otros países árabes durante los primeros años del siglo XIX, específicamente entre 1803 y 1807, es decir, dos décadas después de la *riḥla* del embajador marroquí en España.

La variante marroquí de la lengua árabe llamó la atención de Badía y Leblich (1836) quién afirma que:

> El idioma se halla en un punto extremo de degradación. Carecen de imprenta, y la gran imperfección de su escritura proviene de que confunden frecuentemente las letras, puntos, y acentos, (…), de manera que a veces los mismos naturales no se entienden entre sí. (p. 244)

La situación lingüística de Marruecos resultó compleja para Badía y Leblich, quien insinuó la necesidad de contratar un intérprete, pese a su conocimiento de la lengua árabe clásica, afirmando en este sentido que "al llegar a este país el célebre orientalista cristiano Golio no entendía una palabra siquiera del árabe, siéndole preciso llevar siempre el intérprete" (Badía y Leblich, 1836, p. 244).

La persona a la cual alude Badía y Leblich es Jacobo Golio[41] quien emprendió un viaje por Marruecos en 1622. A la misma historia de este diplomático holandés había aludido Bacas Merino (1807) afirmando que:

> A este propósito, referiré el ejemplo del célebre Jacobo Golio, que habiendo pasado a Marruecos con un embajador de su nación y no pudiendo entender a aquellas gentes, sin embargo de su profundo estudio de este idioma, tenía que valerse de un intérprete con pasmo y admiración de los mismos que le veían escribirle como el mejor Talbe de ellos. (p. X)

Badía y Leblich (1836), reveló otro dato importante sobre esta situación cuando

[41] Jacobo Golio (1596-1667) fue un erudito holandés y catedrático de lenguas orientales en la Universidad de Leiden. Interesado en la lengua árabe, publicó *Lexicon Arabico-Latinum* en 1653. Realizó un viaje a Marruecos en el año 1622.

habló de la coexistencia de varios dialectos bereberes que vivían en situación de diglosia o bilingüismo prediciendo la desaparición de estas lenguas o dialectos debido a su pésima situación:

> Conócese en las montañas muchos dialectos de lengua *beréber*: todos pobres en extremo, forman jergas mezcladas con el árabe, de modo que se puede pronosticar que dentro de pocos siglos habrá enteramente desaparecido la lengua *brebe*, para escribir en este idioma se valen de los caracteres y ortografía árabe. (p. 244)

En sus afirmaciones, el viajero español Badía y Leblich (1836) señala que los bereberes "hablan en árabe tan bien", lo que nos permite deducir que la situación lingüística en Marruecos durante la época de Ibn ᶜUthmān no difería mucho de la realidad lingüística de finales del siglo XIX y principios del XX. Esta observación sugiere una continuidad en el uso y dominio del árabe por parte de la población bereber, lo que refuerza la idea de una larga coexistencia entre las lenguas árabe y bereber en el contexto marroquí.

2.4.1.2. Estudios empíricos sobre la situación lingüística de Marruecos en la época de Ibn ᶜUthmān (siglo XVIII)

Parece que la situación lingüística de Marruecos no atrajo mucha atención a finales del siglo XVIII, ya que los primeros estudios de la lengua árabe no se salieron de lo común y se centraron en estudiar el árabe culto en general. Una de las obras españolas contemporáneas a la embajada de del *table* Ibn ᶜUthmān, que arrojó luz sobre la situación de diglosia de la lengua árabe, fue la del padre franciscano Cañes (1775), quien publicó en Madrid su libro de gramática árabe titulado *Gramática arabiga-española, vulgar y literal: con un diccionario arabigo-español*. Unos años más tarde, en 1787, apareció su diccionario trilingüe titulado *Diccionario español-latino-arábigo* y en árabe aparece como *Kitāb tarjumān al-sabniyūlī wa-lātīnī wa ᶜarabī.*

Las obras de Francisco Cañes trataron de estudiar los aspectos fundamentales del árabe culto “literario” de la época y del vulgar, es decir, de los dialectos hablados en Siria y Palestina, por tanto, la variante árabe de Marruecos no se estudia en esas obras. Sin embargo, Cañes, que fue intérprete y traductor de profesión, arrojó luz sobre muchos

aspectos gramaticales y léxicos del árabe dialectal hablado en aquel entonces en la zona que corresponde hoy en día a Siria, Líbano, Jordania y Palestina.

Esto hace recordar que el embajador Ibn ʿUthmān (1965) señaló en su relato de viaje, precisamente en el capítulo dedicado a su estancia en Madrid (pp. 96 y 97), la existencia de un intérprete en la corte de Carlos III que dominaba la lengua árabe utilizando el dialecto de las zonas de Siria y Palestina. No sabemos con exactitud si se trata del famoso intérprete Casiri o bien de otra persona, como Francisco Cañes que dominaba el árabe sirio a la perfección, ya que Ibn ʿUthmān en ningún momento mencionó el nombre del intérprete y sólo se refirió a él como intérprete cristiano que tiene un perfecto dominio de la lengua árabe, especialmente del dialecto sirio. Se deduce que se trata de Casiri por una ilustración dibujada que representa la entrevista con el rey, en la que se observa la presencia del intérprete. Esta ilustración se encuentra en la edición de la obra en la versión árabe publicada en 1965 de Al-Fasi, quien, en una nota editorial, afirmó que efectivamente se trataba de Casiri.

De las referencias que hemos consultado, merece la pena citar a Bacas Merino (1807) y Moscoso García (2008, 2012a), pudiendo afirmar que uno de los primeros estudios empíricos del dialecto marroquí vulgar fue realizado por un casi contemporáneo del autor de *El elixir en la redención del cautivo* que viajó por Marruecos a finales del siglo XVIII, precisamente en 1807. Se trata de Bacas Merino quien nos dejó una obra de gramática del *árabe vulgar* hablado en Marruecos titulada *Compendio gramatical para aprender la lengua arábiga, así sabia como vulgar* (1807).

Otra vez nos cruzamos en nuestro estudio con otro viajero que acompañó al padre franciscano Patricio de la Torre en su recorrido por Marruecos en 1798, por orden del rey Carlos IV “con el principal objeto de instruirnos así en el idioma sabio de aquellas gentes como en el vulgar” (Bacas Merino, 1807, p. IX). A diferencia del padre Patricio de la Torre que se interesaba por estudiar la lengua árabe y sus variantes con fines lexicográficos, Merino escribió *El compendio gramatical para aprender la lengua arábiga así sabia como vulgar*, que es una obra que trata de estudiar las diferencias gramaticales entre el árabe culto y el vulgar. Esta obra contiene una información muy importante sobre las reglas gramaticales árabes explicadas detalladamente, con algunas comparaciones con el árabe vulgar hablado en Marruecos a partir de la segunda mitad del

siglo XVIII. Las observaciones del árabe vulgar (dialectal) que mencionó Merino son muy pertinentes en general, y se aplican hasta hoy en la *dariya*[42] marroquí, de lo cual deduzco que Merino también considera que la lengua árabe es una sola lengua y que los dialectos hablados son una mera forma corrompida de esta lengua.

El padre de la Torre, que fue traductor y catedrático de árabe en El Escorial, escribió unas cuantas obras sobre el árabe, entre ellas, dos al menos conservadas en la Biblioteca de El Escorial y que tratan sobre la gramática árabe, sin subestimar las observaciones de carácter gramatical que dejó de la Torre (1805) en el margen de las entradas de su obra maestra, el diccionario bilingüe *assirāj*[43], aunque según afirma Justel Calabozo (1984) se trata de una "refundición" del diccionario de Pedro de Alcalá.

Unas décadas más tarde, otro misionero español que manifestó un gran interés por la situación lingüística en Marruecos contribuyó al análisis de esta. Se trata del destacado misionero padre José María Lerchundi quien publicó en 1872 su obra maestra sobre el árabe marroquí titulada *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el imperio de Marruecos*. El padre Lerchundi, excelente arabista, estudió muy de cerca esta situación llegando a distinguir entre el árabe culto de "*los alfaquíes y los tables*" y el árabe "vulgar" utilizado en la vida cotidiana y en las conversaciones diarias. Cabe mencionar que Lerchundi no había aludido en ningún momento explícitamente al concepto o noción de diglosia expresado por los lingüistas.

El padre Lerchundi, misionero e intérprete a la vez, hizo su propio planteamiento estudiando los dos niveles de la lengua árabe en el mundo árabe en general y en Marruecos en particular. Llegó a la misma conclusión que sus precursores: la lengua árabe culta y la vulgar son la misma lengua, pero con ciertas diferencias y matizaciones como se indica a continuación:

> Una regla gramatical que en Siria, por ejemplo, se observa con exactitud, no se halla en uso en Berberia, y vice-versa, algunas letras del alfabeto tienen allí una

[42] *Dariya*: El árabe dialectal que se habla en Marruecos.

[43] El título en castellano es *Vocabulista castellano-arabigo compuesto, y declarado en letra, y lengua castellana*, pero el propio de la Torre le dio el título árabe de *assirāj*.

> pronunciación distinta de la que aquí tienen; mientras que, en el primer punto se sirven de una palabra castiza y verdaderamente árabe para expresar una idea, esta misma idea se expresa en el segundo por medio de otra, tomada del español, italiano, etc. (Lerchundi, 1872, p. VI)

El padre Lerchundi parte de la premisa de que la lengua árabe es uniforme y sigue las mismas reglas en todos los países donde se habla, y que los dialectos no son más que otro nivel de esta corrompido por el pueblo. Lerchundi redujo dichas variedades a cuatro, las que se hablan en Siria, en Berberia, en Egipto y en Arabia. No dudamos en considerar el libro de Lerchundi como la primera obra que estudia la *dariya* marroquí de forma exhaustiva y empírica y tal vez esto se debe en gran parte a que se destinó a fines prácticos. Es importante señalar que Moscoso García (2012b) destaca los estudios del padre Lerchundi como uno de los primeros intentos sistemáticos de analizar la variante árabe hablada en Marruecos y de establecer sus reglas gramaticales, con el propósito de integrarla en los estudios lingüísticos del árabe desarrollados en España.

Cabe mencionar que los estudios del padre Lerchundi fueron básicamente descriptivos y dirigidos a fines didácticos, a saber, para enseñar el árabe dialectal a los españoles. Sin embargo, el autor de *Rudimentos del árabe* (1872) defendió en el prólogo de su obra el enfoque que había adoptado en este libro debido a la resistencia expresada por las esferas académicas y los arabistas españoles en cuanto a la enseñanza del árabe vulgar y su utilidad:

> He conocido a algunas de esas personas, enemigas de cuanto se refiere al árabe vulgar, y aun cuando no tengo la pretensión de convencerlas, debo, sin embargo, consignar las observaciones siguientes, que me parecen incontestables, en pro de su utilidad:
>
> 1º. Un literato, europeo o indígena, que hable el árabe literal observando todas las reglas de su gramática, no se hará entender del vulgo de Marruecos, y sólo le comprenderán los llamados en el país *Tolbes* o *Alfaquíes* (sabios), cuyo número es muy reducido.
>
> 2º. Los indígenas letrados, cuando hablan entre sí, jamás se sirven del árabe literal, cuyas reglas observan sólo en la escritura.
>
> 3º. En la conversación vulgar, los indígenas, así como alfaquíes que no lo

son, emplean las mismas palabras y las pronuncian de la misma manera, aunque no sean en rigor arábigas, ni la pronunciación de las letras sea la que les corresponde. Únicamente en el estilo podrá haber alguna diferencia.

4º. El que posea bien el árabe vulgar, no sólo comprenderá a todos, sino que se hará comprender indistintamente de todos los indígenas; cuando el que sólo posea el árabe literal no podrá hacerse entender más que de los sabios, como queda dicho. (pp. VI y VII)

Ninguna de las autoridades académicas españolas que se interesaban por la lengua árabe en aquel entonces, según indica López García (2008), divergía en que el idioma árabe es una sola lengua, y de que el vulgar no es sino un mero reflejo corrompido de esta lengua. Esta posición de los arabistas españoles quedó patente en la afirmación de Eduardo Saavedra (1884) durante su conferencia dada en Madrid en el encuentro celebrado bajo el lema *Los intereses de España en Marruecos*.

En su discurso de 1884, Saavedra concluye de forma contundente que "he de combatir la idea de que el árabe literario es diferente del hablado por el vulgo, lo cual no es cierto, no es distinta sino la impresión que hace al oído, como difiere el andaluz del asturiano" (p. 83). Posteriormente, modificando parcialmente sus conclusiones, llegó a afirmar que "es menester mostrarse a los ojos de la sociedad culta marroquí capaz de alternar con ella. Para entender esto es preciso saber que el árabe clásico es la lengua en que se redactan los despachos oficiales; que los secretarios del Sultán son verdaderos literatos; que el árabe puro es el que se enseña en las escuelas, y que hay un culto especial por la conservación de los libros" (Saavedra, 1906). Sin embargo, también señaló que para ganar la confianza del pueblo es necesario hablar el árabe vulgar de "las calles y de las plazas".

En el mismo sentido concluyeron los estudios realizados por otros españoles que se interesaban por la lengua árabe, tales como Codera y Zaidín (1886) que casi no diverge con el padre Lerchundi al considerar que el "*árabe vulga*r" es un mero nivel corrompido del árabe clásico cuyas reglas son invariables y compartidas por todos los países árabes. No obstante, Codera y Zaidín (1892), tras su viaje a Argelia y Túnez en una misión de la Real Academia de la Historia, llegó a confesar la dificultad que encontró en su viaje para comunicar con los nativos de aquellas tierras. En la misma línea López García (2011)

comenta el dilema generado por Codera y Zaidín en dos artículos publicados en 1899 y 1907 respectivamente, en los que defendía la necesidad de aprender el árabe clásico y tenerlo asimilado antes de pasar a aprender el árabe vulgar concluyendo que "el árabe clásico es al árabe vulgar lo que el castellano de Cervantes al castellano hablado hoy por la gente más ruda" que ha sido corrompido "por el uso popular". (pp. 279 - 286)

Aunque Codera y Zaidin considera necesario aprender el árabe vulgar dado su utilidad para los oficiales del Ejército y para los comerciantes, este se opuso firmemente a la idea de enseñarlo en las Universidades dada su pobreza literaria.

Cabe mencionar que Moscoso García (2024) en la segunda edición inédita de la obra de Codera y Zaidin destaca la importancia de realizar un estudio comparativo entre las obras de Codera y Zaidin (1886) y Moreno (1872) con la de Silvestre de Sacy (1810) y Espernius (1617). Este análisis permitiría obtener datos más precisos sobre el uso de estas fuentes por los arabistas españoles. Además, Moscoso García considera la obra de Codera y Zaidin como un valioso tesoro para la historia del arabismo español contemporáneo, del cual Codera y Zaindin fue el iniciador.

Otra autoridad académica se interesó en estudiar el caso marroquí lingüísticamente, tal vez empujado por las aspiraciones coloniales de España. Se trata del destacado arabista y catedrático de árabe en la Universidad de Zaragoza Julián Ribera y Tarragó, quien acompañó como intérprete y arabista a la Embajada del General Martinez Campos, enviada a la corte del sultán Muley Hassan I en 1894. Ribera y Tarragó (1928) durante su corta estancia en Marruecos llegó a la misma conclusión que Lerchundi al afirmar que el árabe que se estudia y se enseña en las universidades españolas no es lo mismo que el dialectal hablado diariamente en Marruecos:

> Cuando estuve en Marruecos pude convencerme de que los muchos años pasados sobre los libros no me habilitaban para entender una frase del más rudo gañán marroquí, lo cual fue causa de no poca mortificación de espíritu. (p. 470)

Ribera y Tarragó consiguió la creación de una Escuela llamada "Centro de Arabistas" en Madrid para la enseñanza del árabe escrito y hablado, especialmente el de Marruecos, mediante un decreto dictado en 1904.

Grosso modo se puede afirmar que todos los arabistas españoles que estudiaron o que abordaron el tema de la situación lingüística en Marruecos en los siglos XVIII y XIX se dieron cuenta de la realidad lingüística en los países árabes en general, y en Marruecos en particular. Todos ellos coincidieron en que existían dos niveles en la lengua árabe, el primero es el culto es decir la lengua de la literatura o la lengua escrita, y el segundo corresponde al hablado por el pueblo siendo considerado un nivel corrupto de la lengua árabe clásica. No fue hasta finales del siglo XIX cuando se despertó un interés colonial hacia Marruecos y empezaron algunas autoridades académicas españolas a prestar más atención al árabe vulgar para enseñarlo.

En todos los estudios que hemos mencionado y que fueron realizados por misioneros y arabistas españoles interesados en la situación lingüística en Marruecos se observó con suma atención la existencia de dos niveles de la lengua árabe en Marruecos. El primero corresponde al culto y al escrito usado en la administración y en las producciones literarias. El segundo corresponde al hablado y reservado exclusivamente a las conversaciones y comunicaciones diarias. Todos ellos fueron conscientes de la complejidad de la situación, al coexistir dos niveles de esta lengua.

2.4.2. La situación lingüística en Marruecos en el siglo XX y XXI

A partir de 1912 Marruecos entró bajo el dominio de Francia y España tras firmar el Tratado de Fez el 30 de marzo de 1912, en virtud del cual todo el norte del país quedó bajo dominio español y el centro y el sur bajo dominio de Francia, en lo que se suele llamar hoy en día zonas de Protectorado. Es evidente el importantísimo impacto que tuvo dicho Protectorado sobre la situación lingüística del Marruecos actual, sobre todo la lengua francesa y su uso en la administración y vida cotidiana en Marruecos.

2.4.2.1. Situación lingüística en el siglo XX

La situación lingüística es el resultado de varias circunstancias e influencias culturales y planificada según los propósitos políticos. Un año después de establecerse el protectorado español, el Centro de Estudios Históricos de Madrid publicó *Los textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, de Maximiliano Alarcón y Saton (1913), que fue

"Una contribución al estudio del árabe hablado en el imperio de Marruecos" (p. 7), en línea con el creciente interés por el árabe marroquí vulgar que había surgido a finales del siglo XIX.

Marçait (1930) en su ensayo (o su informe) puso énfasis en la situación de diglosia en Marruecos indicando que "el primer responsable de la crisis del árabe es el árabe" (p: 409) mientras que la segunda parte de su ensayo Marçais estableció que "el segundo responsable de la crisis del árabe es el francés" (p: 39). De este modo, Marçais nos planteó una situación lingüística con un problema doblemente articulado, primero a nivel interno, que denomina situación de diglosia, siendo el primer autor que utiliza este concepto, acuñado por el escritor griego Emmanuel Rhoides en 1885, para aplicarlo a la situación lingüística de los países árabes presentando el ejemplo de los tribunales en Marruecos. El segundo problema es externo y se refiere a una situación de bilingüismo, es decir, un tipo de "conflicto de idiomas" entre el árabe y el francés. Tal vez Marçais actuó empujado por el soplo de los aires de la época, es decir, las aspiraciones coloniales francesas que recuerdan lo simbólico que fue el año 1930 para el colonialismo francés[44]. Esta fecha fue también crucial en la historia contemporánea de Marruecos ya que un año después se promulgó un *Dahir* (Real Decreto) conocido como "*Dahir Beréber*", con el que se pretendía establecer juzgados y tribunales para los beréberes en lengua francesa y beréber. El movimiento nacionalista marroquí se opuso firmemente a esta medida que fracasó debido a la resistencia de los nacionalistas marroquíes.

En su libro Colin (1945) reflejó su opinión sobre la situación lingüística de Marruecos que era según él una "situation critique" cuyas dimensiones iban más allá del marco lingüístico ya que se ha planeado como "un problème de civilisation" (Colin, 1945, p.241). La solución que propuso este autor a esta situación fue, según él mismo, "la difusión de la lengua francesa en Marruecos":

> Ni l'arabe classique ni l'arabe vulgaire ne semblant permettre actuellement de résoudre à eux seuls le problème linguistique marocain, une troisième solution se présente: la diffusion du français, et son emploi par les Marocains comme langue

[44] La fecha de 1930 llama la atención, ya que en ese año Francia celebró el centenario de su ocupación de Argelia.

de culture. (p. 244)

> "Ni el árabe clásico ni el árabe vulgar parecen ser capaces actualmente de resolver por sí solos el problema lingüístico marroquí. Surge entonces una tercera solución: la difusión del francés y su uso por parte de los marroquíes como lengua de cultura". (Traducción propia)

Considerando que Marruecos vivía en una situación de bilingüismo y no sólo diglosia, Colin propone sustituir el árabe por el francés, una solución radical y que parece carecer de fundamentos. Sin embargo, teniendo en cuenta las aspiraciones coloniales de la época y los esfuerzos de Francia en las zonas de su influencia para imponer el francés como lengua oficial, sobre todo en la educación, se puede entender la postura que adoptó Colin al respecto. En los años 60, en pleno expansión del nacionalismo árabe, el arabista francés Lecomte (1960), tras analizar la situación lingüística del mundo árabe, llegó a la siguiente conclusión:

> Avec les progrès de la scolarisation, la diffusion de la presse et surtout peut-être de la radio, les dialectes pourraient se rapprocher de l'arabe littéral qui, lui-même, en se simplifiant, deviendrait plus accessible à la masse. (p. 457)

> "Con el avance de la escolarización, la difusión de la prensa y quizás sobre todo de la radio, los dialectos podrían acercarse al árabe literario, el que, al simplificarse, se volvería más accesible para las masas". (Traducción propia)

En efecto, gracias a los medios de comunicación y el progreso en la escolarización, el árabe dialectal se ha acercado mucho al árabe culto de modo que han surgido varios tipos de dialectos que se acercan y se alejan del árabe mencionado según el nivel sociocultural del hablante. Este fenómeno queda estudiado en las obras de Badawi (1973), Blanc (1973), Meiseles (1980) y Salib (1979).

Los métodos adoptados por Badawi (1973) y Salib (1979) han subrayado la existencia de entre cuatro y cinco niveles de árabe hablado en la actualidad, los cuales varían según el nivel de escolarización del hablante. Badawi (1973) distingue varios niveles, que incluyen el árabe tradicional o clásico antiguo (*fusha al turât*), el árabe

clásico contemporáneo (*fusha al-'asr*), el dialecto culto (*ammiyyat al-mutaqqafin*), el dialecto "esclarecido" (*'ammiyyat al-mutanawwirin*), y el dialecto de los analfabetos (*'ammiyyat al-'ummiyyin*). Estos niveles reflejan una estratificación lingüística ligada al acceso a la educación y al contacto con el árabe estándar.

Por su parte, Meiseles (1980) propone una clasificación diferente del árabe hablado, en la que identifica cuatro niveles, en desacuerdo con los planteamientos de Badawi. Estos niveles incluyen el árabe literario estándar, el árabe sub-estándar, el árabe hablado culto y los dialectos puros o básicos. Esta clasificación refleja una visión más simplificada de la diversidad lingüística del árabe hablado, enfatizando la distinción entre el uso formal y los dialectos en función del contexto y la educación.

Los criterios propuestos por Badawi y Meiseles coinciden de manera significativa con la realidad lingüística que Marruecos experimentó tras su independencia en 1956. A partir de ese momento, el país adoptó una política de arabización que influyó profundamente en el panorama lingüístico, reforzando el uso del árabe en múltiples esferas de la vida pública y privada. Esta política afectó a la educación y los medios de comunicación y al mismo tiempo contribuyó a una reconfiguración del uso del árabe estándar frente a los dialectos locales, en un intento por consolidar una identidad cultural unificada. A través de la arabización, el árabe clásico y el árabe estándar comenzaron a ganar mayor relevancia en la administración, la política y la educación, lo que reflejó una evolución en el multilingüismo marroquí y consolidó las bases para la situación lingüística actual.

2.4.2.2. La política de arabización y la situación lingüística en Marruecos actualmente

Durante casi cuarenta años Marruecos optó por una política de arabización de la enseñanza principalmente y de la Administración en menor medida. La política de arabización fue una de las exigencias urgentes tras la independencia de Marruecos, visto que lo que se buscaba era insertar a Marruecos en su entorno arábigo y reconciliarlo con las culturas y países árabes después de muchos años de dominio de la lengua francesa tanto en la enseñanza como en la educación, así afirma Ibrahimi (2007) que

> La independencia trajo consigo nuevas demandas para Marruecos, siendo la más destacada la unificación lingüística. En respuesta, el país se embarcó en la planificación de la arabización con el objetivo de promover el uso generalizado del idioma árabe en todos los sectores y entidades administrativas. (p. 69)

Sin embargo, la política de arabización lanzada en 1958 y confirmada en 1962 se enfrentó a varios problemas ya que la élite marroquí en aquel entonces era en su mayoría francófona. Pero finalmente, en 1989 se había arabizado la enseñanza totalmente hasta el bachillerato, incluso las asignaturas de ciencias puras. Desde 1960 Marruecos cuenta con una instancia de Estudios e Investigación para la Arabización (Instituto de Investigación para la Arabización), y en 2001 se tomó la decisión de crear una academia de lengua árabe en Marruecos, (Academia Mohamed VI de la Lengua Árabe) decisión transmitida por el rey Mohamed VI en un discurso con el fin de completar los esfuerzos y coordinar la arabización en Marruecos. Sin embargo, hasta hoy día esta institución no ha visto la luz.

En 2001 a través de un *Dahir*[45] se creó el Instituto Real de la lengua y de la Cultura Beréberes, cuyo principal objetivo es fomentar y modernizar las lenguas beréberes en Marruecos. En 2011, tras las revoluciones que ha conocido el Mundo Árabe en la llamada primavera árabe, Marruecos ha adoptado una nueva constitución en la que se reconoce la pluralidad lingüística y cultural del país, y se ha creado una alta instancia de lenguas para fomentar la enseñanza de las lenguas vivas.

En 2014 se creó el Consejo superior de Educación, Enseñanza e Investigación Científica para proponer las reformas necesarias en el sistema educativo marroquí. Con ese fin, el consejo propuso el 20 de mayo de 2015 una visión estratégica de la enseñanza para 2015-2030 en la que se incluye la obligación de enseñar en lengua árabe en todos los niveles, en lengua francesa también en todos niveles, el fomento de la enseñanza del inglés, y enseñar el beréber en nivel primario. En segundo lugar, se propone la enseñanza de las demás lenguas a partir del Liceo por lo que la enseñanza de la lengua española queda en último lugar junto a las demás lenguas vivas.

[45] Real Decreto en Marruecos.

2.4.3. El árabe dialectal marroquí

Como ya se ha dicho, el lenguaje dialectal que se hablaba en Marruecos en el siglo XVIII fue el resultado de una situación de convivencia y coexistencia entre varias lenguas y variantes, siendo el árabe el idioma principal. Es importante destacar que aún se hablaba el castellano entre los moriscos de Rabat, Tetuán y otras ciudades, el portugués en Mazagán, Santa Cruz y otros presidios del litoral atlántico marroquí, además de muchos dialectos beréberes, siendo el árabe la lengua de comunicación y de la administración del país desde la llegada del islam en el siglo VIII. Por tanto, teniendo en cuenta el contexto sociolingüístico de Marruecos en aquella época, sin olvidar su situación geográfica favorable, debemos cuestionar el término de "diglosia" al tratar el caso marroquí ya que en el caso de la *dāriŷa* o variante árabe autóctona marroquí podemos incluso hablar de una "cuadriglosia[46]" (Ennaji, 2001) o "Poliglosia[47]" (Lüdi, 1990).

Dado que estamos estudiando el estilo del texto de *Al-iksīr*, y los componentes lingüísticos usados por Ibn ᶜUthmān en la redacción de su relación de viajes, vamos a verbalizar este fenómeno intentando demostrar en qué medida se manifiesta en el estilo de la obra.

2.4.3.1. El sustrato, adstrato y superestrato de la *dāriŷa* marroquí

Son tres los fenómenos lingüísticos que se inscriben en el marco del estudio diacrónico de la lengua, y son el resultado del contacto entre dos lenguas distintas que conviven, o que convivieron, en el mismo espacio geográfico. Asimismo, basándonos en las definiciones del diccionario de la Real Academia Española, estos tres fenómenos corresponden a lo que sigue:

- **El sustrato:** Según las definiciones del DRAE, el sustrato es:

1- Lengua extinguida por la implantación de otra en la misma área geográfica, sobre la que ejerce, sin embargo, alguna influencia.

[45] Cuadriglosia es una situación ligüítica en la que coexisiten cuatro lenguas en un solo país o comunidad.

[47] Poliglosia es la coexistencia de dos o más lenguas en una sociedad o país.

2- Influencia que ejerce una lengua extinguida sobre otra que, sin embargo, se ha impuesto.

Dicho de otro modo, es la influencia que ejerce una lengua perdida sobre otra que la sustituyó, como por ejemplo la influencia de las lenguas prerromanas sobre el castellano.

- El adstrato: Según la definición proporcionada por el mismo diccionario, es:
1- Lengua que ejerce influjo sobre otra, con la que puede compartir la misma área geográfica, estar en situación de contigüidad territorial o no tener ninguna relación de vecindad.
2- Influencia que ejerce una lengua sobre otra, con la que puede compartir la misma área geográfica, estar en situación de contigüidad territorial o no tener ninguna relación de vecindad.

En otras palabras, es la influencia que existe entre dos lenguas que conviven en el mismo espacio geográfico.

- El superestrato: De acuerdo con la definición ofrecida por el propio diccionario, se trata de:
1- Lengua que se extiende por otro dominio lingüístico y que es abandonada por sus hablantes en favor de la lengua originaria sobre la que, sin embargo, ejerce algún influjo.
2- Influencia que ejerce una lengua que se ha extendido por un área geográfica distinta de la propia, en la que se habla otra lengua a pesar de que termina desapareciendo de ella.

Es decir, es la influencia resultante del contacto entre dos lenguas, una conquistadora y otra conquistada, como es el caso del árabe y el castellano en la Península Ibérica.

Estos tres fenómenos lingüísticos describen las influencias resultantes del contacto entre lenguas, y los tres se pueden aplicar al caso del dialecto marroquí. Asimismo, la *dāriŷa* marroquí es una variante dialectal hablada en Marruecos que se

parece mucho al dialectal argelino y tunecino, pero con ciertas matizaciones y diferencias que varían de una región a otra. El dialecto marroquí comparte muchísimos rasgos morfológicos, sintácticos y semánticos con el árabe clásico, y obedece a las mismas reglas y principios que rigen la *fusḥā* o lengua árabe clásica (Ibrahimi, 2007).

La falta de un dialecto estándar sigue siendo un problema que obstruye los estudios que buscan fijar los rasgos tanto gramaticales como léxicos y fonéticos de esta variante de la lengua árabe. La doctora Ibrahimi en su tesis leída en 2007 distingue entre seis variantes del dialecto marroquí según las regiones: dialectal del noreste, del noroeste, del centro-norte, del centro, del Atlas mediano y del sur (Ibrahimi, 2007), mientras que Moscoso García (2010) distingue tres zonas dialectales: norte, centro y sur.

Esta discrepancia entre Moscoso García e Ibrahimi se debe al enfoque por el que ha optado cada uno de los dos investigadores. Mientras Ibrahimi estudia el caso desde dentro, y desarrolla el problema de la diglosia de la lengua árabe según un enfoque que parte de la realidad lingüística, Moscoso García lo hace desde un enfoque orientalista, o sea que estudia la situación lingüística desde fuera proyectando, de modo indirecto, la situación lingüística española sobre la marroquí.

No obstante, observamos que Ibrahimi (2007) considera que, en la zona del centro de Marruecos, desde Kenitra hasta Essaouira, se habla una sola variante del dialecto marroquí, cosa que hay que reconsiderar y estudiar profundamente vista la diferencia que existe entre los dialectos de las regiones de Al-Gharb, Rabat, Casablanca, e incluso entre la región de Marrakech y Essaouira.

No obstante, cada región en Marruecos dispone de una variante del dialecto marroquí, así los dialectos hablados en el norte de Marruecos y en la ciudades que fueron construidas o pobladas por los moriscos como Rabat, Tetuán y Chawen se habla un tipo de dialecto cuyos rasgos fueron heredados del dialecto andalusí, aunque los dialectos hablados en la zona del norte están caracterizados por una melodía o una entonación, que los lingüistas árabes denominan "entonación siria", en árabe "*imāla aš-šāmiyya*:" Mientras en el sur, en el Sáhara, se habla otra variante influenciada por los dialectos

hasaníes[48] y en el centro, en la zona que se extiende desde el sur de Rabat hasta Marrakech y Essaouira, zonas pobladas principalmente por las tribus hilalíes e hilalíes, se habla una variedad de dialectos heredados de la lengua de *huðayl*[49].

2.4.3.2. Los niveles de diglosia en el árabe marroquí

La diglosia es, según Ibrahimi (2007), un fenómeno muy natural que caracteriza a todas las lenguas, ejemplo de ello son las variantes de la lengua italiana y francesa, ya que cada nivel de la lengua corresponde a una función muy bien determinada.

Podemos afirmar que hoy en día coexisten dos variantes de la lengua árabe en Marruecos:

Primero: El árabe hablado - El dialectal (*ʿarabiyya maqūla*).
Segundo: El árabe escrito - (*la fusḥā*)

Sin embargo, debido tal vez a la política de arabización por un lado y a la difusión de los medios de comunicación árabes por otro, ha surgido un nivel intermedio entre ambas variantes que mezcla el dialectal y la *fusḥā*. Este fenómeno necesita aún más investigación y va creciendo con el tiempo, lo que hace que el dialectal que se habla actualmente en Marruecos sea más próximo al árabe estándar.

a) Nivel léxico

El contacto del árabe dialectal en Marruecos con otros idiomas que se hablaban en el país ha enriquecido la *dariŷa* con muchos préstamos y neologismos, por ejemplo:

- Del castellano: *aṣṣabaṭ*: zapatos, *karroṣa*: carroza, *kudšī*: coche, *kumir*: comer, *šilya*: silla, *munīkā*: muñeca, etc.

- Del persa: ba<u>s</u>ār (bazar), darwīš: pobre

[48] Un dialecto hablado en el sur de Marruecos especialmente en el Sahara.
[49] *hilalíes, hilalíes y huðayl* confederación de tribus árabes.

En este contexto, el catedrático de filología árabe de la Universidad de Salamanca Menéu (1905) destacó especialmente la existencia de un vocabulario español en el árabe dialectal marroquí.

No descartamos que algunos de estos préstamos y neologismos que figuran en el dialectal marroquí fueran herencia o legado del contacto con las lenguas ibéricas y siguen formando parte, hasta hoy en día, del habla dialectal marroquí.

b) Nivel fonético

La pérdida o el debilitamiento del fonema *al-hamza*, como en las siguientes palabras:

Palabra en árabe	Transliteración	Palabra en *dāriŷa*	Transliteración
رأس	ra-´s	راس	Rās
فأر	fa-´r	فار	Fār
كأس	ka-´s	كاس	Kās

- Cambio de punto de articulación: El caso más pertinente en este sentido es el caso del fonema palatal fricativo sonoro "ŷ" que pasa en el inicio de la palabra a ser el fonema oclusivo sonoro "g", y el fonema uvular oclusivo sordo "q: ق" que se sustituye en el inicio de las palabras por el mismo fonema velar sonoro.

Otra característica fonética del árabe marroquí, influenciada por el sustrato bereber, es la pérdida o reducción de las vocales. En la lengua árabe estándar, que es una escritura silábica, las palabras no deben comenzar con una consonante sin vocal. Sin embargo, en el dialecto marroquí, debido a la influencia del bereber, las palabras pueden comenzar con una consonante no vocalizada. Esto se debe a la síncopa de las vocales, que fonéticamente se reducen al grado cero como resultado del sustrato bereber como es el caso en el siguiente ejemplo:

Expresión en *dāriŷa* marroquí	Transliteración fonética
قطع الطريق	*q^{a}ta^{ᶜ} t^{a}rīq* (cruza la calle)

c) Nivel morfológico

El caso más patente en este sentido es el caso de los sufijos, prefijos e infijos que se han introducido en palabras árabes para indicar oficio. Cabe señalar que, para indicar oficios en árabe, se ha de obedecer a las reglas generales de derivación pero en el caso de la *dāriŷa* se introducen sufijos y prefijos como sustrato del beréber:

niŷara: ta-njar-t, ŷisara: ta-ŷasar-t,:

d) Nivel gramatical

Se trata de una simplificación de las reglas gramaticales del árabe clásico que refleja un aspecto de la economía lingüística, especialmente notable en el tratamiento de los plurales masculinos y duales como en los siguientes ejemplos:

Situación gramatical	En árabe clásico	En la *dāriŷa*
Plural masculino nominativo	مسلمون: muslimūna	مسلمين: m^{o}slimīn
Dual nominativo	يدان: yadān	يدين: y^{a}ddīn

En los dos casos citados como ejemplos, estos términos son conocidos únicamente en su forma de acusativo (*a-naṣb*), a pesar de que se emplean gramaticalmente en el nominativo en situaciones que implican el uso de la forma de *arraf^{ᶜ}*.

Estos son en general algunos de los rasgos fundamentales del dialectal árabe en Marruecos, estudiado diacrónicamente, siendo su principal obstáculo para fijar reglas la ausencia de un estándar hablado como referencia.

2.4.4. Aproximación a la diglosia de la lengua árabe

Nos proponemos enriquecer el conocimiento temático de la obra objeto de este estudio usando fuentes bibliográficas que fortalecen los conceptos fundamentales que constituyen su columna vertebral. En este apartado, proponemos un acercamiento general

al fenómeno de la diglosia, con un enfoque particular en la situación de la lengua árabe clásica (o neoárabe) y la *dariya* marroquí.

2.4.4.1. La diglosia: Aproximación conceptual

Según Ferguson (1959), la diglosia es una situación en la que dos variedades de una lengua coexisten dentro de una comunidad, cumpliendo funciones distintas; la variedad alta se utiliza en contextos formales y escritos, mientras que la variedad baja se emplea en la comunicación cotidiana. En el contexto árabe, el árabe clásico se reserva para situaciones formales, religiosas y literarias, mientras que la *dariya*, o árabe marroquí vernáculo, predomina en la vida diaria y en la comunicación informal (Badawi, 1973; Blanc, 1960). Esta dinámica de diglosia tiene implicaciones profundas para la sociolingüística y la educación en los países árabes, incluyendo Marruecos, donde la enseñanza del árabe clásico sigue siendo un pilar fundamental del sistema educativo (Meiseles, 1980).

a) Marco histórico de la diglosia

Según Rojo (1985) el término diglosia "fue aplicado a la situación griega con un sentido similar al que tiene hoy desde finales del siglo XIX" (p. 604). Ya en 1928, el filólogo francés Psichari lo divulgó para describir la situación lingüística en Grecia.

El término diglosia es un neologismo del griego, *di* significa dos veces y *glosa* significa lengua (Benmessaoud, 2022). La situación lingüística en Grecia se caracteriza por la coexistencia de dos niveles de lengua, o bien de dos variedades, la *demotiki*, lengua diaria de la calle y de la comunicación y la *katarevonsa,* que es la lengua oficial de las instituciones y de la enseñanza. Esta situación es aplicable a la lengua árabe.

El término "diglosia" volvió a aparecer en la literatura académica cuando fue utilizado en la *Revista Pedagógica* por el arabista francés William Marçais en 1930. Marçais se preocupó por la situación lingüística en los países periféricos y su obra proporcionó una perspectiva valiosa sobre la coexistencia de diferentes variedades de una lengua en contextos sociales distintos.

Según Jardel (1981), en 1959 el término diglosia fue formalmente acuñado por el lingüista norteamericano Fergusson: “Étrangement, ce concept, qui devrait être introduit avec bonheur dans l´étude des faits sociaux de la langue disparaît du léxique- Il fallut attendre Fergusson pour qu`il soit à nouveau employé”. (p. 11)

> “Extrañamente, este concepto, que debería ser felizmente introducido en el estudio de los hechos sociales del lenguaje, desapareció del léxico, y no fue hasta Fergusson que se volvió a utilizar”. (Traducción propia)

Kremnitz (1981), otro lingüista, coincide con las aseveraciones de Jardel, afirmando que concretamente fue Fergusson quien había disipado las dudas y propuso el término diglosia confirmando que

> Charles Fergusson lève l´ambigüité en 1959, propose le terme diglossie pour la différenciation linguistique interne de certaines sociétés, sous condition que cette différenciation aille de pair avec une différenciation des fonctions des différentes formes lingüistiques dans la sociétée concernée. (p. 64)

> “Charles Fergusson aclaró la ambigüedad en 1959, proponiendo el término diglosia para la diferenciación lingüística interna de ciertas sociedades, siempre que esta diferenciación vaya acompañada de una diferenciación de las funciones de las distintas formas lingüísticas en la sociedad en cuestión”. (Traducción propia).

No cabe duda alguna de que la publicación de Fergusson (1959), “*La Diglosia"*, constituyó un punto de inflexión en la sociolingüística en general. Pese a ello, Mauro (1995) expresó sus dudas fundamentadas, afirmando que el término "diglosia" se utilizaba con más frecuencia de lo que se pensaba antes de que Ferguson publicara su famoso artículo afirmando que

> En Fernández (1995) incluí treinta y siete referencias anteriores al artículo de Ferguson y manifesté en *el Preface* mi convencimiento de que ese número no representaba sino una parte, probablemente, pequeña de los trabajos existentes. En efecto, una nueva exploración me ha llevado a la localización de unas cuantas

> referencias adicionales, de modo que disponemos ahora de más de medio centenar de trabajos en los que aparece el término francés diglossie, alemán diglossia, holandés diglossie, italiano diglossia, español diglosia, e incluso diglossia (desde 1902), o su variante diglosy, todos ellos anteriores a 1959. (p. 164)

Es cierto que el término diglosia fue utilizado reiteradamente antes de 1959, pero la mayoría considera que este término fue bautizado como tal en el artículo de Ferguson.

b) Entre diglosia y bilingüismo

Es sabido que el término "diglosia" es un neologismo del griego y se compone de dos partes, la primera corresponde al prefijo *di-* que significa dos veces, y la segunda es *glosa* que quiere decir lengua, lo que se puede traducir como "dualidad de lengua" (traducción propia). Así pues, se entiende por diglosia la coexistencia de dos variedades de la misma lengua en el mismo territorio o población. En este contexto Ferguson (1959) establece la existencia de una variedad alta con más prestigio y usada en situaciones formales y otra baja usada en situaciones informales. Por otra parte, el término "bilingüismo" se compone del prefijo "bi-", que significa "dos", y de la palabra "lingua" en latín. Weinreich (1953) define el bilingüismo como la práctica de usar dos lenguas de forma alternativa, mientras que Bloomfield (1927) lo considera como el dominio indistinto de un individuo de dos lenguas diferentes. Esta diferencia en las definiciones ha generado confusión entre ambos conceptos. Por otra parte, el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) define "bilingüismo" como el "uso habitual de dos lenguas en una misma región o por una misma persona" (DRAE, 2021). Esta definición añade una dimensión espacial y personal al concepto de bilingüismo, destacando la coexistencia de dos lenguas en un mismo espacio geográfico o por una misma persona.

Por otra parte, el concepto de diglosia se refiere a una situación lingüística en la que una misma lengua presenta dos niveles de uso: uno formal y otro informal, cada uno con características específicas que lo diferencian del otro.

Psichari (1928) establece la siguiente definición de la noción de diglosia:

> La diglossie ne consiste pas seulement dans l`usage d´un double vocabulaire, la

diglossie porte sur le système grammatical tout entier. Il y a deux façons de décliner, deux façons de conjuguer, deux façons de prononcer, en un mot, il y a deux langues, la langue parlée et la langue écrite. (p. 66)

"La diglosia no consiste únicamente en el uso de un doble vocabulario, la diglosia afecta a todo el sistema gramatical. Hay dos formas de declinar, dos formas de conjugar, dos formas de pronunciar, en una palabra, hay dos lenguas, la lengua hablada y la lengua escrita". (Traducción propia)

Psichari se refiere particularmente a la situación lingüística en Grecia que es muy similar a la situación de los países árabe, donde coexisten también dos niveles de lengua el primero el hablado, ó sea *al-amiya* o *dariya,* y el segundo el de las instituciones y de la enseñanza, o sea *al-fusha*.

En el mismo sentido coincide la definición propuesta por Marçais (1930) al considerar que la diglosia es una situación lingüística en la que coexisten dos sistemas lingüísticos en la misma zona geográfica.

Ferguson (1959) establece lo siguiente:

La diglossie est une situation langagière relativement stable dans laquelle, en plus des dialectes de base de la langue (qui peuvent inclure une forme standard ou des standards régionaux), il existe une variété superposée, très divergente, hautement codifiée (et souvent grammaticalement plus complexe), véhicule d'une littérature écrite vaste et respectée, soit à une époque antérieure soit dans une autre communauté linguistique. Cette variété est apprise essentiellement par l'enseignement et est utilisée pour la plupart des fonctions écrites et des fonctions orales à caractère formel, mais n'est pratiquée par aucun groupe de la communauté pour la conversation ordinaire. (p. 435)

"La diglosia es una situación lingüística relativamente estable en la que, además de los dialectos básicos de la lengua (que pueden incluir una forma estándar o normas regionales), existe una variedad superpuesta, muy divergente y altamente codificada (y a menudo más compleja gramaticalmente), vehículo de una extensa

y respetada literatura escrita, ya sea de una época anterior o de otra comunidad lingüística. Esta variedad se aprende principalmente a través de la enseñanza y se utiliza en la mayoría de las funciones escritas y orales de carácter formal, pero no es utilizada por ningún grupo de la comunidad en la conversación habitual". (Traducción propia)

Considerando la existencia de esta superpuesta variedad, Ferguson establece la dicotomía entre *high speak* y *low speak.* Ferguson (1959) destacando que la primera, *high speak,* corresponde a la variedad lingüística altamente estandarizada, enseñada en las escuelas y que posee más prestigio frente a la otra variedad, la *low speak*, que no se usa en contextos formales o institucionales, pero es ampliamente empleada en la comunicación y conversaciones diarias. Los casos citados por Ferguson son cuatro, a saber, la situación lingüística en los países árabes, en Haiti, en las zonas germanófonas de Suiza y en Grecia.

Cabe recordar que Marçais (1930) había estudiado anteriormente la situación lingüística en los países del Magreb, mientras que Psichari (1928) se ocupó de la situación diglósica de Grecia.

c) Principios y criterios de la diglosia

Dada la crucial contribución de Ferguson a la divulgación del término diglosia, es necesario mencionar de forma resumida los criterios aplicados a la diglosia que implican el uso de "dos formas lingüísticas genéticamente relacionadas" (Kremntiz, 1981, p. 64). Así, Ferguson establece la coexistencia de dos variedades una alta y otra baja.

Los casos de diglosia propuestos por Ferguson (1959) son los siguientes:

- La situación lingüística en los países árabes: Coexisten dos variedades del árabe, la *fusḥa* y *al-ᶜamiya*.

- La situación lingüística en la Suiza germanófona: Coexisten dos variedades del

alemán: el *hochdeutsch*[50] y el *schwitzertutsch*[51].

- La situación lingüística en Grecia: Coexisten (coexistían) dos variedades, la *demotiki* y la *katarevonsa*, esta última acabó desapareciendo al imponer el *demotiki* como lengua oficial.

- La situación lingüística en Haití: coexisten dos variedades, el francés y el criollo.

Basándose en la clasificación de Ferguson, Calvet (1996) menciona seis características de una situación de diglosia, a saber:

- El ámbito funcional de las variedades queda muy bien repartido: *high speak* o la variedad alta que es la variedad de la cultura, de la literatura, de la religión, y de la comunicación formal en general, mientras la *low speak* o la variedad baja es la lengua de las conversaciones informales, la usada en la vida diaria y asuntos cotidianos.

- La variedad alta o *high speak* goza de más prestigio social.

- La variedad alta es la lengua de producción literaria en todas sus formas (en el caso del árabe sagrado), mientras que la variedad baja es la lengua de la literatura popular (en el caso de Marruecos, la literatura oral).

- La *low speak* es la primera lengua, adquirida de forma natural, mientras que la *high speak* se aprende en las escuelas.

- La situación de diglosia es constante y puede durar siglos.

- Las dos variedades son de la misma lengua y disponen de una gramática, un léxico y una fonología divergentes.

---

[50] Es el alemán estándar, usado en contextos formales y oficiales, y comprendido por todos los germanohablantes.

[51] Es el conjunto de dialectos alemanes hablados en la parte germanófona de Suiza, utilizados en la comunicación diaria e informal.

En el mismo contexto Ferguson (1959) estableció los principales criterios de diferencias lingüísticas entre "variedades alta y baja" a nivel gramatical y léxico en una situación de diglosia, y que podemos resumir del modo siguiente:

- A nivel gramatical, uno de los rasgos más importantes de la diferencia entre "variedad alta" y "variedad baja" se encuentra en las estructuras gramaticales, así la *low speak* se considera más simple que la *high speak*.

- A nivel morfológico y fonológico la *low speak* se considera también más simple que la *high speak*, ya que los morfemas son menos cambiantes y las variaciones resultan más regulares. Además, hay menos categorías de reglas de concordancia de género y número en la *low speak*.

- En cuanto al léxico, la mayor parte es compartida entre ambas variedades y las diferencias se dan, según Ferguson, en dos elementos, ya que en primer lugar cada una de las dos variedades dispone de una palabra diferente para remitir a una realidad extralingüística determinada y, en segundo lugar, ambas variedades remiten a la misma realidad mediante palabras patentadas, pero con ciertas modificaciones. Estos son en general los principios y los criterios establecidos y propuestos por Ferguson y sus discípulos en cuanto a las situaciones de diglosia.

Algunas características previamente mencionadas han sido criticadas y cuestionadas por Aracil (1982), Boyer (1991), Ninyoles (1969, 1977) y Vallverdú (1980). Estos autores sostienen que la diglosia implica el contacto desigual de dos idiomas en un mismo espacio social, lo que necesariamente genera competencia y conflicto. Por lo tanto, la diglosia no es ni equilibrada ni estable; su principal fuerza motriz es el conflicto entre un idioma dominante y uno dominado. Esta situación contradictoria reduce el estatus de lengua nacional a un hecho meramente administrativo, con escasa relación con las prácticas comunicativas reales de las personas (Jansen, 2007).

Por otra parte, de Granda (2004) analiza la situación del criollo y el francés, criticando la consideración del criollo como una variedad baja. De Granda argumenta que es injusto considerar el criollo únicamente como una lengua vernacular y el francés como

una lengua superior, subrayando la existencia del "Criollo distinguido". Insiste en la necesidad de tener en cuenta no solo la distribución geográfica, sino también la clase social a la que pertenece el hablante.

Fishman (1967), aunque sigue los pasos de su precursor Ferguson y no modifica su concepción, recogiendo los principios de *high speak* y *low speak*, considera que la noción de diglosia es mucho más vasta que la que estableció Ferguson. Para Fishman la diglosia caracteriza a toda sociedad en la que se usan dos formas lingüísticas, bien porque tengan un origen común o no. Esto quiere decir que el término diglosia no encierra solamente las situaciones en las que se utilizan dos variantes de la misma lengua, sino que incluye las situaciones en las que se usan dos lenguas totalmente diferentes, agregando, en este mismo sentido, que toda sociedad colonial puede considerarse una sociedad diglósica, en la que se pueden identificar rasgos característicos de la diglosia.

Entre los pensadores marroquíes que abordaron el tema de la diglosia cabe citar al líder nacionalista Alāl al-Fāsī (citado en Al- Fāsī al-Fihrī, 2000) que consideró que la diglosia del árabe clásico y los dialectos es un fenómeno que se produce en todas las lenguas y es un tipo de diversidad y discrepancia entre la lengua escrita la (*fusha)* y el dialecto usado en las conversaciones diarias. Al- Fāsī al-Fihrī (2000) utilizó los dos términos de bilingüismo y diglosia. Este lingüista marroquí había planteado anteriormente la situación diglósica de la lengua árabe estableciendo que la diglosia es un fenómeno que se produce dentro de la misma lengua, mientras que el bilingüismo es la situación que se produce entre el árabe clásico y las lenguas extranjeras" (Al- Fāsī al-Fihrī, 1998, pp.1-4)

Ahora bien, conviene señalar que hay una cierta confusión en la traducción de la palabra diglosia al árabe, lo que condujo a una ambigüedad en el tratamiento del tema. Por ejemplo, Lakhdar Al-Gazal (1977) utilizó el término "dualidad" para hablar de la diglosia, mientras que Ben Abdeljalil (1997) descartó totalmente la palabra diglosia utilizando la palabra *mustawā faṣīḥ* a nivel formal y *mustawā ʿāmmī* a nivel coloquial como alternativa o equivalente del término diglosia.

En general, los estudios árabes contemporáneos dedicados a la diglosia en la lengua árabe se enfrentan desde hace tiempo al problema de la traducción de

terminología; por lo tanto, a nuestro modo de ver, es necesario desplegar más esfuerzos para unificar el registro de la terminología lingüística entre todos los países árabes.

2.4.4.2. La diglosia de la lengua árabe y la variante marroquí (la *dariŷa)*

En el siguiente apartado, se examina la situación diglósica de la lengua árabe, con un enfoque particular en la variante hablada en Marruecos conocida como la *dariŷa.*

a) La lengua árabe

Como punto de partida debemos establecer que la lengua árabe, especialmente antes del islam, durante la llamada época de *al-ŷāhiliya,* fue una lengua muy peculiar en la que coexistían diferentes variantes habladas. Cada tribu o cada región dispone de su propia variante del árabe tanto a nivel léxico como a nivel sintáctico, y por eso en los libros de la era clásica se hablaba de la lengua de tal tribu o región, por ejemplo de la lengua de *tamīm*, la lengua de *huðayl*, la lengua de *ṭayyiî*[52], etc.

Con la llegada del islam, a través del Corán, el tercer Califa ᶜUthmán ibnu ᶜafan en la tercera década de hégira, es decir, veinte años después de la muerte del profeta Mohamed, tomó la decisión crucial de proceder a la unificación de la lectura y recitaciones del Santo Corán en una sola variante, a saber la de los *qurayš*. Esta decisión constituyó un punto de inflexión en la diacronía de la lengua árabe, ya que impuso la variante árabe hablada por los *qurayšíes* como lengua oficial.

Los lingüistas árabes que han estudiado esta situación, como Dayf (2008), Ibn Manḍhūr (1990), Ibn Yinni (1952) y Zidan (2013), han arrojado luz sobre el aspecto diglósico que existía antes del islam, aunque sin mencionar explícitamente la palabra "diglosia". Estos estudiosos han destacado las variantes de la lengua árabe habladas en la era preislámica, analizando sus características fonéticas, sintácticas y léxicas. Todos ellos coinciden en denominar este fenómeno como "lenguas árabes".

[52] *Tamīm, huðayl, ṭayyiî* son grandes tribus árabes que hablaban variedades de la lengua árabe clásica durante la época preislámica y el primer siglo del islam.

Cabe subrayar que el lenguaje en el que se escribieron las obras clásicas árabes, fue un lenguaje muy bien elaborado, que respetaba las reglas de belleza estilística de la era. En general es un estilo culto en el que no reinaba lo rebuscado ni la cacofonía.

b) La lengua árabe moderna y el renacimiento árabe

El diario de Ibn ʿUthmān fue redactada a finales del siglo XVIII, es decir, casi un siglo antes de la llamada resurrección cultural árabe que tuvo lugar a mediados del siglo XIX en Egipto tras la invasión de Napoleón a este país árabe. Dicha invasión tuvo como consecuencia el despertar de un sentimiento nacionalista y el florecimiento de una nueva era en el pensamiento árabe, que se cristalizó en la forja de un nuevo estilo de lenguaje, a saber, el árabe clásico o el neoárabe, que se convirtió durante el siglo XX en la lengua oficial y común de más de veintidós países árabes. El nuevo lenguaje, a diferencia del anterior, se caracteriza por ser más flexible y fluido, de manera que permite su evolución y adaptación a las necesidades lingüísticas contemporáneas del Mundo Árabe.

El neoárabe surgió como respuesta a una situación de necesidad de una nueva lengua más simplificada, libre de pesos estilísticos y retóricos, una lengua para las ciencias y la literatura a la vez. En este sentido, Al-Jumayʿî (1999) señaló que la cuna de esta nueva lengua fue Egipto, concretamente la famosa "Escuela de Lenguas" fundada en 1835 por Rifaâ At-ahtawi, y que fue una escuela de traducción al árabe por excelencia. Tampoco podemos olvidar la introducción de la imprenta por primera vez en el mundo árabe en 1821[53], que desempeñó un papel decisivo en la formación y estandarización de la lengua árabe moderna.

La estandarización de la lengua árabe y la formalización del neoárabe en el siglo XIX fue, como hemos mencionado, consecuencia indirecta del contacto que tuvo el mundo árabe, Egipto en especial, con la civilización occidental tras la invasión de Napoleón a Egipto a finales del siglo XVIII y principios del XIX. El despertar del sentimiento nacionalista tras esta invasión se cristalizó de varias formas, entre ellas los intentos de modernización del Estado llevados por parte del gobernador de Egipto en

[53] La imprenta de Bulaq, establecida en El Cairo en 1820, fue la primera imprenta en el mundo árabe, marcando un hito significativo en la difusión de la literatura árabe en la región.

aquel entonces, Mohamed Ali Bajá. Este mandó a Francia durante las primeras décadas del siglo XIX varias expediciones de estudiantes árabes encabezadas por el sabio egipcio Rifaᶜa A- ṭahtawī. Este último fue el fundador de la Escuela de Idiomas y Traducción en El Cairo (*Madrasat al- alsun*) que desempeñó una gran labor en la modernización de la lengua árabe. Moscoso García (2010) menciona que la formación del árabe moderno o neoárabe vino como respuesta a la necesidad de una lengua más adaptada a la modernidad:

> Cuando hablamos de árabe moderno o estándar, estamos haciendo referencia a un registro de la lengua árabe que empezó a formarse en el siglo XIX. Había una gran necesidad en los países árabes, principalmente en Oriente, de adaptarse a los tiempos modernos. Se necesitaba una lengua más ágil, menos complicada que el árabe antiguo o el árabe en el que fue escrito el Corán, para que pudieran comunicarse entre ellos. (p.16)

Afirma Al- Fāsī Al-Fihrī (1996) que la lengua árabe clásica es la lengua

> De la enseñanza, de los manuales escolares, de la administración, de los periódicos, y de algunos documentales televisivos, es decir que el usuario marroquí acude siempre a esta lengua para la producción escrita, o para leer los diferentes conocimientos que sólo se consiguen con la lengua árabe, ya que este saber fueron creados con la lengua árabe, y no se pueden transmitir con el dialectal. (p. 30)

La referencia que hace al- Fāsī al-Fihrī a la lengua árabe clásica deja claro que el neoárabe o árabe moderno es la lengua de la sabiduría y adquisición del saber, lo cual no es posible usando la variante dialectal.

2.5. Traducción y traductología

El término *traductología* ha sido adoptado por los especialistas en traducción para denominar la disciplina dedicada al estudio y análisis de los enfoques de traducción. Hurtado Albir (1996) explica que la elección de este término se basa en ciertos criterios

que esta autora resume en la siguiente aseveración "(..) nosotros preferimos utilizar el término «Traductología» o «Estudios sobre la traducción», ya que pensamos que engloba mejor los estudios teóricos, descriptivos y aplicados de nuestra disciplina; «Traductología» además posee la ventaja de ser una única palabra." (p. 151)

2.5.1. Dimensión traductológica

En el siguiente apartado se proporciona una introducción a la traductología como disciplina, examinando su evolución a través de los enfoques y perspectivas que se consideran más relevantes.

2.5.1.1. Fundamentos teóricos de la traductología

Cuando Albir Hurtado (2001) enfatizó la necesidad de diferenciar entre la traducción como práctica y la traductología como ciencia descriptiva de esta práctica, enfocó esta dimensión que iba cobrando la traductología como disciplina interdisciplinar dentro de las ciencias humanas. Para la traductora y filóloga española la traducción es un "saber hacer" y "un conocimiento operativo que se adquiere fundamentalmente por la práctica" (p. 25), es decir, es una destreza que se adquiere y se desarrolla a través de la práctica, mientras que la traductología es "una reflexión teórica" o sea una descripción empírica de esta práctica intelectual. No obstante, la traductóloga española señala la existencia de tres ramas que "integran" esta disciplina, a saber, la teórica, la descriptiva, y la aplicada, poniendo la descriptiva en el centro como base de la disciplina ya que "los estudios descriptivos constituyen la base empírica imprescindible que proporciona datos y sirve para verificar hipótesis" (p. 139). Señala al mismo tiempo el carácter interdisciplinar y "el ámbito vastísimo" de la traductología como disciplina que se entrecruza con muchas otras.

Carbonell i Cortés (1998) considera, por su parte, que la traductología es una disciplina que consiguió durante la segunda mitad del siglo pasado desmarcarse de las otras, en especial de la lingüística aplicada a la traducción, llegando a ser percibida como una disciplina independiente (p. 8). Este autor, recogiendo la antigua cuestión del traductor y traductólogo americano Nida (1986), ha planteado el dilema que acompañó a la traducción desde sus más remotos tiempos sobre si la traducción es un arte o una

ciencia, haciendo hincapié en los múltiples métodos y enfoques que han planteado este dilema y concluyendo finalmente que la traducción es una ciencia y un arte a la vez.

Ambos autores coinciden en la decisiva influencia que tienen estos enfoques sobre esta actividad que es principalmente una búsqueda de equivalencia, que cada enfoque trata de definir según sus propios criterios y perspectivas. No obstante, la noción de "equivalencia" llegó a ocupar un lugar central dentro de esta disciplina llamada traductología o teoría de la traducción según Rabadán Álvarez (1992). Cada enfoque establece su propia definición de la "equivalencia". A continuación, proporcionamos una aproximación introductoria sobre cómo perciben ciertos enfoques el concepto de equivalencia dentro de la traductología.

2.5.1.2. Escuela de Leipzig

El grupo de lingüistas y traductólogos de la llamada Escuela de Leipzig, formado principalmente por Wotjak, Kade, Beubert y Jäger, considera que la premisa de la traducción es "conservar el contenido informativo" de un texto, por tanto, según Kade (1965), todo lo dicho en una lengua se puede expresar en otra.

Linus (2000) propone una síntesis de la evolución de la doctrina traductológica de dicha escuela. Para los traductólogos de Leipzig la traducción o la traslación es una comunicación bilingüe mediada en la que el texto producido, o texto meta (TM) debe ser comunicativamente equivalente al texto de origen (TO). Dentro de esta escuela se suelen destacar los siguientes tipos de equivalencias según la teoría de Kade (1968): equivalencia total, equivalencia facultativa, equivalencia aproximativa y equivalencia cero.

La equivalencia total, según Kade (1968), "de uno a uno" se presenta y corresponde especialmente al ámbito de la terminología, La equivalencia facultativa representa la relación "de uno a varios", es decir, a una palabra en la lengua de origen (LO) corresponden varias alternativas en la le lengua meta (LM). Equivalencia aproximativa "de una a una parte" es cuando a una palabra en la lengua de origen le corresponde una sola palabra en parte o parcialmente en la lengua meta, por equivalencia cero "de una a ninguna" se entiende la inexistencia de equivalentes para una palabra de la LO en la LM (pp. 79-81)

Parece que esta clasificación hecha por Kade (1968) se ha basado exclusivamente en un solo criterio del texto, el léxico, mientras que los principios de la mencionada escuela giran en torno a la relación entre textos, el TO y el TM, es decir, se traduce entre textos. Sin embargo, la clasificación de Kade en lo que a la equivalencia se refiere puede ser sumamente útil y aplicable en el ámbito de la traducción técnica, en la que el léxico representa el eje central del texto o de la información.

Más elaborados resultan los conceptos desarrollados por Wotjack (1969) quien hizo un planteamiento más complejo de la noción de equivalencia:

> Hay que tener en cuenta los distintos subtipos de equivalencia: equivalencia semántica y equivalencia comunicativa. Podrían subdividirse estos dos conceptos fundamentales en equivalencia semántica sintética y equivalencia textual de un lado y en equivalencia semántica denotativa, referencial y extensional y equivalencia semántica significativa intencional del otro.
> La equivalencia comunicativa textual podría subdividirse en equivalencia comunicativa textual (marco estructuras comunicativas textual) y equivalencia comunicativa (situativa, enunciativa e interaccional). (p. 73)

Todo esto, sin olvidar la noción de la equivalencia translémica que plantea este mismo traductólogo más tarde.

Grosso modo, la Escuela de Leipzig fue pionera en abordar la traductología o ciencia de la traducción como disciplina independiente, aunque en su enfoque prima la lingüística y lo lingüístico de forma esencial dado el carácter de sus líderes que eran básicamente lingüistas de renombrado prestigio.

2.5.1.3. El funcionalismo y la traductología

La escuela funcionalista en el campo de la traductología ha conseguido ocupar un lugar destacado en los estudios de la traducción, debido al número de publicaciones de los maestros de esta escuela que han sido publicadas y traducidas a muchas lenguas. Ese enfoque ha prestado una atención especial a la noción de la equivalencia, como meta

esencial de la actividad traductora.

Podemos incluso hablar de teorías funcionales cuyos postulados básicos quedan compartidos, pero no son un conjunto homogéneo (Witte, 2008). Cabe señalar en este contexto la confusión que surgió entre la llamada teoría del Escopos (Eskopos) y la funcionalista. Esta confusión tuvo su origen en el libro publicado por Vermeer y Reiss (1996). Vermeer y Reiss impusieron la denominación de "teoría del Escopo" y Holz - Mäntäri habló de la "Teoría de la acción traslaticia" o Teoría del Funcionalismo General (TFG).

Según Vermeer y Reiss hay que romper con los enfoques lingüísticos, ya que toda traducción o acción de traslaticia depende de la finalidad a la que está dirigida y, por supuesto, queda caracterizada por la intencionalidad de esta acción. La traslación entonces es un comportamiento intencional "doté d´une finalité" (con una finalidad) y de "une situation donnée" (una situación determinada) en el que dependiendo de la importancia de esta situación hay que buscar una equivalencia cultural según el contexto (Nord, 2008). Cabe señalar que Nord adoptó la definición de la traducción como "action conçue pour réaliser une finalité déterminée" [acción pensada para lograr un propósito específico] (p. 25)

En relación con la equivalencia, Vermeer y Reiss (1996) introducen dos conceptos fundamentales dentro de su teoría funcionalista (skopos [54]): la equivalencia y la adecuación. Según esta perspectiva, toda traducción está determinada por el propósito que se persigue, de modo que el TM debe responder a las intenciones del traductor, quien a su vez actúa bajo las condiciones impuestas por el encargo de traducción. Por su parte, Nord aborda el concepto de equivalencia únicamente cuando no está vinculado a una situación comunicativa específica de los receptores. Al igual que Vermeer y Reiss, también reconoce la equivalencia funcional en ciertos contextos traductológicos

En general para estos funcionalistas, la noción de equivalencia debe ser dinámica, y debe también obedecer a la función del TM en la comunicación.

[54] La teoría del escopo, cuyo término proviene del griego *skopos* y se traduce al español como propósito, se enfoca en la finalidad de la traducción.

2.5.1.4. Perspectiva cultural en la traductología

El enfoque cultural en traductología descarta la influencia que siempre ha tenido la lingüística en esta disciplina y rechaza la noción de *tertium comparationis*, que se puede traducir en español como "tercer elemento de comparación", y que constituye en los estudios descriptivos de la traducción el criterio de referencia que permite comparar el texto original (TO) con el texto traducido (TM) (Toury, 1995). Según Carbonell Cortés (1997) "los elementos de una lengua puedan considerarse equivalentes a los de la otra" (p.15). Este rechazo abrió paso, según Gile (1995), a la adopción de otro enfoque de análisis *top-down*, que parte de la macroestructura del texto hasta llegar a la microestructura tanto en el texto de origen como en el texto traducido, afirmando que "El enfoque *top-down* implica comenzar desde el contexto más amplio o las ideas generales y progresivamente ir hacia los detalles específicos, permitiendo al traductor o intérprete formar una comprensión coherente del texto o discurso." (p. 79)

Carbonell i Cortés (1999) establece que toda traducción es el producto de un esquema conceptual que la hace posible, en otras palabras, es el producto de una serie de normas y símbolos de una sociedad y una cultura específicas:

> En primer lugar, hemos de reconocer que el texto traducido es a la vez producto y parte de la cultura en la que se inscribe, como lo es toda producción lingüística, escrita u oral, en el contexto en el que es producto. (p. 99)

Bhabha (2002), que considera el proceso de la traducción cultural como una forma compleja de la significación, plantea el concepto de traducción cultural como un proceso en el cual las diferencias culturales y lingüísticas se manifiestan, se encuentran y transforman, haciendo referencia a lo que llama *espacio de la diferencia* en el cual las diferencias ideológicas, culturales y raciales no se eliminan sino que se encuentran y se vuelven productivas, creando nuevas posibilidades de entendimiento y de representación.

López Ponz (2009) subraya el hecho de que cada cultura construye a otra mediante textos, afirmando que el traductor no piensa en el nivel lingüístico, sino que intenta

entender dos redes entrecruzadas, a saber, la primera conceptual y la segunda textual. A través de estas dos redes, las culturas occidentales construyeron "o construyen a las no occidentales". (p.59)

Por ello, la traducción cultural se orienta hacia uno de los dos procesos siguientes: Domesticación o Exotización. El primero supone acercar el texto a la CM, mientras que el segundo proceso implica acercar el lector a la CO Se describen a continuación lo dos procesos, según el planteamiento de López Ponz (2009):

Domesticación: Presupone una superioridad de la CM, desconocimiento de la CO, conseguir neutralizar los elementos exóticos y pérdida de gran parte de la ideología del texto.

Exotización: Supone que el lector desconoce la CO, y se limita a traducir sólo los elementos más exóticos y alejados, y por tanto una traducción exotizante no es siempre fiel al TO, como en el caso de "Las mil y una noches".

Debemos, entonces, cuestionar la noción de la equivalencia cultural que depende casi siempre de la intencionalidad del emisor del mensaje, pero también de la del traductor del texto o quién encarga la traducción. Así que abordaremos a continuación el tema de las dos estrategias de traducción, a saber, la exotización y la domesticación, ya que desempeñan un papel determinante en la elección de equivalencia.

Hace más de cincuenta años que Nida (1964) hizo su planteamiento acerca de la equivalencia dinámica, antes de que Albir Hurtado (2001) hablase de la equivalencia traductora que depende ante todo del contexto y de la intecionalidad del traductor.

2.5.2. Conceptualización árabe de la exotización y domesticación

En la práctica de la traducción tanto las estrategias de domesticación como la exotización siempre han estado presentes, ya que consciente o inconscientemente los traductores solían recurrir a una de las dos durante su labor. En este sentido nos hemos enfrentado otra vez a la dificultad de fijar una equivalencia determinada en la lengua árabe ya que los pocos estudios teóricos realizados en las Universidades y Escuelas de

Traducción en el Mundo Árabe carecen de una coordinación. La adopción de equivalencia en este sentido, particularmente en lo relativo a la terminología traductológica y lingüística, no obedece a un criterio preestablecido por los académicos árabes. En este ámbito, los términos árabes correspondientes a las nociones de *exotización* y *domesticación* son diferentes y no siempre son directos. En árabe, *domesticación* se traduce como *tawṭīn, taʿrīb, tadjīn* o *taqrīb* y *exotización* se traduce como *tahjīn* o *taghrīb*.

El origen de la confusión tiene lugar en las dos traducciones realizadas al árabe del famoso libro *El Orientalismo* de Eduard Said (1978). La primera traducción de Abu Dib vio la luz en 1981, mientras la segunda traducción salió a la luz en 1995 y fue realizada por Mohamed Anani. Este último confesó en el prólogo de la edición que recurrió a la domesticación, utilizando los dos términos en árabe de *at-tagrīb*[55] y *at-tagrīb*[56] según la traducción de Anani (1995).

Sobre las traducciones de Abu Dib (1981) y Anani (1995) se han realizado varios estudios críticos. Señalamos entre ellos la Tesina de Maestría (Máster) de Nadia Ali Khalil leída en 2006 en la *An.najah* National Univertity de *Nablus*, Palestina, y titulada *Abu Dib. Translation of Orientalism, a Critical Study*. Este estudio intentó determinar los problemas más destacados de la traducción al árabe de *El Orientalismo*, en los niveles gráfico, léxico, sintáctico, semántico y pragmático, y presentó sugerencias para solucionarlos cuando sea posible y, al mismo tiempo, cuestionó la coherencia de la metodología adoptada por el traductor, haciendo una evaluación de la misma y propuso recomendaciones que podrían beneficiar a las nuevas ediciones del libro en árabe y a la traducción al árabe, en general

En lo que se refiere a la traducción del término *exotización* (*at-tagrīb*), no hemos encontrado mucha divergencia al respecto ya que los estudios que hemos consultado sobre el tema han coincidido, casi todos ellos, en el mismo equivalente árabe para el término *exótico*. Sin embargo la dificultad residía en encontrar un equivalente, aceptado comúnmente y usado en la esferas académicas árabes, para el término *domesticación* que

[55] *at-tagrīb*: Se refiere al proceso de "exotización", donde un texto o concepto se presenta de manera que resalta las diferencias culturales y enfatiza elementos extranjeros o exóticos.
[56] *at-tagrīb*: Se refiere al proceso de "exotización", donde un texto o concepto se presenta de manera que resalta las diferencias culturales y enfatiza elementos extranjeros o exóticos.

varía entre *taʿrīb*[57]*, tadjīn*[58] *y tawṭīn*[59].

La divergencia que surge en la adopción de unos de estos términos emana del enfoque adoptado por los traductólogos árabes, ya que de forma general cada uno de los tres primeros términos citados arriba en árabe pueden ser equivalentes al concepto de *domesticación,* pero ninguno de los tres refleja el sentido adquirido por este concepto en los estudios culturales de traducción.

A nuestro entender, es la cuarta opción, es decir, *at-tagrīb* la más acertada, y es la que ha conseguido imponerse como equivalente a la noción de domesticación, aunque de modo parcial, hasta hoy en día en un gran número de artículos, estudios, e incluso monografías que se han publicado recientemente. Opinamos que la legitimidad de este término tiene su origen en primer lugar en el hecho de que es mucho más práctico y sencillo que los otros, ya que la traducción es una actividad compartida entre todas las culturas. Por consiguiente, hay que tratar el fenómeno en su universalidad y, en segundo lugar, el mismo término fue usado por eruditos del pensamiento árabe en el mismo sentido y contexto que en el libro del maestro y erudito clásico Ibn-hazm (2007) quien escribió una destacada obra de filosofía titulada *Domesticación de los límites del razonamiento* que acerca al lector árabe los términos y conceptos filosóficos a través del uso de palabras sencillas de uso corriente y nociones simplificadas, aunque algunos pensadores y académicos árabes contemporáneos, según Edidawi (2000), han optado por otros equivalentes en árabe.

En este sentido, el pensador marroquí Taha Abdurrahman (1995) optó por el mismo concepto en lengua árabe para hablar de la domesticación, es decir *at-tagrīb*, pese a que ha elegido otro equivalente cuando trata la noción de *exotización* o *extranjerización* cuyo equivalente en árabe es *al-tabʿīd*[60] .

[57] *taʿrīb*: Adaptación de un texto o concepto extranjero al idioma y cultura árabe.
[58] *tadjīn*: Proceso de hacer que un texto o concepto sea más familiar y accesible para el público local.
[59] *tawṭīn*: Adaptación de un texto o concepto para alinearlo con las normas culturales del contexto de recepción.

[60] *al-tabʿīd* significa "distanciamiento" o "alejamiento" y consiste en mantener la distancia cultural o lingüística entre el texto original y el texto traducido.

Para Abdurrahman, la extranjerización implica tanto el uso como la interacción, con el objetivo de reflejar el contexto del texto traducido y la intencionalidad del autor del texto original. En contraste, la domesticación se presenta como la otra cara de la moneda, es decir, una forma de identidad *exotizante* que finalmente conduce a la domesticación del texto meta (Hammam, 2014). Según este último, el filósofo y lingüista marroquí aborda esta cuestión en el contexto de las traducciones del pensamiento griego al árabe realizadas durante la era clásica, y no descarta la posibilidad de que la *exotización* haya sido siempre el primer paso hacia la *domesticación*.

Por lo tanto, concluimos que conviene optar por *at-tagrīb* y *at-tagrīb* en árabe como equivalentes en lengua árabe de las dos nociones de *exotización* y *domesticación* respectivamente.

2.5.3. La traducción de expresiones metafóricas

Sobre la traducibilidad de la metáfora existen dos grandes posturas y una tercera que intenta estar a caballo entre ambas posiciones. La primera, apoyada por Newmark (1988) y Rabadan (1991), afirma que la metáfora es totalmente traducible aunque presenta algunas dificultades y necesita un tratamiento especial. La misma postura es defendida por Mason (1982), quien confirma la traducibilidad de la metáfora negando la existencia de problemas. La segunda postura considera que la metáfora es absolutamente intraducible ya que es una creación única e irrepetible y haría falta crear otra nueva (Dagut, 1987; Nida, 1964).

Con la evolución de las teorías de la traducción, se han abierto nuevos horizontes ya que la traducción no es un mero hecho comunicativo, sino que está íntimamente relacionado con la creatividad humana, ya que las lenguas y las culturas, a medida que evolucionan, van admitiendo nociones y figuras proyectadas o inspiradas en otras.

En la actividad de la traducción siempre hay más de una solución puesto que "la lengua admite diferentes soluciones al mismo problema" (Lvovskya, 1997, p. 62), y el traductor debe tomar la decisión que le parezca adecuada según el contexto y la situación comunicativa, asimismo se sostiene que "es al traductor a quien corresponde tomar decisiones desde el punto de vista comunicativo para crear un texto comunicativamente

equivalente al TO y aceptable en la cultura meta" (Ramírez, 2009, p.13).

La labor del traductor implica viajar culturalmente entre dos sistemas de valores, a veces opuestos, de ahí que emane la complejidad y la dificultad de la traducción de las metáforas:

> Por tanto, afronta las tareas de desobjetivizar primero el TO y, luego, de objetivizar el TM, así que, la actividad del traductor está siempre delimitada, por una parte, por el programa conceptual del autor TO, y por otra, por el polisistema cultural meta. (Ramírez García, 2009, p.13)

En el mismo marco, el papel primordial de la competencia cognitivo-cultural permite al traductor manejar las herramientas lingüísticas adecuadas para la creación de metáforas o convenciones retóricas aceptadas en LT (lengua de traducción) y equivalentes a la LO (lengua de origen), según afirma Lvovskaya (2002) "sin la competencia cognitivo-cultural que incluye, entre otros saberes, el de emplear los recursos lingüísticos desde ciertas concepciones, el traductor no podrá desobjetivizar el TO, ni objetivizar el TM, de manera adecuada a la nueva situación". (p. 68)

Es posible que se manejen también los símbolos que no son más que otra categoría de las convenciones retóricas: "El símbolo es una imagen que nos permite percibir la realidad de manera absoluta. Es un hecho espiritual y cultural, es pues, invisible y expresa una idea transcendental" (Lvovskaya, 2002, p.18).

En el mismo sentido Fromm (1957) distingue tres tipos de símbolos: los símbolos convencionales, es decir, aquellos símbolos que están establecidos por convención de usuarios, de forma arbitraria; los símbolos accidentales que tienen una relación necesaria e inclusiva respecto de aquello a que se refieren y se caracterizan por ser de naturaleza personal; y los símbolos universales que difieren de los símbolos accidentales por ser compartidos por toda la humanidad.

Asimismo, la traducción de algunas expresiones metafóricas o convenciones retóricas depende en gran medida del grado de aceptabilidad en la cultura receptora ya que "las convenciones por las que se construyen metáforas varían de una cultura a otra"

(Carbonell i Cortés, 1999, p. 122). Por lo tanto, según el mismo autor, resulta imposible para el traductor reproducir ciertas imágenes o expresiones metafóricas literalmente en la LT y, por ello, se suele buscar expresiones y figuras retóricas que se "dicen en situaciones similares en la CM" (p.122)

No cabe duda de que la traducción de la metáfora debe ser aceptable en la CM, pero a nuestro modo de entender no se trata de sustituir convenciones retóricas o expresiones metafóricas por otras que se consideran equivalentes en la lengua y la cultura de llegada, sino que intentemos reproducir, según el grado de aceptabilidad permitido en la LM y CM, imágenes y metáforas expresadas en el TO, a veces de forma literal, siempre y cuando el grado de aceptabilidad de estas se permita.

2.5.4. Las convenciones retóricas en la lengua árabe

Es cierto que la lengua árabe admite más las convenciones retóricas debido a su naturaleza, por una parte, y también debido a la naturaleza del pensamiento árabe.

Carbonell Cortés (1997) señala lo siguiente al respecto:

> A finales del siglo XVIII, cuando se emprendió la tarea de traducir obras de literaturas orientales como la escrita en árabe o en sánscrito, especialmente poesía, se extendió la creencia de que la literatura oriental tendía hacia la metáfora recargada y la expresión ampulosa debido a la naturaleza del lenguaje, marcado en última instancia por el carácter de esos pueblos. (p. 168)

Más adelante, este autor considera que las lenguas orientales admiten más que el resto las metáforas recargadas y expresiones ampulosas atribuyendo esto al efecto producido por la naturaleza de los territorios orientales caracterizados por el calor y la fertilidad.

Entre los lingüistas clásicos que han estudiado las convenciones retóricas en lengua árabe y la necesidad de contextualizarlas para poder entenderlas, citamos a Ibn-Qutayba (1988) y a Ibn-Yinni (1952). Todos coinciden en que la situación comunicativa condiciona la producción de las metáforas y para entenderlas, en la poesía en particular,

habrá que entender la situación o contexto. Por su parte, Al-Yurŷānī (2004a) hace un planteamiento más global y exhaustivo, proponiendo una nueva teoría denominada *annadm*[61] que se puede traducir al español como *El engarce* o *La sarta*, desarrollada en dos libros que este experto en retórica había escrito y que han sido editados y publicados en 2004.

Su teoría se basó en las relaciones gramaticales que mantienen las palabras entre sí, es decir, cómo quedan las palabras *engarzadas* o *ensartadas* sintáctica o gramaticalmente dentro de la expresión o del texto, además de contextualizadas en la situación comunicativa (intencionalidad y circunstancias) Peña (1994a). Para Al-Yurŷānī (2004b) las palabras aisladas y fuera de su contexto no son importantes. Los lingüistas y filósofos de la era clásica coincidieron en que el contexto o situación comunicativa resulta primordial tanto en la creación como en la recepción de las retóricas convencionales.

Estas ideas han sido captadas y reflejadas en los trabajos del lingüista egipcio Hassan (2001), quien dedicó muchas de sus publicaciones a estudiar este fenómeno. Inspirándose en sus precursores clásicos, el objetivo de Hassan era calcar y reproducir los estudios realizados sobre la retórica en árabe en el contexto actual de los estudios lingüísticos. El mismo autor (1991) arrojó luz sobre este fenómeno. Este autor afirmó que las figuras retóricas sólo se pueden entender si se entabla la relación del enunciado con la situación comunicativa, así se sostiene que "cada situación comunicativa requiere un enunciado, y cada palabra debe ser relacionada con su significado o equivalencia dentro de este contexto" (p. 133).

2.5.4.1. Aproximación conceptual a la metáfora

Desafortunadamente, los estudios de traducción no se ocuparon durante un tiempo considerable de establecer una definición precisa de la metáfora. No obstante, en algunos estudios se han planteado los diferentes rasgos de la metáfora o se han dado definiciones de este término que a nuestro parecer son limitadas e insuficientes como la de Newmark

[61] *Annadm* es una herramienta crítica desarrollada por Al-Yurŷānī que permite la evaluación de la imagen retórica al vincular sus elementos con la estructura de las frases. Este enfoque contribuyó a la conceptualización de las nociones de estructura profunda y estructura superficial. Además, Al Yuryani consolidó la premisa de que toda valoración estética debe estar sustentada en una causa identificable y una razón lógica.

(1988) que sostiene que es "toda expresión figurativa" (p.104), y la de Mula Ali (2011) que establece que se trata de la "sustitución de un elemento real por otro imaginario*"* (p. 60).

Merece la pena señalar que la primera definición que presenta una aproximación a la metáfora y que hemos podido consultar es la expresada por Pisarska (1989) quien afirma que se trata de "A communicative phenomenon valid in a specific context, the construction and comprehension of which requires and presupposes extra linguistic knowledge, and revealing linguistic interdependence of sense upon medium" (p. 29).

> "Un fenómeno comunicativo válido en un contexto específico, cuya construcción y comprensión requiere y presupone un conocimiento extralingüístico, y que revela la interdependencia lingüística del sentido con el medio". (Traducción propia)

Dos años más tarde, Rabadán Álvarez (1991) propuso otra definición de la metáfora: *"*la aplicación a un objeto o fenómeno el nombre de otro en virtud de una relación de semejanza entre ambos" (p. 136). Posteriormente Menacere (1992) afirmó que las metáforas son "certain expressions which stretch their semantic values beyond their implicit areas of meaning" (p. 568).

> "Ciertas expresiones que extienden sus valores semánticos más allá de sus áreas implícitas de significado". (Traducción propia)

Una de las definiciones más completas de este concepto a nuestro modo de ver es la ofrecida por Samaniego (2002) que considera que la "metáfora es un mecanismo conceptual esencial consistente en una proyección estructural de un campo conceptual a otro, por lo que es fundamental distinguir las palabras que expresan la metáfora de la metáfora en sí*"* (p. 48).

Este fenómeno de la metáfora ha sido estudiado desde varios enfoques dando lugar a varias teorías que intentaban e intentan desvelar sus fundamentos y sus aspectos fundamentales, como son las llamadas teorías cognitivas que se han centrado, en general, en dos aspectos: primero en destacar el papel esencial de la metáfora en los diferentes

niveles y ámbitos de la vida ya que no es un fenómeno vinculado con la literatura únicamente, y segundo en investigar los procesos cognitivos, es decir, cómo el receptor percibe e interpreta la metáfora. En este sentido destacamos los trabajos e investigaciones realizadas por Cornell Way (1991), Mooij (1976) y Nöth (1985) distinguiendo dos tipos de teorías, primero una categoría en la que Mooij denomina *Monistas* a las palabras empleadas en las metáforas que pierden su valor referencial, es decir su sentido literal, y las *Dualistas* que son las palabras que adquieren además del sentido literal otro metafórico (Mooij, 1976).

Nöth (1985) establece una definición de la metáfora que se basa en dos principios: el de sustitución y el de semejanza. El criterio de sustitución se refiere al intercambio de un término común por otro menos convencional, mientras que el criterio de semejanza implica la existencia de una analogía o comparación entre los términos vinculados.

Por otra parte, resaltamos los estudios realizados por Cornell Way (1991) sobre las teorías de la metáfora por ser más exhaustivas y profundas. Este lingüista distingue siete tipos de enfoques o planteamientos que citamos brevemente a continuación:

1- Emotive and Tension Theories.
2- The Substitution Approach
3- The Comparison Theory
4- The Controversial Theory
5- The Anomaly Theory
6- The Interaction View
7- Two-Stage Hypothesis and Reaction Time Studies) (p. 29).

2.5.4.2. Aportaciones de Lakoff y Johnson

Para Lakoff y Johnson (1980) la metáfora se manifiesta en el lenguaje que hablamos cada día, ya que no se trata de un fenómeno que caracteriza un tipo determinado de textos, sino que se practica frecuentemente:

> "Para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética y los ademanes retóricos, una cuestión de lenguaje extraordinario más que ordinario. (…). Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora, por el

> contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica". (p. 39)

Lakoff y Johnson (1980) argumentan que la metáfora no es simplemente un recurso literario, sino un fenómeno profundamente enraizado en la vida cotidiana. Según su teoría, la metáfora actúa como un mecanismo cognitivo que facilita la comprensión de un dominio de la experiencia a través de la conceptualización en términos de otro. La relación entre dos dominios es unidireccional, pues normalmente se comprende un dominio abstracto por medio de uno concreto, y no al revés. Esta concepción de la metáfora incide en su función cognitiva para entender y estructurar la experiencia. La metáfora sobrepasa lo meramente lingüístico, pues es el mecanismo principal a través del que comprendemos conceptos abstractos. Las metáforas lingüísticas, o expresiones lingüísticas metafóricas, son manifestaciones de metáforas conceptuales, como por ejemplo *El amor es un viaje*. Así pues, desde esta perspectiva, la metáfora es conceptual y no simplemente lingüística, y para referirse a metáforas conceptuales dejaron escritas en mayúsculas en su libro expresiones como las siguientes: *Love is war/ El amor es una guerra/ Ideas are food/ Las ideas son comida/ Time is money/ El tiempo es dinero*.

Lakoff y Johnson llegaron a la conclusión de que en expresiones metafóricas usadas frecuentemente, tales como "*perder el tiempo, invertir demasiado tiempo, ahorrar tiempo"* subyace el concepto metafórico sistemático de que *el tiempo es dinero,* un concepto que estructura nuestras acciones y nuestros pensamientos" (Lakoff y Johnson, 1998, p.95). Estos autores llegaron a distinguir tres categorías de metáforas:

Metáforas estructurales en las que una actividad o experiencia se estructura en términos de otra, por ejemplo, *la discusión es una guerra*. Metáforas orientacionales que organizan un sistema global de conceptos con relación a otro o aluden a referencias espaciales que emanan de nuestra posición física arriba, por ejemplo, *lo bueno es arriba*; y metáforas ontológicas por las que se categoriza un fenómeno de forma peculiar mediante su consideración como una entidad, una sustancia, un recipiente, una persona etc. Por ejemplo, *la mente es una máquina*.

Las metáforas, según Lakoff y Johnson no son un fenómeno meramente lingüístico como se consideraba, sino una categorización conceptual de nuestra experiencia vital pues tienen una función cognitiva y ocupan un lugar central en nuestro sistema ordinario de pensamiento y lenguaje.

2.5.4.3. Análisis de la metáfora

La metáfora puede analizarse en varios niveles. En primer lugar, desde una perspectiva transcultural, Lakoff y Johnson sugieren que, aunque una metáfora como "*lo bueno es arriba*" podría estar presente en muchas culturas, no necesariamente tiene el mismo peso en todas ellas. Esto se debe a la existencia de otros esquemas de imagen como centro-periferia, delante-detrás o dentro-fuera, cuyas conceptualizaciones varían de una cultura a otra. Un ejemplo claro de esta variabilidad cultural es el estudio de Wolf (1996) sobre las metáforas del Sida, donde se observa una diferencia entre las metáforas bélicas del primer mundo, como *lucha contra la enfermedad* o *células asesinas*, y las metáforas en Malawi, donde el Sida se conceptualiza como un virus devorador similar a un gusano que consume a los seres humanos.

Este enfoque devorador está relacionado con creencias sobre brujas y desviados sociales que también "devoran" o toman algo vital de otros seres humanos. En ese mismo contexto, Wolf también analiza el fracaso de las campañas de preservativos en Malawi, cuyo simbolismo de escudos y lanzas, representando guerreros africanos, no logra resonar con la metáfora alimentaria que prevalece en la población, evidenciada en respuestas como *no se comen caramelos en un paquete*.

Por otro lado, en el ámbito psicosocial, las metáforas juegan un papel importante en la comprensión y acción humana. Schachtner (1999) analizó cómo las metáforas influyen en las estrategias diagnósticas y terapéuticas de los clínicos, mientras que Buchholz y Von Kleist (1997) describieron la percepción metafórica en el establecimiento de contacto interpersonal en la psicoterapia espacial. Las metáforas también pueden funcionar como mecanismos de control de la interacción, ya que estas mismas autoras señalaron cómo el cliente y el terapeuta utilizan metáforas compartidas para avanzar en su objetivo común, y cómo las rupturas en la comunicación pueden surgir

de metáforas divergentes. Superar estos obstáculos comunicativos implica trabajar con metáforas que permitan reconstruir un entendimiento mutuo.

.

2.5.5. Entre la arcaización y la modernización: Dos enfoques para traducir textos medievales

Los textos escritos en la Edad Media y los textos históricos en general representan un caso particular en su traducción, dadas sus peculiaridades tanto estilísticas como léxicas y fonológicas. Estos rasgos han sido considerados por Carmona Fernández (1999) como elementos arcaizantes que otorgan a este tipo de textos una dimensión exótica. Es obvio que no estamos abordando el tema de las traducciones hechas en la Edad Media, tema que no es de interés en el presente estudio, sino la traducción de los textos procedentes de esta etapa, y cómo tratar los elementos exotizantes contenidos en ellos: ¿hace falta proceder a cierto tipo de aclimatación?, en otras palabras, ¿hace falta modernizar los conceptos?, o bien ¿conviene mantener estos elementos de manera que reflejen fielmente su contexto histórico, considerando las equivalencias desde una perspectiva traductora?.

Carbonell i Cortés (1997) considera que los arcaísmos son una de las formas exóticas de la expresión y que conviene reflejar en la traducción a través de elementos arcaizantes para mantener la dimensión exótica del TO:

> El exotismo es una de las formas del extrañamiento, que puede manifestarse también por medio de arcaísmos en una traducción arcaizante, en la imitación de la organización textual de la lengua de origen, de sus estructuras sintácticas o en el calco semántico de algunas de sus locuciones o frases hechas. (p. 68)

Es evidente que cada obra literaria refleja la realidad de su tiempo, tanto a nivel del lenguaje como a nivel del contenido. En este marco algunos escritores contemporáneos que trataron de escribir novelas históricas supieron manejar las dos estrategias a la vez manteniendo y conservando la dimensión histórica en la reproducción literaria, pero expresándola a través de un lenguaje moderno. Los ejemplos más pertinentes en este sentido son los de Antonio Gala (1990) en el caso español y Georgi

Zaydan[62] en sus novelas históricas en lo que se refiere a la literatura árabe.

Sin embargo, en la traducción, la estrategia de mantener lo arcaizante como manera de preservar lo exótico del texto debe obedecer a las reglas de aceptación de la CM, como indica Carbonell i Cortés (1997):

> Pero ya que la apreciación de lo ajeno está sujeta a las convenciones de representación de la otra cultura, es de esperar que también cambie con el tiempo la apreciación de los rasgos "exóticos". A finales del siglo XVIII, cuando se emprendió la tarea de traducir otras literaturas orientales como la escrita en árabe o en sánscrito, especialmente poesía, se extendió la creencia de que la literatura oriental tendía hacia la metáfora recargada y la expresión ampulosa debido a la naturaleza del lenguaje, marcado en última instancia por el carácter de esos pueblos. (pp. 68-69)

El traductor, al enfrentarse a este tipo de textos, tiene la opción de optar por una de estas dos estrategias: arcaización o modernización.

En este sentido afirma Fuster (2008):

> Se entiende por arcaización el hecho de reflejar en la traducción que el original es un texto del pasado, para lo cual el traductor procura incorporar a la lengua del texto meta elementos arcaizantes. Por el contrario, lo partidarios de la modernización del texto sostienen que el texto por sí mismo ya muestra al lector que es una obra del pasado. (p. 159)

Así pues, mediante el uso de los elementos arcaizantes que reflejan el contexto histórico del TO se otorga al TM una dimensión exótica ubicándolo en su marco histórico. No obstante, esta contextualización también puede lograrse a través de otros recursos en el texto traducido, a través de fechas, referencias y datos históricos y otros elementos que hacen que el lector del TM perciba que se trata de una obra del pasado según afirma

[62] Georgi Zaydan publicó, desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX, decenas de novelas históricas, entre ellas, La fuga del mameluco (1891), Armansura egipcia (1896) y Saldino (1913).

Hernández Guerrero (1999).

A nuestro parecer, cada una de las dos estrategias tiene su propio fundamento y es aplicable siempre y cuando se trate de textos arcaicos y medievales; sin embargo, el desafío que se plantea es cómo hacer para que el texto traducido sea un texto arcaizante y comunicativo a la vez o, dicho de otro modo, ver la posibilidad de compaginar ambas estrategias. Es cierto que conseguir que un texto mantenga su dimensión arcaizada y sea comunicativo a la vez depende en gran medida de las competencias y habilidades del traductor, sin subestimar que es imprescindible un verdadero y minucioso trabajo de documentación tanto en la LO como en la LM.

2.5.5.1. De la imitación y paráfrasis hasta la domesticación y exotización

La arcaización y modernización desembocan en las estrategias de exotización y domesticación, aunque con algunos matices ya que se trata de textos, en general, contemporáneos. Las estrategias de exotización y domesticación siempre han estado presentes en la actividad de la traducción, pero en los estudios de traducción fueron reconocidas recientemente por estudiosos de esta disciplina, (Fuster, 2008; Hernández Guerrero, 1999).

Una de las primeras reflexiones sobre este tema surgió con el teólogo y filósofo alemán Schleiermacher[63] en 1813. Este autor habló de la existencia de dos estrategias opuestas a las que acuden los traductores: la paráfrasis y la imitación. El filósofo alemán no mencionó directamente estos términos tal y como los conocemos hoy en día, pero aludió a ellos de manera que la *paráfrasis* corresponde a la domesticación y la *imitación* a la exotización:

> Por ello, en la desesperanza de alcanzar este objetivo, o, si se prefiere, antes de que pudiera llegar a figurarse este con claridad, se han inventado no para el verdadero sentido artístico y lingüístico, sino, por un lado, para la necesidad intelectual, y, por otro, para el arte del espíritu dos formas diferentes de fomentar

[63] F. Schleiermacher (1768-1834), teólogo, filósofo y traductor alemán, autor del ensayo sobre traductología, *Über die Verschiedenen Methoden des Übersetzens*, traducido en 1996 por la Escuela de traductores de Toledo.

> el conocimiento de las obras escritas en otras lenguas, suprimiendo con violencia alguno de aquellos obstáculos, evitando prudentemente otros, pero renunciando por completo a la idea de la traducción que aquí se presenta: se trata de la paráfrasis (domesticación) y la imitación (exotización). (Schleiermacher, 1996, p. 135)

Si nos fijamos en el texto de su ensayo, nos damos cuenta de que el propio filósofo alemán estableció una definición de las dos estrategias haciendo que coincidieran con las de la exotización y domesticación:

> Ahora bien, el auténtico traductor, que pretende conducir a su verdadero encuentro a estas dos personas totalmente separadas que son el autor del original y su propio lector, y pretende proporcionarle a este último, sin forzarle, por otra parte, a salir del ámbito de su lengua materna, una comprensión y un disfrute lo más correctos y completos posible del primero: ¿qué camino debe seguir para lograrlo? A mi juicio, sólo hay dos: o bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible, y hace que el lector se acerque a él; o bien deja lo más tranquilo posible al lector, y hace que el autor se acerque a él. Tan completamente diferentes entre sí son ambos que, en cualquier caso, hay que seguir uno de los dos con el mayor rigor posible, pues de lo contrario cualquier mezcla daría necesariamente un resultado muy dudoso, y sería de temer que lector y escritor no llegasen a encontrarse nunca. (p. 137)

Las afirmaciones de Schleiermacher fueron posteriormente retomadas por su compatriota Goethe[64]. Las ideas de Goethe han sido recopiladas y traducidas por Miguel Ángel Vega Cernuda (1994) en su obra *Textos clásicos de la teoría de la traducción*, donde se presentan como un complemento a los planteamientos de Schleiermacher:

> Hay dos máximas para traducir: la primera, pretender que el autor de una nación extranjera sea transpuesto a la nuestra de tal manera que podamos considerarlo como nuestro. La otra, por el contrario, exige que nosotros nos traslademos a su

[64] Johann W. von Goethe (1749-1832), escritor, poeta y pensador alemán, considerado una de las figuras más destacadas en la literatura alemana. Además de su producción literaria realizó importantes aportes al pensamiento sobre la traducción y el intercambio cultural.

figura, que nos situemos en sus circunstancias, su manera de decir y sus peculiaridades. (p. 266)

Es decir que Goethe retomó en otras palabras los planteamientos expuestos un poco antes por Schleiermacher. Las mismas ideas y planteamientos han sido expresados un siglo más tarde por Eugenio Nida, quien habló en 1964 de la necesidad de aclimatar el TO no sólo al contexto lingüístico sino también al contexto social y cultural para que resulte familiar al lector del TM Es obvio que se trata de la llamada equivalencia dinámica, a través de la cual según Nida (1986) se busca producir en el lector del texto traducido (TM) el mismo efecto producido en el lector nativo por el texto original (TO).

2.5.5.2. Domesticación e invisibilidad en la teoría de Venuti

Tanto la exotización como la domesticación fueron adoptadas por Venuti (1995) para formular su planteamiento sobre la invisibilidad del traductor. Venuti aborda ambas nociones desde el contexto anglo-americano, considerando que la invisibilidad del traductor equivale a la fluidez del texto, es decir, mientras que el receptor del texto traducido pueda leerlo con fluidez y sin la mínima dificultad, el traductor permanece invisible; para Venuti, esta es la estrategia que predomina en las traducciones hechas en Norteamérica. La domesticación se refleja según el mismo autor a través de la transparencia y la fluidez del texto traducido de modo que el traductor quede “invisible”; de este modo el texto traducido reemplaza al texto original, considerándolo según Venuti como si fuese el texto original.

Venuti (1995) reconoce que los peligros resultantes de esta estrategia, que reduce los elementos culturales del texto traducido a los de la cultura receptora o de llegada, significaría una neutralización de lo ideológico o manipulación de ello, y considera que el recurso de la exotización es una de las formas de resistencia ante esta tendencia etnocéntrica.

2.5.5.3. Traducción intercultural: Las limitaciones culturales e ideológicas de la exotización y de la domesticación

Con la incorporación del enfoque intercultural en la teoría de la traducción se han

reconsiderado los planteamientos de Venuti, particularmente en cuanto a la familiarización o invisibilidad de la traducción, según sostiene Carbonell i Cortés (1997). En este contexto, ha habido un cambio en las normas que definen la aceptabilidad de las traducciones. Sin duda alguna, el contexto norteamericano ha favorecido la estrategia de invisibilidad del traductor y, por tanto, esta ha sido aceptada y aceptable pese a sus repercusiones sobre la labor de los traductores en general.

Carbonell i Cortés (2000) tras un repaso de los fundamentos y principios teóricos y prácticos de la domesticación, es decir, la "*Invisibilidad del traductor*", considera que esta en realidad no es más que "una más de varias estrategias que están relacionadas con cuestiones ideológicas o culturales en general". (p. 43)

Por otra parte, López Ponz (2009) señala que las traducciones domesticantes presuponen la superioridad de la cultura receptora y desconocimiento de la cultura de origen, de forma que tienden a neutralizar todos los elementos exóticos o que puedan provocar extrañeza en el publico receptor, aunque de esta forma se pierda gran parte de la ideología y el carácter de la obra original.

Si a través de la domesticación se pretende reducir y neutralizar los elementos culturales diferenciadores incluyendo los elementos ideológicos y religiosos), mediante la exotización se busca mantener y reflejar estos rasgos y elementos de modo que el lector del TM meta perciba la identidad del texto, como indica Carbonell i Cortés (1997)

> Ahora bien, bajo el exotismo puede esconderse no tanto un acercamiento a la cultura de origen como una recreación de la realidad ajena. En este sentido, el exotismo puede suponer tanto que el traductor importe constantemente a la cultura de destino elementos lingüísticos y culturales extraños, como que los recree de acuerdo con la convención de lo exótico. (p. 68)

López Ponz (2009) advierte que la exotización puede llevar a una representación estereotipada del Otro, especialmente cuando se destacan ciertos aspectos, en particular los ideológicos y étnicos. Esto no solo reduce al Otro a un estereotipo exotizado, sino que también refuerza una jerarquía en la que las culturas occidentales se posicionan como

superiores.

De acuerdo con López Ponz (2009), la exotización puede implicar la preservación de elementos culturales y lingüísticos de la cultura original en el texto meta. Esta estrategia puede contribuir a la creación de estereotipos del Otro. López Ponz señala que "construir y reproducir imágenes del otro a menudo implica que la traducción, al igual que otros sistemas de transmisión de información, emplea la fijación (fixity), cuya principal estrategia discursiva es el estereotipo" (p. 62).

Una de las características de los estereotipos es su duración, ya que sobreviven en el tiempo y se reproducen con frecuencia:

> Lo que nos interesa es sobre todo la pervivencia de estereotipos antiguos (que llegan hasta la actualidad), así como el hecho de que, una vez se creía en que la literatura oriental se caracterizaba por estos rasgos, la obra traducida había de reflejarlos en la lengua terminal. El lector esperaba, pues, que la obra oriental se distinguiera por ellos. (Carbonell i Cortés, 1997, pp. 69-70)

Cabe señalar que una de las metas de la exotización es la construcción de las imágenes del otro, y esta creación presupone una violencia simbólica (López Ponz, 2000), que reproduce de forma efectiva el orden social mediante una combinación de reconocimiento y desconocimiento. Por otra parte, según concluye Vidal Claramonte y Martín Ruano (2013), los estereotipos que una cultura reproduce de otra mediante la traducción no son sino una pauta hacia la domesticación y apropiación de los elementos de la otra cultura, ya que la traducción es una forma de luchar contra la exclusión y nos acerca a textos de forma que se produzca una cierta identificación que hace que se recupere, según la misma autora, "al Otro <extraño> en función de los cotidiano, de lo que nos resulta familiar, lo cual lleva a dejarse guiar por los estereotipos que una cultura utiliza para entender y domesticar a la otra" (p. 300).

Para López Ponz (2009), una traducción exotizante no siempre es fiel al texto original, ya que busca reflejar los estereotipos que la cultura meta tiene de la cultura original. Sin embargo, el exotismo a menudo responde a una idea preconcebida que el lector de la cultura meta ya tiene sobre la cultura original, lo que lo convierte en una

construcción ideológica, tal como sugiere Carbonell i Cortés (1997).

Tanto la domesticación, cuyo objetivo principal es neutralizar o minimizar los elementos culturales e ideológicos de la cultura original (CO), como la exotización, que busca preservar y reflejar los aspectos exóticos de dicha cultura en el texto meta (CM) para hacerlos visibles al lector de la traducción, son estrategias que se han practicado en la traducción desde la antigüedad.

Uno de los ejemplos más patentes de exotización y domesticación es uno de los textos clásicos de la literatura árabe titulado "*Kalila wa dimna*"[65]. este libro fue traducido del antiguo hindú al persa antes de que fuese traducido por Ibn al-muqafa´[66] al árabe en el siglo VIII. La traducción de este texto sobrevivió al texto original y es uno de las más leídos y traducidos hasta el momento actual. Los únicos elementos exóticos pertenecientes a la CO que el traductor de este texto había conservado fueron los nombres propios de algunos protagonistas y antagonistas, tales como *Kalila, Dimna, Baydaba y Dabšalim*. El éxito de esta traducción se debe, según nuestro parecer, a las habilidades tanto lingüísticas como cognitivas del traductor, que supo con inteligencia compaginar ambas estrategias de domesticación y exotización.

2.5.6. El lenguaje religioso y su traducción

La traducción de textos religiosos, especialmente los textos sagrados, presenta dificultades significativas debido al valor sagrado que adquieren cuando se utilizan en rituales religiosos para adorar a Dios y realizar plegarias e invocaciones. Así en este contexto distinguimos dos posturas: la islámica que afirma la imposibilidad de la traducción del Corán y la cristiana que apoya y tolera traducir.

En el caso del Corán, la mayoría de los eruditos y teólogos musulmanes sostienen que es imposible traducir el Corán, ya que es considerado la palabra divina de Dios. Ibnu Hazm (2007) afirmó que recitar el Corán en cualquier idioma que no sea el árabe,

[65] *Kalila wa Dimna* es una colección de fábulas de origen indio que fue traducida al árabe en el siglo VIII por *Ibn al-Muqaffa*'.

[66] *Ibn al-Muqaffa'* (720-756) es un intelectual y traductor persa que desempeñó un papel crucial en la difusión de textos culturales y filosóficos en el mundo árabe.

traducirlo o cambiar el orden de las palabras es un acto de distorsión. Según él, cualquier acto de adoración que implique recitar los versículos del Corán en otro idioma está prohibido, basándose en el versículo "قرآنا عربيا" que significa "un Corán árabe" y concluyó que

غير العربي ليس عربيا.

"lo no árabe no es árabe". (Ibn Ḥazm, 2007, p. 254)

Esta postura confiere al árabe, como lengua del texto del Corán, un carácter sagrado, y cualquier traducción del mismo se considera una mera distorsión, y por tanto concluye la imposibilidad de la traducción del texto sagrado.

Por otro lado, los teólogos han sido más tolerantes con la traducción de la Biblia. Lutero propuso algunas estrategias para su traducción en su carta *Circular sobre la traducción* (1530), así para lograr la claridad en la lengua meta, sugirió utilizar algunos recursos como la modificación del orden de las palabras, empleo de auxiliares modales, utilización de conectores, supresión de términos griegos o hebreos sin equivalencia, creación de frases para explicar palabras, creación de metáforas y supresión de las mismas (Lutero, 1530, como se citó en Bueno García, 2020, p. 237).

2.5.6.1. La traducción de los textos sagrados

La traducción de textos religiosos ha cobrado una relevancia notable en los estudios traductológicos contemporáneos debido a su complejidad y su profundo impacto cultural y espiritual. Los textos religiosos incluyen escritos de teólogos y alfaquíes (juristas islámicos), pero los textos sagrados como la Biblia y el Corán tienen una importancia suprema, siendo fundamentales para el cristianismo y el islam respectivamente.

Uno de los ejemplos más pertinentes en este contexto es La Biblia que, como texto sagrado del cristianismo, ha sido objeto de numerosas traducciones a lo largo de la historia. Una de las traducciones más influyentes es la realizada por San Jerónimo en el siglo IV, quien tradujo la Biblia del hebreo y del griego al latín, produciendo lo que se

conoce como la Vulgata, la versión que fue adoptada por la Iglesia Católica y ha tenido un impacto duradero en la tradición cristiana.

San Jerónimo es conocido por su enfoque en la traducción conforme al sentido, en lugar de una traducción literal palabra por palabra, excepto en las Escrituras Sagradas. Como él mismo manifestó "No solo confieso sino proclamo que no traduzco a los griegos palabra por palabra sino conforme al sentido, excepto en las Sagradas Escrituras, donde hasta el orden de las palabras es misterio" (como se citó en Balliu, 2002, p. 7). Este enfoque subraya la importancia de capturar el significado profundo y espiritual del texto, en lugar de adherirse estrictamente a la estructura gramatical del idioma fuente.

El segundo ejemplo pertinente es la traducción del Corán al español que presenta desafíos únicos debido a la naturaleza sagrada del texto y la creencia generalizada entre los musulmanes sobre su intraducibilidad. El Corán es considerado como la revelación divina transmitida en árabe a través del profeta Muhammad, y muchos musulmanes sostienen que su forma original en árabe es inimitable y esencialmente sagrada (Peña, 2009b). A pesar de estos desafíos, varios eruditos y traductores han trabajado en la traducción del Corán al español, enfrentando estos desafíos con diferentes enfoques y metodologías.

Algunos de los traductores más influyentes en este campo incluyen:

- Julio Cortés, quien publicó su traducción en 1979.
- Juan Vernet, cuya versión del Corán apareció en 2001.
- Raúl González Bórnez, con su traducción de 2008.
- José Montserrat Torrents, quien presentó su trabajo en 1989.
- Cristóbal Pera, con una traducción publicada en 2002.

La cuestión de traducibilidad del Sagrado Libro ha constituido una gran polémica para los musulmanes, según Peña (2009):

> Dada la extrema trascendencia del Corán para millones de personas desde hace catorce siglos, así como el problema de traducibilidad que plantea, el Libro sagrado islámico constituye uno de los hitos en la historia universal de la traducción. Es difícil concebir, si se adopta la perspectiva islámica, tarea más

> grave que transmitir los signos sagrados atribuidos a Dios en otra lengua que la escogida por este. (p. 95)

Esta declaración resalta la gravedad y la complejidad de la tarea de traducir el Corán, dado que cada palabra y estructura del texto original se considera divinamente inspirada y cargada de significado.

Roser Nebot (1994) también aborda esta cuestión, señalando que:

> El Corán se plantea como la realización más perfecta que pueda llevarse a término con las posibilidades que ofrece la lengua árabe, situándolo, a un tiempo, fuera de la capacidad de ningún nativo de esa lengua para superar o siquiera emular un resultado semejante. Porque su autor, según la creencia islámica, es Dios y, como se ha visto con anterioridad, nadie puede sobrepasarle en cuestión alguna que se preste. Y el desafío queda abierto desde su primera manifestación hasta el fin de los tiempos. (p. 630)

Esto subraya la creencia en la perfección del Corán en su forma original y la dificultad de cualquier traducción de capturar completamente su esencia, en este sentido Peña (2009) añade que:

> El Islam se funda en la fe de que Dios hizo bajar su palabra en una 'Recitación árabe', el Corán, que el enviado Muhammad oyó, escuchó y transmitió. Para los musulmanes, la manifestación vigente de Dios es un Libro de origen divino, pero donde interviene el factor humano de la lengua árabe. Ello tiene dos consecuencias: El Islam es una civilización esencialmente filológica, y, en estricto, la traducción del Corán es impensable, pues el original árabe es una forma sagrada en sí misma, y no solo un vehículo. El árabe coránico está vinculado a un ámbito histórico concreto, que fue donde precisamente irrumpió la divinidad. De ahí que la formulación original del Corán, en la lengua de los beduinos del siglo VII d.C., suscite un respeto máximo. (p. 95)

Esta observación destaca cómo la intraducibilidad del Corán está entrelazada con su contexto histórico y lingüístico y, como cualquier traducción, debe considerar estos factores.

El Corán, además de ser un texto religioso y sagrado, es la base de la gramática árabe, y todo el legado gramatical árabe fue deducido o extraído del Corán para preservarlo de toda distorsión. Esta relación íntima entre el texto sagrado y la estructura lingüística del árabe subraya aún más las dificultades que presenta su traducción.

Grosso modo, la importancia de la traducción de textos religiosos radica en su capacidad para transmitir creencias y prácticas espirituales, y en su papel en la preservación y difusión de la cultura y el conocimiento. La Biblia y el Corán, como pilares de sus respectivas religiones, continúan siendo objeto de estudio y traducción, reflejando la evolución y los desafíos continuos en el campo de la traductología religiosa.

2.5.6.2. La traducción de expresiones jaculatorias del árabe al español

La traducción de expresiones religiosas y jaculatorias del árabe al español representa un desafío significativo en el campo de la traductología. Las expresiones jaculatorias, caracterizadas por su uso devocional y emocional, son comunes en la lengua árabe y son una característica distintiva de su uso diario según el estudio de Valderrama Martínez (1938). Estas expresiones tienen una carga lingüística, y al mismo tiempo una profunda carga cultural y emocional, lo que añade un nivel adicional de desafío para los traductores.

Subrayamos que las expresiones jaculatorias son frases hechas, oraciones o plegarias cortas que se utilizan de forma diaria para expresar devoción, suplicar ayuda divina o rendir homenaje a Dios. En la lengua árabe, estas expresiones son abundantes y forman una parte integral de la comunicación cotidiana. Debido a su frecuencia y significado, la traducción de estas expresiones ha sido objeto de varios estudios que intentan analizar y ofrecer soluciones a los problemas que presentan estas unidades fraseológicas.

Destacamos, por ejemplo, el estudio de Peña (2009) que intenta analizar la traducción de la jaculatoria que fue adoptada como emblema de los reyes nazaríes en el reino de Granada:

"wa-la-ghaliba-il-la Al-la"

(ولا غالب إلا الله)

Según Peña (2009), la traducción usada por investigadores y guías turísticos es "Solo Dios es vencedor" (p. 97). Sin embargo, ella argumenta que esta traducción es meramente una de las versiones posibles y tal vez no la más afortunada. En su análisis propone una equivalencia alternativa:

> Podemos pues, tratar de ofrecer una versión alternativa (y ambigua, como el original): 'Y solo Dios prevalece', en el sentido de que nadie puede oponerse a Su voluntad, idea coherente con las abundantes inscripciones de la Alhambra que recomiendan abandonarse a sus manos. O tal vez, 'Soberano solo es Dios', que admite múltiples lecturas. (p. 97)

Herrero Muñoz-Cobo (1994) también destaca la necesidad de un profundo conocimiento cultural y religioso tanto del idioma fuente como del idioma meta:

> El amplio rendimiento funcional de estas invocaciones a Dios hace que su conocimiento y empleo sean una necesidad real para comunicarse en sentido profundo en un país árabe y es por ello que tanto el intérprete como el traductor, según en qué escala del continuum diglósico nos encontremos, debe conocer y reconocer, para encontrar las equivalencias pertinentes de la lengua de llegada. (p.379)

Este conocimiento permite al traductor captar las sutilezas y connotaciones de las expresiones originales y encontrar equivalentes apropiados en el idioma meta.

En el contexto hispanohablante, la traducción de expresiones jaculatorias y textos religiosos del árabe plantea desafíos adicionales debido a las diferencias culturales y lingüísticas. Al-Duweiri (2021) señala que:

> Cabe destacar que todas estas investigaciones afirman que la traducción, de las expresiones y términos de origen islámico en los textos literarios, constituye un verdadero desafío y una seria dificultad para el traductor del árabe a otras lenguas en las que la religión islámica no es un referente cultural, ya que los receptores del TM no tienen suficientes conocimientos de la tradición musulmana. (p. 568)

Esto implica que el traductor debe ser capaz de equilibrar la fidelidad al texto original con la necesidad de hacer que el texto sea comprensible y relevante para los lectores en el contexto cultural del idioma meta.

Alhaddad (2023) añade que la traducción de la literatura devocional islámica implica respetar tanto la santidad del texto original como su contexto cultural:

> Therefore, cultural understanding during the process of translation is extremely essential especially in the translation of religious texts, which require an effort on the part of the translator to retain the cultural information of the source text in the target text. Such cultural elements are known to be one of the most challenging aspects of translation. (p. 53)

Esto destaca la necesidad de estrategias de traducción que sean respetuosas y consideradas con el texto original y su significado cultural.

Para ilustrar la complejidad de la traducción de expresiones jaculatorias, consideremos dos ejemplos comunes en el árabe: "Insha-Allah" y "Allah Yerahmou".

a) *Insha-Allah*: Esta expresión se traduce literalmente como "Si Dios quiere". Sin embargo, en el uso cotidiano, puede expresar simplemente una intención de futuro. Por ejemplo, si un hablante árabe pregunta: "¿Vas al cine mañana?" y recibe la respuesta "Insha-Allah", esto equivaldría en español a "iré" o "espero ir". La traducción literal no captura completamente el uso práctico de la expresión en contextos cotidianos, lo que puede llevar a malentendidos si no se adapta adecuadamente.

b) *Allah Yerahmou*: Esta expresión significa literalmente "Que Dios tenga misericordia de él". Es usada frecuentemente para indicar que alguien ha fallecido. Por ejemplo, si alguien pregunta "¿Qué tal tu padre?" y recibe la respuesta "Allah Yerahmou", esto sería equivalente a "Ya está muerto" o "Ha muerto". De nuevo, la traducción literal no comunica el mismo mensaje implícito que tiene en el contexto cultural árabe, lo que resalta la necesidad de una traducción que tenga en cuenta el contexto y las convenciones culturales.

En este mismo rumbo, los traductores tienen que manejar estrategias que combinen, a la vez, la fidelidad al texto original con una adaptación cultural adecuada. Una de estas estrategias es la equivalencia funcional, que busca encontrar una expresión en el idioma meta que cumpla la misma función que la expresión original en su contexto cultural (Nord, 1997). Esta estrategia es particularmente útil para traducir expresiones como "Insha-Allah" y "Allah Yerahmou", donde la traducción literal no comunica el mismo significado implícito y que coincide, en cierta medida, con la noción de equivalencia dinámica desarrollada por Nida (1964), que se centra en reproducir el efecto emocional y devocional de la expresión original en el idioma meta. Esto puede implicar una modificación de la forma lingüística para preservar el impacto y la intención del mensaje original. Por ejemplo, en lugar de traducir "Insha-Allah" literalmente, un traductor podría utilizar una expresión que comunique la misma incertidumbre y deferencia al destino en español, como "Dios mediante".

Resumiendo, podemos afirmar que la traducción de expresiones jaculatorias es una tarea compleja que requiere una profunda comprensión tanto del contexto cultural y religioso del idioma fuente como del idioma meta, asimismo, se debe equilibrar la fidelidad al texto original con la necesidad de hacer que este sea comprensible y relevante para los lectores del texto meta, a través de estrategias como la equivalencia funcional y dinámica, los traductores pueden abordar los desafíos y preservar la integridad y el propósito de las expresiones jaculatorias.

2.6. Conclusiones

En resumen, este capítulo ha ofrecido un marco teórico esencial y exhaustivo que permita una comprensión profunda del contexto en el que se enmarca *El elixir en la redención del cautivo*. El objetivo ha sido enriquecer nuestra percepción del texto y su contexto, al tiempo que se establecen las bases conceptuales para los capítulos subsiguientes de la tesis.

Primero, hemos abordado el concepto de la literatura de viajes, o *riḥla*, un fenómeno intrínseco a la vida y la literatura árabe. Este análisis ha revelado cómo la *riḥla* ha marcado significativamente la cultura árabe, destacándose como un subgénero literario con características y relevancias únicas. Al revisar los viajes diplomáticos previos en la literatura marroquí, hemos situado la obra de Muḥammad ibn ᶜUthmān al-Miknāsī dentro de un contexto más amplio de intercambios culturales y diplomáticos, resaltando la importancia de la *riḥla* en la tradición literaria árabe.

A continuación, hemos examinado detalladamente la vida de Ibn ᶜUthmān, desvelando aspectos biográficos relevantes y abordando algunas contradicciones presentes en las fuentes históricas sobre su vida. La discusión de sus estancias en España y su misión diplomática para el rescate de cautivos, junto con el análisis del proceso de redacción del diario, ha proporcionado una visión integral de las motivaciones y circunstancias que enmarcan la obra. Estos elementos son fundamentales para una interpretación adecuada del texto, permitiendo una comprensión más completa de sus implicaciones históricas y culturales.

El análisis del contexto lingüístico en Marruecos durante los siglos XVIII y XIX, así como la evolución lingüística en el siglo XX, ha puesto de manifiesto la complejidad del árabe en el período de la obra. La aproximación a la diglosia del árabe ha sido particularmente relevante para entender las dificultades y matices que influyen en la traducción del texto, ofreciendo una base sólida para el análisis traductológico.

Finalmente, el capítulo ha abordado cuestiones fundamentales de traducción y traductología. La introducción a la teoría de la traductología, junto con la discusión sobre

la equivalencia en las distintas escuelas y el examen de la traducción de expresiones metafóricas, convenciones retóricas y el lenguaje religioso, ha sentado las bases para una discusión más profunda sobre las estrategias y enfoques traductológicos. La comparación entre la arcaización y la modernización en la traducción de textos medievales proporciona una perspectiva crítica sobre cómo mantener la autenticidad y relevancia del texto original en la traducción.

En conclusión, este capítulo ha establecido un marco teórico robusto que no solo contextualiza *El elixir en la redención del cautivo* en su tiempo y espacio, sino que también proporciona las herramientas conceptuales necesarias para el análisis metodológico que se abordará en el próximo capítulo. La comprensión detallada de estos aspectos teóricos facilitará una investigación más profunda y precisa, asegurando que el análisis y la traducción de la obra se realicen con el rigor académico necesario.

CAPITULO 3. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

3.1. Introducción

La meta de la presente investigación se centra en el estudio y análisis exhaustivo de la traducción de la obra *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, un texto fundamental que ofrece una visión única sobre las relaciones diplomáticas entre Marruecos y España a finales del siglo XVIII. Este capítulo establece el marco metodológico que sustenta nuestra investigación y proporciona una base sólida para el análisis detallado que se desarrollará en los capítulos siguientes.

Comenzamos con una discusión sobre el contexto histórico y cultural en el que se sitúa la obra. Es crucial comprender el trasfondo histórico y literario para enfrentar los desafíos inherentes a la traducción de un texto escrito en un árabe arcaico, cargado de referencias culturales y religiosas específicas de su época. Además, se explora la relevancia de la competencia traductora, subrayando cómo el conocimiento especializado en la lengua y cultura árabe ha sido esencial para abordar los retos específicos del texto.

A continuación, se detalla la metodología utilizada para la selección y análisis de las muestras del corpus textual. Nuestro estudio se basa en el enfoque ETBC (Estudios de la Traducción Basados en Corpus), que defiende el rol fundamental del corpus en los estudios traductológicos. Se explica la elección de las muestras representativas del texto original, destacando los criterios que guiaron esta selección cualitativa. Estas muestras han sido escogidas no para una traducción completa, sino para estudiar y analizar cómo las estrategias de traducción han abordado los elementos complejos del texto.

El capítulo continúa con una descripción del enfoque investigador adoptado, que se fundamenta en la teoría descriptiva de la traducción (TDT). Se aborda el método analítico y descriptivo utilizado en el estudio de las muestras textuales, así como los enfoques aplicados durante la traducción del corpus.

Finalmente, se exploran las técnicas y estrategias de traducción empleadas en las muestras seleccionadas, destacando cómo estas buscan mantener la fidelidad al texto original mientras se asegura la comprensión al lector hispanohablante.

3.2. Contexto de la investigación

Como se ha mencionado anteriormente, el eje principal de nuestra investigación se centra en la traducción completa y el estudio exhaustivo de *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad ibn ᶜUthmān al-Miknāsī. No obstante, es imprescindible considerar la coyuntura en la que fue escrita esta obra. Este diario pertenece a un diplomático marroquí enviado para abrir una brecha en las congeladas relaciones entre Marruecos y España, buscando su reanudación tras el conflicto del asedio de Melilla que tuvo lugar entre 1774 y 1775. Por lo tanto, es un texto de gran valor histórico, escrito a finales del siglo XVIII, aunque fue editado en 1965 como se mencionó anteriormente.

La traducción completa de este texto presenta desafíos significativos. Esta tarea ha requerido un extenso trabajo de documentación a lo largo de varios años, así como una profunda reflexión sobre las estrategias, técnicas y métodos a emplear durante el proceso de traducción, con el fin de garantizar que el texto sea comprensible para el lector hispanohablante.

La primera dificultad que hemos encontrado es la distancia temporal que nos separa del autor de esta obra. Esta distancia no solo se refleja en la mentalidad diferente que prevalecía en aquella época, donde el autor, desde una postura cerrada, consideraba todo lo que no pertenecía a su cultura como “infieles” y “enemigos de Dios”, sino también en el aspecto lingüístico. El autor utiliza expresiones que han dejado de figurar en el árabe actual o en el dialecto marroquí contemporáneo.

En este contexto, y con el propósito de explicar la complejidad de las relaciones hispano-marroquíes, que han conocido y siguen conociendo altibajos, tomamos prestada la expresión de Cembrero (2005), quien resumió esta situación al hablar de “Los Vecinos Alejados”. Esta expresión refleja de manera precisa la naturaleza fluctuante de las

relaciones entre Marruecos y España, y es útil para comprender el contexto en el que se inscribe la obra de Muḥammad ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī.

Consideramos oportuno explicar la diferencia entre técnica, método y estrategia de traducción, para poder luego exponer nuestra metodología. Hurtado Albir (2001) establece una distinción entre estos tres conceptos:

> Como ya hemos señalado, pensamos que conviene distinguir entre método, estrategia y técnica, reservando la noción de técnica para referirnos al procedimiento verbal concreto, visible en el resultado de la traducción para conseguir equivalencias traductoras. A diferencia del método, que es una opción global que recorre todo el texto y que afecta al proceso y al resultado, la técnica afecta sólo al resultado y a unidades menores del texto. A diferencia de las estrategias, que pueden ser no verbales y que se utilizan en todas las fases del proceso traductor para resolver los problemas encontrados, las técnicas se manifiestan únicamente en la reformulación en una fase final de toma de decisiones. (pp. 256-257)

A lo largo de la traducción de la obra, siempre nos hemos preocupado por ser fieles al texto original (TO). Nuestro objetivo ha sido reflejar el pensamiento del autor y sus valores y, al mismo tiempo, lograr que el texto meta fuera comprensible y accesible para el lector hispanohablante.

A medida que avanzábamos en nuestra labor, nos tropezamos con la complejidad del texto, que se volvía cada vez más desafiante. La obra carecía, entre otras cosas, de puntuación, como es común en los antiguos textos árabes, lo que añadía un nivel adicional de dificultad. Esta complejidad alcanzaba su punto álgido cuando el autor intentaba describir una realidad diferente a la suya, utilizando un estilo redundante que podía prestarse a confusiones. En muchas ocasiones, nos hemos visto obligados a adentrarnos en la mente del autor para intentar comprender adecuadamente lo que estaba describiendo.

No podemos abordar la traducción de la literatura de la *riḥla* sin hacer referencia a la traducción de la obra de Ibn Baṭṭūṭa, realizada por Fanjul y Arbós (2017) bajo el título

Ibn Battuta a través del Islam. Estos traductores han explicado la técnica y la estrategia de traducción que eligieron y que expresan de la siguiente forma:

> Siguiendo la tónica Defremery-Sanguinetti suprimimos la mayor parte de las innumerables jaculatorias piadosas que acompañan a los nombres propios, especialmente las menciones de Dios, del Profeta y de los hombres religiosos o simplemente generosos o amable, con Ibn, Baṭṭuṭa. La razón es de orden práctico: se trata de aligerar la lectura de frases incidentales que nada esclarecen el relato y por el contrario lo hacen farragoso en extremo. Estas jaculatorias son perfectamente asimilables en un contexto cultural árabe, pues la reiteración en ese medio no sufre de condenas estéticas sino que más bien es elemento enriquecedor, aparte su valor de manifestación piadosa, de respeto o deferencia en el caso que nos ocupa. Creemos innecesario extenderse mucho acerca del efecto negativo que sobre un lector medio «occidental» produce la repetición de fórmulas fijas y no significativas dentro del texto. Por tanto no estimamos pueda considerarse este criterio mutilación sino mejora conveniente. Estas fórmulas suelen ser: «Dios lo bendiga y salve», «Dios se apiade de él». «Esté Dios satisfecho de él», «Sea sobre él la paz», etc. (p. 9)

No compartimos las opiniones de Fanjul y Arbós por las razones que se detallarán al explicar nuestra metodología en la traducción de *El elixir en la redención del cautivo* (c.f. 3.3.2.). No obstante, es necesario reconocer la valiosa contribución de estos dos investigadores. El texto de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa, además de ser muy voluminoso, es extremadamente complejo. En él se narran viajes, aventuras y se describen ciudades y paisajes lejanos. Es ampliamente reconocido que Ibn Baṭṭūṭa a menudo exagera al relatar sus aventuras. Consideramos que la exageración es una característica inherente a este tipo de textos. Nuestro autor, Ibn Utham Al Miknāsī, también recurre a la exageración en ciertas ocasiones, especialmente cuando describe al sultán de Marruecos de aquel entonces, Mohammed III.

3.3. Diseño del estudio

Como se señala en la introducción, el objetivo principal de esta tesis ha sido la realización de una traducción completa y el estudio exhaustivo de la obra *El elixir en la*

redención del cautivo, escrita por Muḥammad ibn ᶜUthmān al-Miknāsī en el siglo XVIII. Este estudio busca profundizar en la comprensión de la literatura de viajes, explorando detalladamente sus aspectos lingüísticos, culturales e históricos, conservando al mismo tiempo la identidad del texto traducido. Para ello, utilizamos la obra del autor como corpus textual fundamental.

3.3.1. Selección y traducción del corpus textual

Como se ha mencionado anteriormente, nuestro estudio se basa en el enfoque ETBC, que defiende el rol fundamental del corpus en los estudios traductológicos. Entre los traductólogos que sostienen esta postura se encuentran Baker (1993), Jiménez-Crespo (2008) y Laviosa (2002).

Los estudios de traducción han experimentado una revolución significativa gracias a estos enfoques que incluyen el corpus como base para la investigación. Baker (1993) argumenta que, si los estudios de traducción han alcanzado "un punto de inflexión", se debe al acceso a un gran número de corpus de textos originales y traducidos, así como al desarrollo de métodos y herramientas específicas que permiten analizar dichos corpus de manera adecuada a las necesidades de los estudiosos de la traducción. En esta línea, Toury (1995) coincide con Baker al afirmar que los estudios realizados con corpus bien definidos, o conjuntos de problemas, constituyen el mejor medio para probar, refutar y, especialmente, modificar y enmendar la teoría en cuyos términos se lleva a cabo la investigación.

Nuestra investigación se basa en un corpus textual compuesto por el diario *El elixir en la redención del cautivo* (*Al-iksīr fī fakāk al-asīr*) de Muḥammad ibn ᶜUthmān al-Miknāsī, que consta de casi 65,000 palabras distribuidas en aproximadamente 200 páginas y 34 capítulos. Cada capítulo está dedicado a una ciudad, abarcando desde la llegada a Ceuta hasta el regreso a Rabat. No obstante, para disipar cualquier duda con respecto a las muestras y ejemplos seleccionados del texto de la *riḥla*, tomaremos como referencia la edición de Mohamed Al-Fasi publicada en 1965.

De acuerdo con la definición de Laviosa (2002), este corpus se clasifica como corpus monolingüe único (no traducido). Esta tipología, establecida por la mismísima Laviosa,

parte de que el texto que nos sirve como corpus textual es un texto monolingüe que nunca fue traducido completamente.

3.3.2. Enfoques aplicados en la traducción

Como hemos afirmado anteriormente, nuestra mayor preocupación durante la traducción de la obra ha sido reflejar la identidad del texto original y, al mismo tiempo, adaptarlo a la cultura meta. Una de las estrategias empleadas ha sido la omisión de expresiones que se consideran ajenas a la lengua y cultura de llegada. Por ejemplo, los traductores del texto de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa optaron por omitir las numerosas "jaculatorias piadosas" con el objetivo de "aligerar" el estilo para un lector hispanohablante (Fanjul y Arbós, 2017).

Sin embargo, no compartimos esa opinión con los autores mencionados por varias razones de suma importancia para nuestro objetivo y que describiremos más adelante. Ellos justifican la omisión de las expresiones jaculatorias por las siguientes razones:

Primero el relato de viaje de Ibn Baṭṭūṭa es una obra voluminosa, con más de 1000 páginas. Es obvio que quitar las expresiones ayuda a ahorrar esfuerzo y tiempo, tanto en la traducción como en la lectura, o como lo expresan Fanjul y Árbos (2017), "aligerar la lectura de frases".

Segundo, el contenido de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa, además de ser un relato de viajes, se caracteriza por ser un texto de aventuras. El autor no escatima en narrar acontecimientos que se pueden calificar de aventuras, a veces con suma exageración, para atraer la atención del lector y atenuar la dimensión fantástica y exótica del relato de viaje.

Tercero, el viaje de Ibn Baṭṭūṭa fue motivado por mera curiosidad, para descubrir pueblos y culturas y experimentar aventuras. La mayoría de los países que visitó eran musulmanes, por lo que la existencia de un conflicto ideológico o político en la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa es muy reducida.

Considerando todo lo anterior, no compartimos las mismas estrategias de traducción con Fanjul y Arbós (2017) por los siguientes motivos:

- A diferencia de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa, la *riḥla* de Ibn ᶜUthman no fue un mero viaje impulsado por la curiosidad de descubrir otras culturas y regiones. Fue un viaje con un propósito muy determinado, calificado como una misión diplomática oficial. La existencia de esta ambivalencia está muy presente en el texto de *El elixir en la redención del cautivo*.

- Decidimos no aligerar el tono del escritor y mantener las numerosas expresiones jaculatorias, tanto las piadosas (usadas para los musulmanes) como las imprecaciones y maldiciones para los cristianos "infieles". Consideramos que estas expresiones, además de reflejar la postura negativa del escritor y la tensión que reinaba en las relaciones entre Marruecos y España, otorgan al texto de la *riḥla* una identidad ideológica. Omitirlas sería despojar al texto original de su identidad ideológica y neutralizaría en gran medida la ambivalencia omnipresente en nuestro corpus traducido y estudiado.

Dada la fuerte presencia de expresiones religiosas, en particular las jaculatorias, tanto piadosas, invocaciones como imprecaciones, fue necesario decidir cómo traducir la palabra Al-lāh (الله). En este sentido, Embarek López (2001) plantea tres posibles procedimientos de traducción. El primero es optar por "Dios", aunque esta opción se inscribe, según la autora, en un marco ecuménico, ya que "Dios" es el mismo en todas las religiones y representa una estrategia de domesticación. El segundo procedimiento es recurrir a una transliteración (Al-lāh, Al-lah), y el tercero es usar el arabismo "Alá", como forma de aludir al Dios de los musulmanes.

En nuestra traducción, dado que la palabra "Dios" aparece 357 veces en *El elixir en la redención del cautivo*, según el resultado obtenido utilizando la función de conteo de palabras del software Microsoft Word (versión XX), hemos optado por el equivalente "Dios" para Al-lāh (الله). Hemos elegido "Dios" como equivalente de Al-lāh por dos razones principales. La primera es que consideramos que tanto el islam como el cristianismo son religiones monoteístas, o de Abraham, por lo que Dios es el mismo en ambas religiones. La segunda razón se relaciona con nuestro objetivo de mantener un texto traducido que conserve su ideología (lo cual creemos haber logrado al no omitir las

expresiones jaculatorias y mantenerlas) y, al mismo tiempo, que esté domesticado mediante técnicas de familiarización, como es el caso del uso de "Dios".

En el mismo contexto y manteniendo un equilibrio entre la exoticidad y la domesticación del texto, nos hemos enfrentado a otro desafío de traducción relacionado con una palabra que ocupa un lugar prominente en *El elixir en la redención del cautivo*: "tirano". Ibn ᶜUthman, por razones políticas y posiblemente ideológicas, solía calificar a Carlos III como "tirano" en árabe (طاغية), mencionándolo solo como rey en pocas ocasiones, una o dos veces. Según el recuento electrónico, la palabra "tirano" aparece 222 veces en el relato de viaje, posicionándose en segundo lugar en frecuencia. Por otro lado, la palabra "rey" aparece 62 veces y "sultán" 25 veces, sin ninguna referencia específica al rey de España de entonces, Carlos III. En nuestra traducción, hemos decidido no mitigar ni suavizar el término "tirano", como hemos afirmado anteriormente, como parte de nuestra estrategia para preservar la ideología e identidad del texto original. Por lo tanto, hemos optado por mantener la palabra "tirano" como su equivalente en español.

Otra estrategia a la que hemos recurrido para exotizar el texto traducido es el uso de arabismos. Con este enfoque, buscamos consolidar la dimensión exótica del texto meta para el lector hispanohablante. Es importante subrayar que el texto original de *El elixir en la redención del cautivo* contiene un número considerable de préstamos y neologismos utilizados por el autor, lo que le otorga una dimensión exótica para el lector árabe. Con el fin de reflejar el mismo impacto en CM, consideramos conveniente que el uso de arabismos, incluso aquellos poco comunes, fuera un elemento exotizante que tiene un impacto equivalente.

En cuanto a las expresiones metafóricas en la obra, distinguimos entre dos categorías que consideramos pertinentes y que han planteado un problema de traducción:

- Expresiones metafóricas creadas o inventadas por el autor.
- Expresiones metafóricas inspiradas en el Santo Corán.

Para la primera categoría, hemos optado por reflejarlas textualmente, ya que, a nuestro parecer, resultan novedosas incluso para un lector árabe. No se trata de metáforas comúnmente usadas en la lengua árabe, por lo que, para mantener el mismo impacto, las

traducimos textualmente con el fin de conservar la misma imagen creada o inventada por el autor. Para la segunda categoría, utilizamos como referencia la traducción del Santo Corán realizada por Cortés Soroa (1999) o nos inspiramos en ella ya que hemos visto conveniente usar esta versión como referencia.

El material empleado durante nuestro estudio abarca una amplia bibliografía, sin embargo, destacamos los recursos más importantes que hemos utilizado. Por una parte, el corpus textual *El elixir en la redención del cautivo*, editado y publicado en 1965. Se ha realizado un trabajo de documentación exhaustivo para situar el texto en su contexto histórico y lingüístico consultando referencias bibliográficas que se han citado. Por otra parte, se han utilizado textos religiosos, especialmente las traducciones del Santo Corán. Hemos considerado que la versión realizada por Cortés Soroa (1999) es la más adecuada para ayudarnos con la interpretación de los versículos o aleyas coránicas.

Es evidente que para las traducciones se recurre al uso de diccionarios y enciclopedias. Algunos de estos recursos han sido de suma importancia, especialmente cuando se trata de la traducción de términos y palabras que han caído en desuso o que ya no forman parte del habla marroquí. En este sentido, el *Diccionario de Dozy* titulado *Supplément aux Dictionnaires Arabes* (1927) ha sido particularmente útil. A continuación se muestra el listado de los diccionarios que nos han sido útiles, tanto monolingües como bilingües:

- *Al-mawrid* (1999).
- *A Dictionary of Andalusi Arabic* (1997).
- *Diccionario árabe-español* (1986).
- *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* (1999).
- *A Dictionary of Andalusi Arabic* (1997).
- *Dictionnaire des Célébrités Marocaines* (1996).
- *Vocabulario básico español-árabe marroquí* (2000).
- *Lisān al-'arab* de Ibn Manzûr (1955-1956).
- *Al-mu c īn Al-wasīt* (1995).
- *Diccionario Español-Árabe Marroquí / Árabe Marroquí-Español* (2007).
- *El verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad y otras cosas convenientes al uso de la lengua* (1732).

- Diccionario de la Real Academia Española disponible en: www.rae.es.

3.3.3. El rol de la competencia del traductor

En nuestro estudio, la competencia del traductor ha sido fundamental a lo largo de la traducción de *El elixir en la redención del cautivo*. La obra incluye numerosos términos, expresiones y nociones del habla coloquial que presentan una gran dificultad de comprensión para un lector no nativo. Por lo tanto, la competencia del traductor ha sido decisiva para interpretar y traducir adecuadamente estos elementos.

La competencia traductora puede definirse como el conjunto de conocimientos adquiridos por el traductor a lo largo de su experiencia profesional, especialmente a través de la traducción de textos similares, así como de sus lecturas y cultura general. En este sentido, Hurtado Albir (2001) afirma que la competencia traductora incluye "las informaciones acumulativas almacenadas por el traductor a medida que lee y analiza el texto original y de las que depende su comprensión" (pp. 514-515). Esta acumulación de información y experiencia es esencial para lograr una traducción precisa y fiel al texto original.

Así, en la mayoría de los casos hemos contado con nuestros conocimientos de la cultura árabe en general y la marroquí en particular para entender, interpretar y traducir algunas nociones o expresiones del dialectal marroquí que figuran con mucha frecuencia en el texto de la *riḥla*, como se observa en los siguientes ejemplos:

وكان عندهم ذلك اليوم يوما عظيما وموسما جسيما، ذكر كبار البلد أنهم لم يعهدوا مثل هذا الجمع فيما تقدم ولم يظنوا أنه ببلدهم هذا العدد الذي حمل السلاح وتحزم. (المكناسي، 1965، ص. 192)

"(…) fue un gran día y una feria considerable, me contarion los mayores de la ciudad que nunca habían visto una muchedumbre parecida, y que nunca pensaron que en esta ciudad existe tal cantidad de quienes llevan armas y están preparados para la guerra". (Al-Miknāsī, 1965, p.192). (Traducción nuestra)

وقد رأيت بين كل سورين حبلا فيه ربيعة صغيرة. (المكناسي، 1965، ص. 11)

"He visto entre cada dos de ellos (los muros) una cuerda atada a una pequeña caja." (Al-Miknāsī ,1965, p. 11). (Traducción nuestra)

Los términos y palabras subrayados anteriormente se usan en el dialecto marroquí en el sentido que figuran en nuestra traducción. Estos dos ejemplos, sacados de la *riḥla*, son muestras del lenguaje con el que fue escrito el diario de viaje de *al-Miknasī* y refleja su estilo peculiar, en el que mezcla el árabe clásico con expresiones y términos del dialecto marroquí conocido por sus confluencias diversas.

En esta línea, se requiere un profundo conocimiento de la cultura marroquí, o mejor dicho, es imprescindible, bien sea para casos similares a los términos ya subrayados o para los topónimos tanto de Marruecos como de España y que el autor menciona en árabe en todos los casos. Una traducción funcional en la que se recurre a equivalencias dinámicas ha sido en muchos casos nuestra única salida, aunque en muchas ocasiones se pierde algo del sentido del término, o de las expresiones. En nuestra traducción buscamos hacer del TM un texto que transmita el sentido contextualizado en su cultura de origen (CO), para reflejar la visión que tenía el escritor del texto del "Otro" que es, aproximadamente, el "Yo" receptor del texto meta.

3.4. Enfoque investigador

En esta sección, se aborda el enfoque investigador adoptado para el estudio del corpus textual de *El elixir en la redención del cautivo* que ha sido traducido al español por primera vez en el marco de esta investigación. Este enfoque se fundamenta en la teoría descriptiva de la traducción, que permite analizar y comprender las decisiones traductológicas que hemos tomado, así como las implicaciones culturales y textuales que surgen de estas. En este sentido, adoptamos la postura de Toury (1995), quien sostiene que la teoría descriptiva se centra en observar y describir las traducciones tal y como se producen en su contexto histórico y cultural, sin imponer juicios de valor, lo que resulta especialmente útil para el estudio de textos que nunca han sido completamente traducidos antes. Este enfoque no solo permite una exploración detallada de las estrategias de

traducción utilizadas, sino que también facilita la identificación de patrones y normas que podrían haber influido en la práctica traductora.

3.4.1. Selección cualitativa de la muestra

La selección cualitativa de la muestra en este estudio se ha llevado a cabo con un enfoque orientado a capturar la complejidad y la riqueza cultural y lingüística de nuestro corpus textual, *El elixir en la redención del cautivo*. Dada la naturaleza singular de este texto, que nunca había sido traducido completamente al español, se consideró esencial adoptar un enfoque que priorizara la representatividad de los elementos más relevantes dentro de dicho corpus, permitiendo un análisis detallado y contextualizado del proceso de traducción.

Según Creswell (2014), en los estudios cualitativos, la selección de la muestra no se basa en criterios de cantidad o aleatoriedad, sino en la identificación de aquellos elementos que permiten una comprensión más profunda del fenómeno en cuestión. En este contexto, la selección de las muestras para este estudio se ha realizado manualmente, eligiendo términos, expresiones y pasajes que se consideran representativos de los desafíos traductológicos que plantea la obra. Estos incluyen la traducción del lenguaje diglósico, la dariya marroquí, que es una variante árabe con características únicas, las expresiones metafóricas, las convenciones retóricas presentes en la obra, así como el lenguaje arcaizado y medieval, y el lenguaje religioso, todos ellos elementos que desempeñan un papel fundamental en la construcción de la identidad cultural en el texto.

Uno de los principales retos abordados en esta selección ha sido la traducción del lenguaje diglósico, donde la dariya marroquí introduce un nivel adicional de complejidad. La traducción de tales variedades lingüísticas requiere estrategias que mantengan la integridad del texto fuente, al tiempo que hacen accesible su contenido al lector de la cultura meta.

Además, la selección también ha considerado expresiones metafóricas y convenciones retóricas que son intrínsecas al estilo y al contenido de la obra. Estas

expresiones, enraizadas en contextos culturales e ideológicos específicos, presentan desafíos únicos para la traducción.

El lenguaje arcaizado y medieval utilizado en la obra también ha sido un criterio clave en la selección de la muestra. Este tipo de lenguaje, que puede resultar extraño o difícil de interpretar para un lector contemporáneo, exige un enfoque traductológico que equilibre la fidelidad al texto original con la necesidad de hacer comprensible el texto para el lector moderno.

Por otro lado, el lenguaje religioso y las jaculatorias a Dios, omnipresentes en *El elixir en la redención del cautivo*, han sido seleccionados por su valor representativo de la profunda religiosidad del texto original. Estas expresiones, cargadas de significado teológico y cultural, requieren un tratamiento especial en la traducción.

En este marco, se han seleccionado pasajes que no solo reflejan una variedad de desafíos traductológicos, sino que también ilustran cómo estos aspectos culturales y lingüísticos han sido trasladados al español. La inclusión de términos culturales específicos, conceptos ideológicos y estructuras narrativas particulares proporciona una base sólida para evaluar la eficacia de las estrategias de traducción empleadas y para comprender cómo se ha adaptado el texto original a un nuevo contexto cultural y lingüístico. Esta selección cualitativa, por tanto, enriquecerá el análisis del proceso de traducción y también ofrecerá una visión integral de la interacción entre las culturas origen y meta, contribuyendo a una mejor comprensión de las dinámicas culturales y lingüísticas en la traducción.

3.4.2. Método analítico y descriptivo

El método adoptado en el estudio de la traducción del corpus textual es tanto analítico como descriptivo, lo que se alinea con los principios de la TDT (Hermans, 1999; Toury, 1995).

El enfoque analítico se centra en descomponer las decisiones traductológicas en sus componentes básicos para entender las estrategias empleadas en la traducción del corpus de la obra. Como subraya Toury (1995), este análisis se enfoca en las estrategias

empleadas y, al mismo tiempo, en la manera en que estas reflejan las normas y convenciones de la cultura meta. En el caso de la obra *El elixir en la redención del cautivo*, el análisis detallado de la traducción de términos culturales específicos, expresiones idiomáticas, culturemas y estructuras narrativas complejas permite entender cómo se trasladan estos elementos a un contexto lingüístico y cultural diferente. Además, este enfoque facilita la identificación de patrones repetitivos que pueden indicar la existencia de normas traductológicas implícitas.

Por otro lado, el enfoque descriptivo permite documentar y explicar las decisiones tomadas sin imponer un marco normativo o de evaluación. Como señala Even-Zohar (1990), es esencial analizar la traducción en el contexto de un sistema literario más amplio, observando cómo los textos traducidos interactúan con las normas culturales y literarias del texto meta. Este método combinado facilita una comprensión exhaustiva del proceso de traducción y de los desafíos específicos que ha presentado la traducción de este corpus.

3.4.3. Estudio descriptivo aplicado a las muestras textuales

El enfoque se centra en la aplicación del estudio descriptivo a las muestras textuales seleccionadas de traducción de la obra al español. La TDT, tal como la conceptualizan autores como Lambert y Van Gorp (1985), y Lefevere (1992), proporciona un marco sólido para analizar las decisiones traductológicas desde una perspectiva que considera tanto el texto de origen como el TM. Este estudio descriptivo se orienta a identificar las relaciones entre ambos textos, explorando cómo las normas culturales y literarias de la cultura meta han influido en la traducción y cómo se han manifestado en las elecciones realizadas durante el proceso traductológico.

Uno de los aspectos clave de este análisis es la forma en que se han traducido los elementos culturales específicos presentes en la obra. Los culturemas, términos y expresiones profundamente arraigados en el contexto cultural del texto original presentan un desafío significativo para el traductor. Otro aspecto crucial es la forma en que se han traducido las expresiones religiosas y las jaculatorias, que están omnipresentes en el texto original del diario. La obra, profundamente cargada de expresiones religiosas, presenta un reto traductológico significativo. Así, en este estudio, se explora cómo se han

manejado estas expresiones en la traducción, y qué estrategias se han empleado para equilibrar la fidelidad al texto fuente con la necesidad de hacer accesible su contenido al lector español.

Finalmente, el estudio descriptivo aplicado a las muestras textuales también examina la recepción del texto traducido en la cultura meta. Como subraya Lefevere (1992), la traducción no solo es un proceso lingüístico, sino también un acto de manipulación y reescritura que responde a las dinámicas culturales, ideológicas y literarias de la cultura receptora.

3.5. Conclusiones

En este capítulo, hemos desarrollado y detallado la metodología empleada para la traducción y el análisis de *El elixir en la redención del cautivo*, proporcionando un marco metodológico integral que aborda los complejos desafíos asociados con la traducción de un texto con profundas raíces históricas y culturales. Este marco además de permitir una comprensión exhaustiva del proceso de traducción, sienta las bases para el análisis de datos y resultados en el capítulo siguiente.

Se ha explicado de manera exhaustiva el enfoque cualitativo adoptado para la selección y el análisis de las muestras del corpus, resaltando la importancia de una traducción que, además de respetar el texto original, conserve su riqueza cultural y lingüística. La metodología detallada en este capítulo ha integrado estrategias específicas diseñadas para enfrentar los desafíos inherentes al lenguaje arcaico del texto, así como las complejas referencias culturales y religiosas presentes en la obra. Estas estrategias aseguran que la traducción no solo mantenga la integridad del texto original, sino que también respete y transmita adecuadamente el contexto histórico y cultural en el que se sitúa.

Además, se ha destacado la importancia crítica de la competencia del traductor, particularmente en el manejo de lenguas y contextos históricos diversos. La experiencia y el conocimiento especializado del traductor han sido fundamentales para abordar los desafíos específicos de la traducción, garantizando una interpretación precisa y accesible

para el lector. En definitiva, la competencia del traductor ha sido crucial para tomar decisiones informadas que permiten equilibrar la fidelidad al texto original.

Con estos fundamentos metodológicos establecidos, este capítulo no solo proporciona una base sólida para el estudio de la traducción de *El elixir en la redención del cautivo*, sino que también prepara el terreno para el análisis detallado de datos y la discusión de los resultados que se desarrolla en el capítulo siguiente. El enfoque metodológico adoptado ofrece una estructura clara y coherente para explorar las implicaciones de la traducción y evaluar su impacto en el contexto del estudio.

CAPÍTULO 4. ANALISIS DE DATOS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS

4.1. Introducción

En este capítulo nos adentramos en el análisis de los datos que consideramos más relevantes en la obra *El Elixir en la redención del cautivo* de Mohamed Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī. Partimos de la premisa establecida en el capítulo anterior, en el que describimos esta obra como un corpus textual monolingüe o monográfico. Este corpus ha sido estudiado desde una perspectiva basada en los EDT, y las muestras o ejemplos extraídos para su análisis han sido seleccionados tanto del texto TO como de nuestra propia traducción al español.

El análisis se estructura en cinco áreas clave, que abordan distintos aspectos lingüísticos, ideológicos y estilísticos presentes en el texto. En primer lugar, reflexionamos en torno al título de la obra desde un enfoque EDT para desentrañar las posibles interpretaciones de las dos partes que lo componen.

A continuación, se describe la categorización de las muestras seleccionadas que se ha realizado de manera cualitativa, eligiendo aquellos fragmentos que consideramos pertinentes para el estudio descriptivo de la traducción. Entre estos datos, encontramos fragmentos de carácter religioso e ideológico (aleyas o versículos coránicos y jaculatorias a Dios), que subrayan la fuerte presencia de elementos coránicos y devocionales en la *riḥla* de Ibn ᶜUthmān al-Miknāsī. También analizamos en este apartado las estrategias aplicadas para preservar la dimensión exótica del texto que incluyen el uso de arabismos, de términos desaparecidos que pueden corresponder a conceptos intraducibles, así como otras estrategias para conservar el exotismo del texto. El siguiente apartado describe los procedimientos aplicados para traducir las expresiones metafóricas utilizadas por el autor, considerando su relevancia tanto en el contexto original como en el proceso de traducción.

Finalmente, abordamos los elementos exotizantes en la obra en árabe, centrándonos en el uso de préstamos lingüísticos y la incorporación del dialecto marroquí (*dāriŷa*), que reflejan la compleja interacción entre el árabe clásico y las variantes dialectales.

4.2. Reflexiones sobre el título de la obra

El primer dato que merece especial atención es el título de la obra que, en muchos casos, refleja el contenido de la misma y constituye un elemento fundamental para su análisis. En el caso que nos ocupa, el título presenta una estructura bimembre tanto en el texto original en árabe como en su traducción al español, dividiéndose en dos partes: *El elixir* es la primera y *Redención del cautivo* es la segunda. En árabe, esta estructura corresponde a *al-iksīr (الإكسير)* y *fakāk al-asīr (فكاك الأسير)*, respectivamente. Dicha estructura nos lleva a cuestionar la relación semántica entre ambas partes del título.

Siguiendo el enfoque de EDT, adoptado por autores como Toury (1995), se analiza la traducción no desde la perspectiva de la fidelidad o de los errores, sino como un producto cultural que se integra en el sistema literario de la lengua meta (LM). En este análisis, el objetivo es describir cómo el título de la obra, *Al-iksīr fī fakāk al-asīr* الاكسير في فكاك الأسير, o sea *El elixir en la redención del cautivo*, ha sido adaptado al español, considerando los factores culturales, lingüísticos y traductológicos que han influido en dicha adaptación.

Para sustentar este análisis, se han utilizado las definiciones del Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) para el título en español y del diccionario *Al-mu*^{c}*jam al-jami*^{c} de Ahmidan (2006) para el texto original en árabe. La metodología empleada se basa en un enfoque de semántica léxica descriptiva, que implica la comparación interlingüística de los términos en ambos títulos, identificando diferencias y similitudes desde el punto de vista del significado (Coseriu, 1985).

El término *elixir* posee una rica connotación histórica y filosófica tanto en español como en árabe, con orígenes compartidos. Su análisis semántico permite abordar varias dimensiones significativas en ambos idiomas. En español, según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), el término presenta diversas acepciones que van desde su

uso en la alquimia hasta su papel como sustancia medicinal. Entre ellas destacan: (1) la piedra filosofal, relacionada con la alquimia y la transformación de los metales en oro, lo que alude al concepto de perfección; (2) un licor medicinal, con implicaciones físicas de curación; (3) un remedio maravilloso o panacea, que sugiere una solución mágica o curativa; y (4) una sustancia esencial vinculada a la alquimia. Estas acepciones revelan que el término mantiene su connotación mística y transformativa, particularmente en la primera y última definiciones, en las que la idea de "curación" y "transformación" subyace como un elemento clave.

En árabe, el término *al-iksīr* (الإكسير) también conserva su carga alquímica y mística. Según Ahmidan (2006), se refiere a una sustancia que, en la creencia de los antiguos, podía convertir metales en oro o prolongar la vida. Al igual que en español, el concepto gira en torno a la transformación y purificación pero, en el contexto árabe, el enfoque se centra más en la longevidad y la trascendencia.

En ambas culturas, el término *elixir* evoca la idea de una transformación milagrosa, ya sea material o física. No obstante, en el contexto árabe, el énfasis en la prolongación de la vida añade una dimensión espiritual, lo que sugiere que el término podría implicar un remedio físico y al mismo tiempo un medio para alcanzar una redención trascendental. Este matiz cultural enriquece la interpretación del título en su contexto original.

El análisis de *Redención del cautivo* en español y su equivalente árabe *fakāk al-asīr (فكاك الأسير)* revela una base semántica común con matices particulares en cada lengua. En español, según el DRAE, la palabra *redención* se relaciona históricamente con el acto de liberar prisioneros o esclavos mediante un proceso formal, usualmente a través de un intermediario conocido como alfaqueque. Este término enfatiza la dimensión de negociación o pago, implicando un proceso estructurado para lograr la liberación de una persona en cautiverio.

De manera similar, en árabe, el término *fakāk* (فكاك) tiene una connotación equivalente. Según Ahmidan (2006), *fakāk (فكاك)* hace referencia al acto de rescate o liberación de un prisionero, también mediante un pago o intercambio. Sin embargo, en árabe, este término se utiliza también en otros contextos, como el rescate de objetos

empeñados, lo que amplía su uso semántico hacia la redención económica y la recuperación de bienes mediante un intercambio monetario.

A pesar de estas similitudes, el uso de *fakāk (*فكاك) en árabe puede implicar una dimensión más amplia, que abarca tanto la redención de personas como de objetos, mientras que en español *redención* se centra, principalmente, en la liberación de personas. Este matiz refleja cómo cada lengua enfatiza diferentes aspectos del mismo concepto, lo que podría influir en la interpretación del título en cada cultura. En ambos casos, la noción de liberación mediante un proceso de intercambio es central, aunque con aplicaciones ligeramente distintas según el contexto lingüístico y cultural.

Huelga mencionar que el término alfaqueque, derivado del árabe *al-fakkāk*, designaba a una figura clave en las negociaciones para el rescate de cautivos o prisioneros, especialmente en las interacciones entre Marruecos y España. Este oficio, en ocasiones, era desempeñado por truchimanes que, además de actuar como intérpretes, mediaban en transacciones complejas relacionadas con la liberación de cautivos. El vocablo aparece en los escritos del morisco Aḥmed ibn Qāsim al-Ḥajrī, conocido también como Ahmed Afugay[67], un destacado intérprete y traductor de finales del siglo XVI, que huyó de España a Marruecos y posteriormente a Egipto. En su obra relata una experiencia donde el alfaqueque desempeñó un papel crucial en una negociación:

> وسبب رجوعهم أن قايد أزمور لما سمع حس المدفع الكبير عند الصبح علم أن أحد النصارى هرب من عندهم، فأمر في الحين للفكاك أن يمشي إلى البريجة ليتكلم مع القبطان في شأن أسير كان عنده ويأتي بالخبر. (الحجري، 1997، ص. 41)

> La causa del regreso de ellos fue que el gobernador de Azmour[68], al oír el ruido del gran cañón por la madrugada, adivinó que un cristiano se había fugado, y ordenó en seguida al alfaqueque (*al-fakkāk*) que se dirigiera a Mazagán[69] para

[67] Aḥmed ibn Qāsim al-Ḥajrī o Ahmed Afugay: Un viajero, traductor y diplomático marroquí de origen morisco. Nació alrededor de 1569 en las proximidades de Granada y se exilió en Marruecos hacia 1599 para escapar de la persecución religiosa en España. Según relata en su autobiografía, titulada *Nāṣir ad-dīn ʿalā al-qawm al-kāfirīn*, desempeñó el papel de traductor y fue uno de los encargados de traducir los *Plomos del Sacromonte*.

[68] Ciudad cerca de Mazagán.

[69] El texto original habla de *Al-briŷa* en su nombre árabe, Mazagán en español, llamada actualmente El Jadida.

negociar con el capitán sobre un cautivo que él tenía. (Al-Hajrī, 1987, p. 41) (Traducción propia)

Este pasaje refleja la importancia del alfaqueque en la diplomacia y la mediación de conflictos, subrayando su función en el complejo entramado de relaciones fronterizas entre el mundo cristiano e islámico.

Al realizar una comparación y análisis cultural entre los términos en español y árabe, se observa que el concepto de *redención* en español tiene un trasfondo predominantemente religioso, particularmente en la teología cristiana, donde se asocia con la liberación espiritual del pecado. Esta noción espiritual añade una dimensión abstracta al término, vinculándolo con la salvación y el perdón. Por otro lado, el término árabe فكاك (*fikāk*) tiene un enfoque más pragmático, refiriéndose de manera específica al acto de liberar a un prisionero mediante un pago o intercambio. Esta diferencia en el enfoque semántico sugiere que, mientras ambos términos comparten la idea de liberación, el concepto en español se inclina hacia una interpretación más espiritual, mientras que en árabe se enfatiza el aspecto material y físico del rescate de cautivos.

Sin embargo, al considerar el contexto histórico en el que se sitúa la obra, se puede argumentar que el término فكاك (*fikāk*) también adquiere una connotación espiritual y religiosa. En la narrativa de la época, la liberación de cautivos musulmanes de manos de enemigos infieles no solo se veía como un acto físico de rescate, sino también como un acto con profundas implicaciones religiosas, dado el conflicto entre el mundo islámico y cristiano. De esta manera, el término árabe فكاك (*fikāk*) puede ser interpretado no solo como una liberación material, sino también como un acto de redención espiritual en el contexto de la guerra y las tensiones religiosas de ese periodo histórico.

El análisis semántico y cultural de la relación entre *elixir* y *redención del cautivo* revela una compleja intersección entre los significados simbólicos, religiosos y pragmáticos presentes tanto en el título original en árabe como en su traducción al español. En primer lugar, *elixir* es un término con connotaciones históricas profundamente arraigadas en el ámbito alquímico y medicinal y, en el contexto de la obra, sugiere más que un remedio físico ya que implica un proceso de transformación, purificación y, en última instancia, redención. Por su parte, *redención del cautivo* evoca

en el lector la idea de liberación, lo cual, en el contexto del título, puede interpretarse como la liberación tanto física como espiritual, un proceso en el que *el elixir* actúa como un catalizador.

Desde una perspectiva semántica, el término *elixir* en español ha mantenido su carga histórica y simbólica. Según el DRAE, *elixir* tiene varias acepciones, entre ellas, la referencia a la piedra filosofal, capaz de transformar metales en oro, así como su uso como licor medicinal. Estas acepciones sugieren que *el elixir* es visto como una sustancia milagrosa, capaz de transformar y curar, lo que, en el contexto de la obra, se vincula directamente con la idea de redención. La primera acepción, que lo asocia con la alquimia y la transformación, es especialmente relevante pues resalta la idea de un proceso místico que lleva a la liberación. Dicho en otras palabras, *elixir* en el título se refiere únicamente a una sustancia física y, al mismo tiempo, tiene un sentido más amplio, metafórico y simbólico.

Por su parte, el término *redención* tiene en español connotaciones tanto religiosas como pragmáticas. En el DRAE se define como el acto de liberar a alguien del cautiverio o la esclavitud, pero también se asocia con la idea de salvación espiritual, particularmente en el cristianismo, donde la redención está vinculada a la liberación del pecado. Esta doble vertiente del término sugiere que el título en español hace referencia a la liberación física de un cautivo, y también introduce una capa de significado espiritual, donde la redención implica un proceso de transformación moral y espiritual.

En contraste, el título original en árabe, الإكسير في فكاك الأسير (*Al-iksīr fī fikāk al-asīr*), aunque comparte ciertos aspectos con la versión española, también posee matices particulares. En árabe, el término الإكسير (*al-iksīr*) se entiende de manera similar a su equivalente en español, con una fuerte carga alquímica y mística. Sin embargo, el concepto de فكاك الأسير (*fikāk al-asīr*), traducido como *redención del cautivo*, tiene una connotación más práctica y material en la cultura árabe. El término **فكاك** (*fikāk*) se refiere al rescate o liberación de un prisionero mediante un pago o intercambio, lo que implica una acción concreta y física. A diferencia de la noción española de *redención*, que puede interpretarse tanto en términos espirituales como físicos, el término árabe enfatiza más la liberación material del cautivo.

Esta diferencia semántica y cultural es fundamental para entender la relación entre ambos términos en el título. Mientras que en español *el elixir* y *la redención* se interpretan como parte de un proceso transformativo que puede abarcar tanto lo físico como lo espiritual, en árabe, el énfasis está más en el acto físico de liberar al cautivo. No obstante, al tener en cuenta el contexto histórico y cultural de la obra, podemos argumentar que el concepto de فكاك (*fikāk*) también tiene una dimensión espiritual. En el contexto de las tensiones religiosas y políticas entre el mundo islámico y cristiano, la liberación de cautivos musulmanes era un acto de rescate físico que además tenía profundas implicaciones religiosas y simbólicas. En este sentido, la liberación del cautivo podría interpretarse como una redención espiritual, donde *el elixir* actúa como el medio místico para alcanzar dicha redención.

Desde el punto de vista de la traducción, la combinación de los términos *el elixir* y *la redención del cautivo* en el título en español mantiene la estructura original, preservando las dos partes fundamentales del título árabe. Sin embargo, cabe señalar que las connotaciones simbólicas y culturales de estos términos se han transformado al ser traducidos. En español, el uso del término *redención* aporta connotaciones religiosas adicionales que pueden no estar tan presentes en el término árabe فكاك (*fikāk*). Esta carga religiosa es más fuerte en el contexto cristiano, lo que sugiere que la traducción podría haber sido adaptada para aportar más resonancia al lector español, cuya cultura está profundamente influenciada por el cristianismo.

Según el enfoque EDT, los traductores suelen adaptar los textos para ajustarse a las expectativas y convenciones del público receptor. En este caso, el uso de *redención* en el título español podría interpretarse como una estrategia para hacer que el texto sea más aceptable en el contexto cultural del lector español. Como señala Toury (1995), los traductores suelen seguir una norma de aceptabilidad, ajustando el texto a las normas culturales y religiosas del contexto de recepción. En este sentido, el título *El elixir en la redención del cautivo* sigue una norma de equivalencia semántica directa, pero introduce nuevas connotaciones simbólicas y religiosas que no están presentes de la misma manera en el título original.

Este análisis sugiere que, aunque el título en español respeta la estructura del original, la traducción ha añadido una capa de significado religioso que puede influir en

la interpretación del texto. En el contexto español, el término *redención* evoca una conexión más fuerte con el cristianismo, lo que podría llevar a los lectores a interpretar la obra de manera diferente a como lo harían en su contexto original. No obstante, es importante señalar que esta adaptación cultural no necesariamente distorsiona el significado del título, sino que lo enriquece, ofreciendo una interpretación alternativa que está en consonancia con la cultura del lector.

En conclusión, la relación semántica entre *elixir* y *redención del cautivo* en el título de la obra subraya la intersección entre lo material y lo espiritual, lo físico y lo simbólico. En español, el título introduce una carga simbólica y religiosa más fuerte, alineándose con las tradiciones culturales y espirituales del lector meta. En árabe, el título mantiene un enfoque más pragmático, pero también sugiere una dimensión espiritual implícita, especialmente en el contexto de la liberación de cautivos musulmanes de manos de enemigos infieles. Esta interacción de significados en ambos idiomas invita al lector a interpretar el título desde diversas perspectivas, lo que refleja la riqueza simbólica y cultural de la obra en su conjunto.

Finalmente, desde la perspectiva de los EDT, la traducción del título *El elixir en la redención del cautivo* muestra cómo la traducción no es un mero acto de transferencia semántica, sino un proceso de negociación cultural, donde se tienen en cuenta las expectativas del lector meta sin sacrificar completamente la esencia del texto original.

4.3. Categorización de las muestras

Tal como hemos señalado anteriormente, el corpus objeto del presente estudio no es un corpus *ad hoc*, es decir, una recopilación de diferentes textos. Más bien, se trata de un corpus monolingüe o monográfico, compuesto por el manuscrito de *El elixir en la redención del cautivo*. Las muestras extraídas para este análisis han sido seleccionadas de manera cualitativa, eligiendo aquellas que hemos considerado pertinentes para nuestro estudio descriptivo de la traducción realizada sobre el texto.

Las muestras extraídas han sido clasificadas de acuerdo con el ámbito temático objeto de estudio. De este modo, se han organizado en estas categorías: fragmentos de

carácter religioso e ideológico, conservación de la dimensión exótica del texto y traducción de expresiones metafóricas. Esta clasificación responde a la necesidad de abordar de manera sistemática los diferentes desafíos traductológicos que plantea cada ámbito, permitiendo un análisis más profundo y especializado de las particularidades lingüísticas y estilísticas del texto.

4.3.1. Fragmentos de carácter religioso

Los fragmentos de carácter religioso en la obra de Ibn ᶜUthmān al-Miknasī se manifiestan principalmente a través de expresiones coránicas o inspiradas en aleyas del Corán, así como en numerosas jaculatorias. Ambos tipos de expresiones son abundantes en su *riḥla*, lo que constituye una característica distintiva del estilo del autor, reflejando su sólida formación académica y religiosa. Como se ha indicado previamente, nuestra estrategia traductora se ha basado en conservar todas las expresiones jaculatorias sin omitir ninguna, con el objetivo de preservar la identidad que dichas expresiones confieren al texto traducido. Este enfoque está alineado con el principio de mantener la fidelidad cultural del texto, siguiendo las directrices de los EDT, que destacan la importancia de respetar las características contextuales y culturales del texto original (Toury, 1995).

Por otra parte este recurso, además de contribuir a mantener la identidad religiosa del texto, refuerza la autenticidad cultural y el carácter devocional del discurso, reflejando fielmente el contexto espiritual en el que se desarrolló la obra. La traducción de dichas expresiones supone un reto, ya que su omisión o simplificación podría desvirtuar la carga simbólica y religiosa inherente al texto original, una dimensión que consideramos esencial preservar para el lector meta.

Para la traducción de las expresiones coránicas o inspiradas en el Corán, nos hemos basado esencialmente en la versión de Cortés y Jomier (1999), cuyo trabajo se ha consolidado como una referencia de calidad para la traducción del texto sagrado de islam al español. Esta elección no es casual, ya que Cortés y Jomier ofrecen una interpretación precisa y rigurosa de las aleyas[70], lo cual es crucial para preservar la carga religiosa inherente a la obra de Al-Miknāsī. La fidelidad a la traducción coránica asegura que el

[70] Aleya: Arabismo que hace referencia a un versículo del Corán.

lector del texto traducido perciba de manera coherente las referencias religiosas, un elemento fundamental en la narrativa del autor.

No cabe duda de que la obra de Ibn ᶜUthmān es un texto con una fuerte carga ideológica, donde la religión ocupa un lugar central y se manifiesta a través de diversas formas. Además de la frecuente inclusión de aleyas y dichos del profeta, un rasgo particularmente notable es el uso reiterado de las jaculatorias[71] a Dios. Estas invocaciones a Dios no solo aparecen de manera regular a lo largo del texto, sino que llegan a constituir un verdadero *leitmotiv* que acompaña al autor desde el inicio de la *riḥla* hasta su retorno a Rabat. En este sentido, es relevante subrayar que las jaculatorias, entendidas como plegarias o súplicas breves dirigidas a Dios, son un recurso ampliamente utilizado en el mundo árabe-musulmán, tanto en la oralidad como en la escritura, para expresar deseos, esperanzas, o incluso posturas frente a eventos futuros.

El uso de estas unidades fraseológicas es especialmente significativo en sociedades orientales donde la religión desempeña un papel esencial en la redacción de textos. El propósito de las jaculatorias en estos contextos busca expresar devoción, y también dotar al texto de una legitimidad religiosa que aumenta su credibilidad ante el lector musulmán. De hecho, expresiones como *inšaâ-Allāh,* que se traduce al español como "si Dios quiere", tienen un valor pragmático que puede abarcar desde la proyección de un futuro real hasta uno irreal. Dependiendo del contexto, tono y los elementos extraverbales que acompañan a esta expresión, puede significar tanto una acción que se espera que ocurra como una que, en realidad, no se materializará. Cuando precede o sigue a un verbo, su equivalencia funcional se asocia típicamente a una referencia temporal futura.

Otra función relevante del lenguaje jaculatorio en árabe es su uso como eufemismo. Por ejemplo, para referirse al fallecimiento de una persona, es común utilizar la expresión *Allāh yarḥamu* (Que Dios tenga misericordia de él), en lugar de emplear directamente la palabra "muerte", la cual tiene connotaciones negativas en el dialecto marroquí. Este tipo de expresiones revela la complejidad pragmática y cultural del uso de las jaculatorias, que

[71] Expresiones o frases hechas en árabe que se repiten con frecuencia en textos y discursos cotidianos, constituyendo una característica distintiva de la lengua árabe.

dependen en gran medida del contexto y de los elementos extraverbales que las acompañan. Este aspecto ha representado un desafío importante en el proceso de traducción de la *riḥla*, dado que capturar la connotación exacta y el tono adecuado ha requerido un profundo conocimiento del idioma árabe clásico y de las variedades dialectales contemporáneas.

La traducción de un texto como *El elixiren la redención del cautivo* de Al-Miknāsī, que combina una alta densidad de referencias religiosas y culturales con un estilo complejo, ha planteado dificultades tanto a nivel de interpretación como de comprensión. En muchas ocasiones, hemos tenido que recurrir a nuestros propios conocimientos de la cultura y dialecto marroquí para desentrañar ciertos pasajes. En otros casos, hemos hecho uso de herramientas como el *Diccionario de Árabe Andalusí* de Corriente Córdoba (1997), especialmente cuando sospechábamos que determinadas palabras o expresiones pertenecían a esta variedad dialectal extinta. Esto nos permitió esclarecer el sentido original y ofrecer una traducción más precisa.

A lo largo de todo el proceso traductor, nuestra principal preocupación ha sido producir un texto meta que refleje fielmente el contenido del texto original, tanto a nivel lingüístico como estilístico. Siguiendo las pautas de los EDT, hemos tratado de equilibrar la equivalencia semántica con la necesidad de adaptar ciertos elementos culturales al contexto de la lengua meta, sin sacrificar por ello la autenticidad y la riqueza del texto fuente.

A continuación, se describen los procedimientos utilizados en la traducción de aleyas o versículos coránicos y las jaculatorias a Dios.

a) La traducción de las aleyas o versículos coránicos

El análisis de las citas coránicas en textos literarios plantea un desafío significativo en el ámbito de la traducción, especialmente cuando dichas referencias se adaptan a contextos específicos. En el caso de la obra de Al-Miknāsī, objeto de nuestro estudio, observamos que el autor utiliza aleyas coránicas de manera recurrente, lo que requiere un enfoque minucioso en la traducción de estos pasajes para mantener la fidelidad tanto

semántica como cultural. En nuestro análisis de la siguiente expresión inspirada en una aleya coránica:

نساءها حور مقصور عليهن الحور. (المكناسي، 1965، ص. 53)

Es evidente que Al-Miknasī proyecta una imagen derivada del Corán, específicamente de la *azora*[72] de Ar-Raḥmān (El Misericordioso), que menciona a las huríes[73] en un contexto celestial. La cita coránica que inspira este fragmento es la siguiente:

حور مقصورات في الخيام. (آية 72, سورة الرحمن)

"… huríes retiradas en los pabellones" (Cortés Soroa, 1999, p. 239).

En este contexto, el arabista Cortés Soroa (1999) ofrece una traducción que refleja tanto la literalidad como la poética del Corán. Sin embargo, la diferencia clave en el pasaje de Al-Miknasī radica en una matización sutil pero significativa en el uso del término "مقصور" (*maqsūr*) en masculino, frente a la forma del plural femenino en árabe "مقصورات" (*maqsūrāt*) presente en la azora coránica. Esta variación refleja un ajuste específico del autor a las características del contexto narrativo, en el que describe a las mujeres de la comunidad con atributos celestiales pero con una cierta modulación para adecuarlo a la realidad descrita.

En términos traductológicos, y desde la perspectiva de los EDT, esta matización requiere una estrategia de traducción que no solo respete la literalidad del texto origen (TO), sino que también se ajuste a la función comunicativa y cultural en el texto meta (TM). Como apunta Toury (1995), una traducción nunca es un acto de equivalencia pura, sino una negociación entre las normas del texto original y las expectativas de la cultura receptora. En este caso, optamos por una traducción pragmática que intenta capturar el matiz cultural del término "huríes" y al mismo tiempo preservar el arabismo inherente en

[72] *Azora*: Se trata de cada uno de los capítulos del Corán que se compone por un total de 114 *azoras* o capitulos.

[73] Huríes: Según la fe musulmana son mujeres vírgenes y de gran belleza que, de acuerdo con las creencias islámica, son prometidas a los creyentes en el paraíso.

la referencia coránica, puesto que este término es ampliamente reconocido en el contexto cultural español y mantiene el vínculo con la tradición islámica.

En nuestra traducción, decidimos emplear una construcción más comunicativa que mantuviera el arabismo de "huríes" pero que, al mismo tiempo, transmitiera de forma más clara el mensaje del texto. Así, el pasaje fue traducido como:

> " (...) y a estas mujeres les dotó Dios particularmente con unos ojos de huríes". (Al-Miknāsī, p. 53). (Traducción propia)

Esta elección traductológica refleja una norma de adecuación funcional y semántica, donde el objetivo es permitir que el lector meta acceda tanto a la carga simbólica del término "huríes" como al contexto narrativo en el que se enmarca. Según los principios de los EDT, es fundamental que la traducción respete el *habitus cultural* (Hermans, 1999) de la lengua meta, lo que en este caso implica una adaptación que preserve la familiaridad del término, pero que también lo ajuste al marco narrativo proporcionado por Al-Miknasī. Además, el término "huríes" en la cultura islámica tiene connotaciones que trascienden lo puramente descriptivo, ya que se asocia con el paraíso y la recompensa divina. Cortés Soroa (1999) opta por mantener el término en su traducción, que también fue nuestra preferencia al abordar este fragmento. El arabismo "huríes" mantiene su carga simbólica y religiosa, permitiendo que la traducción conserve una conexión directa con el TO En este sentido, no hemos recurrido a un equivalente más neutral en español, ya que podría haber diluido la rica significación cultural y espiritual que el término "huríes" evoca en la tradición islámica.

Sin embargo, es importante señalar que esta elección no estuvo exenta de retos. La variación de género en el uso de "مقصور" (*maqsūr*) frente a "مقصورات" (*maqsūrāt*) presenta una dificultad traductológica importante, ya que implica una diferenciación que en el TM no se puede replicar de manera literal sin perder claridad o fluidez. Siguiendo los principios de la norma de aceptabilidad de Toury (1995), optamos por una solución más libre y comunicativa, que priorizara la comprensión en la lengua meta sin sacrificar los matices religiosos y culturales del texto original.

En este contexto, nuestra decisión de mantener el arabismo de "huríes" responde a la necesidad de preservar el marco cultural islámico del que proviene el término, pero adaptándolo a las expectativas de un lector hispanófono, que quizás no esté familiarizado con los detalles lingüísticos del árabe coránico. De este modo, la traducción cumple con el principio de aceptabilidad en la lengua meta, sin perder de vista el respeto hacia la cultura origen y sus connotaciones.

Por ende, la traducción de aleyas coránicas en un contexto narrativo como el de Al-Miknasī requiere un equilibrio cuidadoso entre la fidelidad al texto original y la adecuación cultural en la lengua meta. El uso del arabismo "huríes" en nuestra traducción refleja una decisión consciente de preservar el vínculo religioso y cultural, mientras que la adaptación de otros elementos responde a la necesidad de garantizar la claridad y la fluidez en la lengua de destino. Desde la perspectiva de los EDT, este enfoque ilustra cómo la traducción no es un mero acto de equivalencia literal, sino un proceso dinámico de adaptación cultural y funcional que busca satisfacer las expectativas del lector meta sin comprometer la integridad del texto original.

b) Traducción de las jaculatorias a Dios

Otro dato pertinente es el caso de las expresiones de índole religiosa precisamente las jaculatorias. Hace falta recordar que en nuestra aproximación traductológica, hemos intentado capturar la intencionalidad subyacente del TO, lo que nos ha llevado a optar por equivalencias pragmáticas o funcionales que se adapten mejor al contexto cultural y religioso del TM. Este enfoque se fundamenta en la premisa de que, en la equivalencia pragmática, “prima la intención del texto traducido en la cultura receptora” (Molina Martínez, 2001, p. 138). Es decir, nuestro objetivo es transmitir el contenido literal del texto y también su intención y función dentro del marco cultural del público meta.

En el caso específico de la palabra الله (*Allāh*), como hemos planteado en el capítulo anterior, hemos optado por traducirla consistentemente como "Dios" en todos los casos, debido a su carácter universal y su reconocimiento como término de referencia tanto en contextos islámicos como en los cristianos y judíos. Aunque *Allāh* es el nombre específico de Dios en árabe, su traducción como "Dios" mantiene un sentido religioso comprensible y aceptable para una amplia audiencia hispanohablante, sin alterar la carga simbólica del

término original. Esta elección se basa en la búsqueda de una traducción que, en términos de adecuación, respete la universalidad del concepto divino, permitiendo a los lectores del texto traducido acceder a la intencionalidad religiosa del original sin fricciones culturales innecesarias

Es crucial, además, tener en cuenta el contexto en el que se emplea el término "Dios" en la obra de Al-Miknasī, ya que las súplicas o invocaciones a la divinidad son recurrentes al comienzo de cada capítulo. Un ejemplo característico, y que se repite a lo largo de la obra traducida, se encuentra en la siguiente expresión, en la que el autor suplica por la restitución de una ciudad a la comunidad islámica:

ذكر دخولنا مدينة قالص أعادها الله إلى دار الإسلام. (المكناسي، 1965، ص. 21)

> "De nuestra llegada a la ciudad de Cádiz, ¡que Dios la devuelva a la patria del Islam!." (Al-Miknāsī, 1965, p. 21). (Traducción propia)

Aquí, el sentido de la súplica está profundamente vinculado a la noción de restauración de la justicia divina, donde Al-Miknāsī pide a Dios que reintegre las ciudades visitadas por él a la esfera del islam. En nuestra traducción, decidimos preservar el término "Dios" en lugar de "Allāh", siguiendo un principio de equivalencia funcional que busca asegurar la fluidez y comprensión en la lengua meta, sin perder de vista el contenido religioso y la intencionalidad del texto. De acuerdo con los EDT, y específicamente con el concepto de normas de Toury (1995), nuestra estrategia de traducción está orientada a respetar tanto la aceptabilidad en la cultura receptora como la fidelidad al TO.

Por otro lado, otro aspecto relevante en la obra es el uso recurrente de maldiciones o imprecaciones, que ocupan un lugar significativo en el discurso de Al-Miknasī. Estas expresiones no solo reflejan el fervor religioso del autor, sino también su fuerte postura política frente a los enemigos del islam. Un ejemplo es la frase:

"طهر الله منهم البلاد". (المكناسي، 1965، ص. 58)

> "¡Que Dios purifique la Tierra de ellos!". (Al-Miknāsī, 1965, p. 58). (Traducción propia)

En este caso, el autor implora a Dios que elimine a aquellos que considera enemigos, usando una forma retórica típica de las invocaciones en la literatura islámica. Para esta traducción, hemos optado por una versión que respete tanto la estructura formal como la intensidad de la expresión original, utilizando el término "Dios" para mantener la coherencia con nuestra estrategia global de equivalencia funcional. Esta elección no solo facilita la comprensión al lector meta, sino que también conserva la naturaleza solemne de la expresión original. Otro ejemplo es la siguiente imprecación:

"دمرهم الله". (المكناسي، 1965، ص. 58)

“¡Que Dios les destruya!”. (Al-Miknāsī, 1965, p. 21). (Traducción propia)

Este tipo de expresiones, cargadas de un fuerte sentido de justicia divina, son comunes en la obra de Al-Miknasī. Al igual que en los ejemplos anteriores, nuestra traducción busca preservar la intensidad emocional del texto, sin dejar de lado la claridad y coherencia en el TM. Desde la perspectiva de los EDT, se puede argumentar que la traducción de estas imprecaciones sigue una norma de equivalencia dinámica que busca equilibrar la fidelidad al texto original con la aceptabilidad cultural en la lengua de destino.

En este sentido, la elección de equivalencias pragmáticas o funcionales en nuestra traducción responde a la necesidad de captar la intención comunicativa del TO, asegurando al mismo tiempo que el texto resulte comprensible y culturalmente relevante para el lector en español. La adaptación de términos como "Allāh" a "Dios" no solo facilita la comprensión, sino que también preserva el sentido religioso y universal de las expresiones, lo que se alinea con los principios de la traducción funcionalista, como señala Nord (1997), quien enfatiza la importancia de la función del texto traducido en la cultura meta. Al final, esta estrategia permite una traducción equilibrada que respeta la intencionalidad original y las expectativas del público receptor.

4.3.2. Conservación de la dimensión exótica del texto

En nuestro cometido de traducir el texto de *El elixir en la redención del cautivo*, nos hemos enfrentado al desafío de reflejar en el TM la dimensión exótica presente en el texto original (TO). Tal y como hemos señalado, esta dimensión exótica en el texto de la *riḥla* se manifiesta a través de diversos elementos lingüísticos, como el uso de préstamos y neologismos. Nuestro objetivo principal es preservar en el TM ese mismo matiz de exotización, optando para ello por estrategias y técnicas de traducción que mantengan dicho carácter distintivo.

4.3.2.1. El uso de arabismos

Otro recurso empleado para preservar la dimensión exótica en el TM ha sido el uso de arabismos, entendidos como palabras o elementos lingüísticos procedentes del árabe que se integraron en el español. Esta incorporación refleja la interacción cultural entre las civilizaciones árabe e hispánica durante el periodo de dominación musulmana en la península ibérica, previo a la Reconquista. Muchos de estos términos han sido plenamente asimilados por el español y actualmente forman parte del léxico incorporado en el DRAE.

Hemos optado por incorporar arabismos como una herramienta que subraya las influencias lingüísticas y culturales que el árabe ha ejercido en el español a lo largo de más de ocho siglos de coexistencia en la península ibérica. Con el uso de arabismos buscamos enriquecer el texto traducido y aportar una capa de historicidad y autenticidad, conectando al lector contemporáneo con el legado árabe en la lengua castellana. Como señala Corriente Córdoba (2004), los arabismos en la lengua española no se limitan únicamente a los préstamos históricos, sino que se han generado a lo largo del tiempo debido a la falta de equivalentes latinos o romances en las traducciones y por las relaciones contemporáneas entre España y países del norte de África, especialmente Marruecos.

Asimismo, indica Corriente Córdoba (2004) que:

> los arabismos generados por las traducciones, por dificultad de encontrarles equivalente latino o romance, aún existen otros dos tipos, también minoritarios,

> de arabismos, los introducidos por algunos literatos contemporáneos, autores de relatos exóticos, y los todavía más recientes, producidos por las relaciones de España y Portugal con países norteafricanos, particularmente Marruecos, o por la prensa, al tratar de asuntos relacionados con el mundo islámico. (p. 188)

Esta observación respalda nuestra decisión de recurrir a arabismos tanto históricos como contemporáneos, dependiendo de su pertinencia y frecuencia de uso en el español moderno, para reforzar el carácter cultural y lingüístico de nuestra traducción.

En nuestra traducción, hemos utilizado arabismos vigentes en el español contemporáneo y, en algunos casos, hemos rescatado otros que han caído en desuso o que son de uso muy reducido en la actualidad. Términos como *alcoba, noria, muyahidín* y *aceituna* son ejemplos de arabismos que continúan siendo comunes en la lengua española actual (Corriente Córdoba, 1999). Sin embargo, palabras como *jácena* (viga maestra), *arráez* (capitán de una embarcación), *jaloque* (viento sureste) y *galima* (hurto), si bien son de origen árabe, han dejado de ser habituales en el discurso contemporáneo, lo que las convierte en términos arcaicos o especializados.

Al seleccionar estos arabismos, hemos seguido una estrategia consciente que ha sido mantener el término de origen árabe siempre que su significado no haya sufrido un desplazamiento significativo, ya que, como señala Coromines (como se citó en Corriente Córdoba, 1984), algunos arabismos han experimentado una evolución semántica que los aleja del sentido original de la palabra en árabe clásico. Un ejemplo ilustrativo es el término "*arroba*", derivado del árabe *ar-rub‘* o *rub‘*, cuyo significado original en árabe es "la cuarta parte". En español, sin embargo, esta palabra se adaptó para designar una unidad de medida de peso, lo que evidencia un proceso de transferencia lingüística acompañado de un cambio semántico. En tales casos, hemos optado por términos que preserven con mayor exactitud el sentido del TO, evitando así posibles malinterpretaciones o anacronismos en la traducción.

El uso de arabismos como técnica de traducción responde a la necesidad de transmitir el contenido de manera fiel, y también aporta una textura cultural y estilística que conecta al lector contemporáneo con el contexto histórico en el que se desarrolló la obra original. Como señala Nida (1964), la traducción debe lograr un equilibrio entre la

inteligibilidad del texto y la preservación de su color local, y en este sentido, los arabismos juegan un papel crucial en la representación de la realidad cultural de la obra traducida. Esto se refleja en los dos ejemplos pertinentes que se presentan a continuación y que ilustran este aspecto en la traducción:

وورد علينا المركبان إلى سبتة وأقاموا بمرساها ثلاثة أيام ينتظرون الريح الشرقي التي تساعدنا. (المكناسي، 1965، ص. 19)

"Las dos embarcaciones llegaron a Ceuta y permanecieron en su puerto tres días esperando el jaloque adecuado para navegar." (Al-Miknāsī, 1965, p. 19). (Traducción propia)

ظفر الله بهم المسلمين وجعلهم فيئا وغنيمة لهم بمنه وكرمه. (المكناسي، 1965، ص.12)

"¡que Dios, con su generosidad y poder, haga que los musulmanes les derroten y que sus bienes acaben siendo galima y botín de los musulmanes!." (Al-Miknāsī, 1965, p. 12). (Traducción propia)

En nuestra traducción, hemos optado por emplear los arabismos "jaloque", que designa el viento del sudeste, y "galima", que significa hurto, ambos figuran en el DRAE. Esta elección busca preservar un matiz exótico en el texto meta, reforzando la dimensión cultural del original.

4.3.2.2. Términos desaparecidos: ¿Conceptos intraducibles?

La problemática de la traducibilidad o intraducibilidad ha sido ampliamente debatida en numerosos estudios y ensayos, particularmente en lo que respecta a textos sagrados. En este sentido López García (2008) apoya la idea de que la intraducibilidad se manifiesta en casos donde ciertas palabras o expresiones del lenguaje A no generan las mismas asociaciones en la comunidad que emplea el lenguaje B, mientras que Li (2017) ofrece una definición más detallada de este concepto afirmando que:

> la intraducibilidad es todo supuesto en que una determinada circunstancia, que puede ser de diversa naturaleza, impide al traductor llevar a cabo su labor traductora de forma normal, debiendo este realizar modificaciones o ajustes para buscar otra palabra o concepto que mantenga una identidad suficiente como para mantener el sentido del texto original en el texto traducido en el idioma de destino. (p. 41)

En el caso de nuestra traducción de *El elixir en la redención del cautivo*, además de la inclusión de aleyas coránicas y expresiones inspiradas en el Corán, el autor original, Ibn ᶜUthmān, emplea términos y expresiones pertenecientes al árabe marroquí de la época (*dāriŷa*). En varias ocasiones, nos enfrentamos a términos que han desaparecido completamente del habla contemporánea marroquí, como *ašbbār*[74], *āgrāb*[75] y *šamārīx*[76]. Estos términos, que Ibn ᶜUthmān utiliza como préstamos culturales, describen el sistema defensivo de Ceuta y las características geográficas del sur de España, respectivamente.

Algunos de estos términos, como *āšbār* y *āgrāb*, provienen del vocabulario militar marroquí de la época y tienen raíces en el dialecto bereber, según Al-Fāsī (1965). Aunque de origen árabe, fueron adaptados al contexto lingüístico y cultural de Marruecos, como sucede con *āšbār*, un término que denota un lugar defensivo utilizado por soldados. Este fenómeno ilustra cómo los préstamos culturales pueden enriquecer una lengua, pero también plantea un desafío significativo al traducir, especialmente cuando estos términos carecen de equivalentes directos en la lengua meta.

El uso de estos términos en el texto de Ibn ᶜUthmān tiene como objetivo acercar al lector marroquí a una realidad exótica o desconocida. Esto nos lleva a reflexionar sobre la cuestión de la intraducibilidad que, según Vinay y Darbelnet (1966), ocurre cuando no existen elementos en la LM que correspondan a los conceptos presentes en la LO. Para abordar esta dificultad, Vinay y Darbelnet (citado en Hurtado Albir, 2001) proponen siete procedimientos de traducción: el préstamo, el calco, la traducción literal, la transposición, la modulación, la equivalencia y la adaptación. Estas estrategias han sido objeto de

[74] *Ašbbār:* Tipo de fortificación pequeña o punto estratégico fortificado.

[75] *Āgrāb:* Estructura defensiva de pequeña dimensión, parcialmente subterránea y cubierta con un techo.

[76] *Šamārīx:* Terreno caracterizado por su dificultad para ser transitado.

discusión entre traductólogos (Hurtado Albir, 2001; Molina Martínez, 2001; Newmark, 1992), quienes han enriquecido el debate sobre la mejor manera de manejar los elementos culturales en la traducción.

Molina Martínez (2001), basándose en propuestas anteriores, establece una lista de técnicas de traducción aplicables a los culturemas[77], que incluye procedimientos como la adaptación, la ampliación lingüística, el calco, la compensación, la equivalencia acuñada, la modulación y el préstamo, entre otros. En el caso de los términos que mencionamos previamente, consideramos que el préstamo es la técnica más adecuada, ya que, como afirma Molina Martinez (2001), "consiste en integrar una palabra o expresión de otra lengua tal cual" (Molina Martínez, 2001, p. 103). Este enfoque permite mantener la dimensión exótica del texto y preservar la autenticidad cultural.

A continuación analizamos algunas muestras de términos que, aunque han desaparecido del habla marroquí contemporánea, se encuentran presentes en el texto de la obra.

a) El caso de *ašbbār*

El término *ašbbār* (أشبآر) ha sido objeto de un análisis detallado por parte del editor en árabe del texto objeto de nuestro estudio, Al-Fāsī, quien señala que se trata de un vocablo de origen bereber. Se refiere a un lugar defensivo utilizado por soldados, compuesto por un conjunto de piedras detrás del cual se parapetan para disparar contra el enemigo. El plural de *ašbbār* en bereber es *ašbūrā* y en árabe *āšbārāt*. Su origen podría estar vinculado a la expresión árabe *tašābara*, que significa "acercar las tropas en la guerra, de modo que las separe un palmo (*šibr*)" (Al-Fāsī, como se citó en Al-Miknāsī 1965, p.7).

Cabe destacar que el término "*ašbār*" evidencia la influencia de un sustrato bereber, manifestado en la incorporación del prefijo *"a"* y el infijo *"ā"* al vocablo árabe original "*šibr*", cuyo significado inicial era "palmo". Este proceso semántico derivó en un cambio

[77] Culturema: Expresiones, frases hechas o elementos lingüísticos propios de una región específica, cuya carga cultural y significado están profundamente ligados al contexto sociocultural en el que se utilizan.

de significado, pasando a designar una pequeña fortificación en la terminología bélica marroquí de la época. En nuestra traducción, hemos optado por considerar este término como intraducible debido a la ausencia de un equivalente exacto en español. Por ello, hemos decidido transliterarlo en el texto meta para preservar su carácter exótico, como se observa en el siguiente ejemplo:

وكان ذلك عشية فبتنا بآشبار المسلمين مع المجاهدين وقرهم الله. (المكناسي، 1965، ص. 8)

"Ya que anochecía, pasamos la noche en el *ašbār* con los *muyahidies* o soldados musulmanes, ¡que Dios les honre!". (Al-Miknāsī 1965, p.8). (Traducción propia)

b) Los términos *arḥiya* y *āgrīb*

Por otro lado, los términos *arhiya/rhā* y *āgrīb/agriba* no contienen una carga semántica cultural significativa y tienen equivalentes en la lengua meta, como es el caso de *arhiya*, que puede traducirse como "regimientos". Sin embargo, hemos optado por el préstamo cultural para preservar la dimensión exótica del texto original y mantener su autenticidad cultural, como en el siguiente caso:

وفيها من العسكر وقتئذ كنا بها ثلاث رجيمينطس ومعناه ثلاثة أرحية في كل واحدة خمس عشر مائة. (المكناسي، 1965، ص. 13)

En aquel entonces había en Ceuta tres regimientos y esto equivale a tres *arhiya*, en cada regimiento hay mil quinientos soldados. (Al-Miknāsī 1965, p.13). (Traducción propia)

Notamos que el propio Embajador ofrece una definición del término árabe *arḥiya*, con el propósito de aclarar a los lectores el concepto de "regimiento". Del mismo modo, ha empleado como préstamo del español, "regimiento", transliterado en caracteres árabes, lo que constituye un elemento exotizante en el TO. En nuestra traducción, y con el objetivo de preservar este exotismo inherente al TO, hemos optado por mantener *arḥiya*, transliterándola al español como un recurso estilístico que conserva este carácter exótico.

c) El caso de *šamārīx*

Uno de los términos más complejos ha sido *šamārīx*, del cual inicialmente no disponíamos de suficiente información. Sin embargo, tras las explicaciones del editor Mohamed Al-Fāsī y la consulta de diccionarios especializados, concluimos que este término se refiere a una tierra difícil de cruzar, posiblemente montañosa o insegura. Dozy (1927) menciona que *šamārīx* puede describir un terreno montañoso o peligroso, lo cual encaja con las referencias en el texto de Ibn ᶜUthmān.

وسرنا في أرض شماريخ كثيرة الطين لا يسلك منه إلا بشمقة نحو ساعتين. (المكناسي، 1965، ص. 55)

"(..) anduvimos con dificultad casi dos horas por una tierra fangosa de viñedos". (Al-Miknāsī 1965, p.55). (Traducción propia)

كلها بلاد جيدة كبيرة وهي المسماة عندنا بالشماريخ. (المكناسي، 1965، ص. 67)

"Toda esta región es tierra buena y extensa que llamamos nosotros *šamārīx"*. (Al-Miknāsī 1965, p.67). (Traducción propia)

En el primer ejemplo Ibn ᶜUthman describe un tipo de terreno calificándolo como "fangoso de viñedos", lo que nos ha llevado a traducirlo al español siguiendo una estrategia de domesticación. Sin embargo, en el segundo caso, se hace referencia a un tipo de terreno denominado en la época en Marruecos como "*šamārīx*". Por este motivo, hemos optado por transliterar el término al español, preservando su forma árabe original como parte de una estrategia de exotizacióndel TM.

En conclusión, la traducción de términos desaparecidos o de difícil equivalencia requiere un enfoque que combine procedimientos tradicionales de traducción con una profunda comprensión del contexto cultural. En los casos analizados, hemos optado por el préstamo como estrategia predominante, ya que permite mantener la autenticidad cultural del texto original sin sacrificar su inteligibilidad en la lengua meta.

4.3.2.3. Otras estrategias para conservar el exotismo del texto

Para preservar la dimensión exótica en el texto traducido, hemos recurrido a un procedimiento adicional de traducción, a saber, el calco. Este procedimiento, tal y como lo define Molina Martinez (2001), implica la traducción literal de una palabra o sintagma extranjero, y puede ser tanto léxico como estructural. En nuestra traducción, hemos aplicado este recurso para reproducir literalmente ciertas imágenes metafóricas y expresiones, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

"لكنهم ربوا في بحبوحة الكفر واضطجعوا في مراقد الضلال وكان أمر الله قدرا مقدورا ". (المكناسي، 1965، ص. 71)

"(…) pero había sido criado en medio de la idolatría, así que se habían acostado en los lechos de la herejía". (Al-Miknāsī 1965, p. 71). (Traducción propia)

La expresión "acostarse en los lechos de la herejía" es una reproducción literal palabra por palabra del TO. Esta frase que puede tener una connotación metafórica, en la cultura árabe, alude al proceso de sumergirse en un entorno cultural que conduce a la adquisición de hábitos, costumbres y valores negativos que predominan en dicho contexto. Consideramos que, al conservar esta metáfora, el lector de la LM puede experimentar de manera más directa la carga simbólica y el exotismo que dicha expresión encierra en el TO. Otro ejemplo relevante extraído de la obra en el cual Ibn ᶜUthman construye una imagen metafórica y que hemos decidido reproducir de manera literal en nuestra traducción es el siguiente:

وطينها ضحضاح يؤذي نتنه في الحر ذوات الجناح. (المكناسي، 1965، ص.31)

"(…), pero su barro es impermeable (*ḍaḥḍāḥ*) y su hedor en el verano molesta incluso a las aves ". (Al-Miknāsī 1965, p. 31). (Traducción propia)

En este caso, hemos optado también por el calco en la traducción del término *ḍaḥḍāḥ*, cuya equivalencia literal es "impermeable". La decisión de mantener la imagen del barro que resulta repulsivo incluso para las aves subraya la fuerza expresiva de la cultura de origen. La metáfora es particularmente potente en la lengua árabe, ya que

intensifica la idea de la insalubridad y el malestar asociado al ambiente descrito. Al aplicar el calco, hemos mantenido esa connotación exótica que, a nuestro juicio, enriquece la recepción del texto en la LM.

Ambos ejemplos ilustran cómo el uso del calco permite retener elementos culturales y estilísticos propios de la lengua de origen, dotando a la traducción de una dimensión exótica y preservando el sabor local del TO.

4.3.3. Procedimientos aplicados para traducir las expresiones metafóricas

En este apartado, se describen los procedimientos aplicados para la traducción de las expresiones metafóricas presentes en la obra de Ibn ᶜUthmān, *El elixir en la redención del cautivo*. Las metáforas juegan un papel fundamental en la articulación de las ideas y emociones del autor, lo que las convierte en un objeto de análisis relevante en el proceso traductológico.

Se identifican dos categorías principales de expresiones metafóricas en el texto. La primera categoría está compuesta por metáforas inspiradas en textos religiosos, en especial en el Corán. Estas expresiones poseen una carga cultural significativa y están estandarizadas en el contexto árabe-musulmán. La traducción de estas metáforas plantea desafíos específicos, ya que es crucial no solo transmitir su significado literal, sino también las connotaciones religiosas y culturales que subyacen en ellas.

La segunda categoría comprende las metáforas creadas por Ibn ᶜUthmān, que no están lexicalizadas y que buscan expresar ideas y sensaciones de manera única. Estas metáforas, al ser originales del autor, requieren una atención especial en el proceso de traducción. A menudo, carecen de equivalencias directas en español, lo que representa un reto para el traductor, quien debe buscar alternativas que mantengan la esencia de la imagen metafórica.

Los procedimientos adoptados para la traducción de estas expresiones metafóricas se basan en un análisis del contexto en el que aparecen, así como en las reglas retóricas que rigen el uso de metáforas en el árabe. Se ha optado por un enfoque que combina la

fidelidad al texto original con la necesidad de que la traducción sea comprensible y significativa para el lector hispanohablante.

El estudio de las expresiones metafóricas no solo proporciona una comprensión más profunda del lenguaje y la estética de la obra, sino que también revela las estrategias traductológicas que permiten abordar los desafíos culturales y lingüísticos inherentes al proceso de traducción. A continuación, se detallarán las dificultades encontradas y las soluciones propuestas en la traducción de cada una de estas categorías de metáforas.

4.3.3.1. Expresiones metafóricas inspiradas en textos religiosos

Un ejemplo pertinente de las expresiones metafóricas inspiradas en un texto religioso se encuentra en el siguiente fragmento:

(...) وضع بها مقدار جناح بعوضة من كاغيط. (المكناسي، 1965، ص.48)

> "(..) puso en ella un pedazo de papel del tamaño de una de las alas de un mosquito". (Al-Miknāsī 1965, p. 48). (Traducción propia)

La expresión "las alas de un mosquito" proviene de la *sunna* y se encuentra formulada de la siguiente manera:

لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء. (صحيح الترمذي، الحديث 2320)
"

La traducción propuesta de este dicho del profeta Mohamed (*hadiz*[78]) es:

> "Si la vida mundanal equivale a un ala de un mosquito, no le habría sido dada al incrédulo y al infiel nada de la misma". *(Saḥiḥ al-tirmidhi, Hadiz n.º 2320, s.f.).* (Traducido en internet)

A través de esta imagen, Ibn ᶜUthmān se refiere a una unidad mínima de peso que, en su concepción, corresponde al peso del ala de un mosquito. Consideramos conveniente

[78] *Hadiz*: Cualquier dicho o hecho del profeta Mohamed.

conservar esta metáfora en el TM, dado que su uso es aceptado en la lengua meta LM y refleja el mismo sentido del texto original TO. La preservación de esta imagen no solo enriquece la traducción, sino que también mantiene la conexión cultural y semántica entre las dos lenguas, permitiendo al lector de la LM experimentar la carga simbólica y la profundidad de la referencia original.

Desde la perspectiva de los EDT, la elección de conservar la expresión metafórica en la traducción se justifica por varios factores. En primer lugar, la metáfora funciona como un vehículo para transmitir un significado literal y al mismo tiempo una carga cultural significativa que podría perderse en una traducción más libre. La referencia a "las alas de un mosquito" refleja un valor cultural profundamente arraigado en el contexto árabe y religioso, que implica una crítica a la superficialidad de los bienes materiales y un recordatorio sobre la naturaleza efímera de la vida.

Además, siguiendo la propuesta de Toury (1995) sobre las normas de traducción, la decisión de mantener la metáfora puede interpretarse como un intento de respetar la función original del texto, que es invitar a la reflexión sobre la vanidad de los placeres terrenales. En este sentido, el traductor actúa no solo como un puente entre lenguas, sino también como un mediador cultural que busca preservar las intenciones del autor original.

Por otro lado, esta decisión de mantener el calco metafórico se alinea con la noción de equivalencia funcional, donde la traducción se orienta hacia la creación de un efecto similar en el lector de la lengua meta. Al conservar la imagen del ala de un mosquito, se busca evocar en el lector español un sentido de asombro y reflexión que sería comparable al que podría experimentar un lector árabe al encontrarse con la expresión en su contexto original.

Asimismo, la elección de preservar la expresión metafórica en la traducción responde a un deseo de fidelidad al texto original y también está guiada por una serie de consideraciones culturales y contextuales que son esenciales en el marco de los EDT. Esta estrategia contribuye a mantener la dimensión exótica y la riqueza cultural del texto, facilitando una experiencia de lectura que respete tanto el contenido como la forma del original.

Otro ejemplo de expresiones religiosas son las inspiradas en el Corán y que se encuentra en el siguiente ejemplo. En este caso, se ha recurrido a una solución convencional empleando la traducción de Cortés Soroa del Corán (1999). Se trata bien de un pasaje en el cual el autor hace una descripción negativa de los trabajadores de la fábrica de tabacos de Sevilla:

> وما رأيت أشقى ولا أتعب من أهل هذه الدار، كأهل النار : وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة. (المكناسي، 1965، ص. 48)

> "Nunca vi gente tan infeliz y agotada como la gente de esa casa, semejantes a la gente del infierno: 'mientras que otros, ese día tendrán polvo encima, los cubrirá una negrura, ésos serán los infieles, los pecadores'." (Al-Miknāsī 1965, p. 48). (Traducción propia)

En este fragmento, Ibn ᶜUthman recurre a un versículo del Corán para describir y calificar la precaria situación de los trabajadores de la fábrica de tabacos de Sevilla. Las líneas subrayadas corresponden a aleyas coránicas tomadas directamente del texto sagrado. Tal como se ha mencionado anteriormente, para la traducción de las aleyas coránicas presentes en *El elixir*, hemos utilizado la versión traducida por Cortés Soroa.

El texto alude a la imagen del Juicio Final descrita en la sura LXXX del Corán, "Frunció las cejas" (aleyas 40-42). En este caso, hemos seguido la traducción canónica de Cortés Soroa (1999) para garantizar la precisión y el respeto al Texto Sagrado de los musulmanes.

Desde el punto de vista de los EDT, la decisión de adoptar una traducción canónica, como la de Cortés Soroa, refleja una estrategia de normalización cultural que se ajusta a las expectativas del público meta, al respetar las normas establecidas en la traducción de textos religiosos. Esta estrategia se inscribe dentro de lo que Rabadán Álvarez (1991) denomina "norma inicial", que se refiere según esta autora a "la elección básica del traductor respecto a la tendencia general de su trabajo: la adecuación al polo origen o la aceptabilidad en el polo meta" (p. 294), permitiendo que el texto funcione dentro de los marcos de referencia aceptados en la cultura meta.

Además, esta elección podría interpretarse, según Even-Zohar (1990), como parte del proceso de *polisistematización* de la traducción. Aquí, la inserción de un texto religioso como el Corán en una obra literaria lleva a la creación de un vínculo entre sistemas culturales diferentes. La imagen del Juicio Final, tal como se presenta en el Corán, además de funcionar en el texto como una metáfora literaria, constituye como una herramienta para transmitir un mensaje moral, cultural y espiritual, que es comprensible tanto en la lengua origen como en la lengua meta.

Por otro lado, consideramos que la conservación de la imagen en la traducción resulta imprescindible para no desvirtuar el significado original. La comparación de los trabajadores agotados de la fábrica de tabacos con los condenados en el Día del Juicio es una imagen impactante que se utiliza para enfatizar el sufrimiento extremo y la miseria de estas personas. En este caso, la metáfora tiene una función intensificadora, y el uso de la traducción de Cortés Soroa asegura que se mantenga tanto el contenido semántico como la fuerza estilística.

A nuestro parecer la adopción de la traducción de Cortés Soroa del Corán responde a la necesidad de precisión en la representación de un texto sagrado y permite al traductor conectar los sistemas simbólicos de ambas culturas, facilitando la recepción de la imagen del Juicio Final y su impacto en el lector de la lengua meta. Este tipo de decisiones son fundamentales para garantizar que la traducción mantenga su relevancia cultural y religiosa en ambos contextos, sin sacrificar la fluidez ni la coherencia del texto traducido.

Otros ejemplos de expresiones inspiradas en textos religiosos son los siguientes:

(…) جعلوا من تلك الحرفة التي بأيديهم من إظهار الزهد وهم أشد كفرا وعنادا أحبولة نصبوها على هؤولاء الحمر الذين طبع الله على قلوبهم فهم لن يعقلوا رشدهم. (المكناسي، 1965، ص. 106)

> “Hicieron de este oficio que tienen de fingir el ascetismo, mientras son los que más a la vida se aferran, una trampa que tendieron a estos burros, que Dios ha sellado sus corazones’ y no supieron cómo valorar los bienes que Dios les ha ofrecido”. (Al-Miknāsī 1965, p. 106). (Traducción propia)

Otro caso inspirado en textos religiosos sufíes es el siguiente:

ربما خلا راهب بإمرأة حسناء جميلة إذا أبصرتها العيون ترجع وهي كليلة. (المكناسي، 1965، ص. 106)

> "Puede que un sacerdote se quede a solas con una mujer guapa y respetuosa; si los ojos la miran, se quedan cautivados (se vuelven exhaustos)." (Al-Miknāsī 1965, p. 106). (Traducción propia)

La palabra árabe كليلة (*kalīla)*, que significa "cansada", fue extraída de un texto íntimamente ligado a la religión, a saber, el famoso poema de *Al-burda*[79] de *Al-busayrī*[80]. Este poema se recita y se canta en diversas ceremonias religiosas en Marruecos, lo que es compartido por todos los sufíes del mundo islámico. Un verso de este poema dice:

"كالشمس تظهر للعينين من بعد صغيرة وتكل الطرف من أمم"

> "Como el sol que aparece de lejos pequeño, y cautiva (cansa) a los ojos de cerca". (Traducción propia)

Queda claro que el efecto buscado por esta metáfora es similar al causado por los rayos del sol en la vista; así, la belleza de esta mujer es tan radiante que deja los ojos cautivados o cansados. Nuestra traducción, en la que hemos mantenido la misma figura metafórica, es la siguiente:

> "Puede que un sacerdote se quede a solas con una mujer guapa y respetuosa; si los ojos la miran, se quedan cautivados (se vuelven exhaustos)". (Traducción propia)

Desde la perspectiva de los EDT, este ejemplo representa un caso de intertextualidad religiosa y cultural que el traductor debe manejar cuidadosamente. La metáfora original, que compara la belleza de una mujer con el efecto de los rayos del sol en los ojos, evoca un contexto místico profundamente arraigado en la tradición islámica, lo que añade una capa de significado espiritual.

[79] *Al-burda* es un poema de los más famosos en alabanza al profeta Muhammad escrito por Muhammad ibn Sa'id al-Busiri en el siglo XI d.C., y que se recita siempre en las ceremonias sufíes.

[80] Muhammad ibn Sa'id ibn Hamad al-Sanhaji al-Busiri (1213-1295) es un poeta árabe conocido por sus poemas de alabanzas al Profeta.

El desafío traductológico aquí reside en mantener el impacto poético y religioso sin perder la claridad para el lector meta. La elección de conservar la metáfora visual en la traducción refleja una estrategia de adecuación, donde se prioriza la fidelidad a la imagen cultural del texto fuente. La metáfora de la luz del sol que "cansa los ojos" sugiere un deslumbramiento causado por una belleza sublime, vinculada al concepto de *al-yalāl* (majestuosidad divina) en el sufismo, lo cual se debe preservar en la traducción.

La estrategia adoptada, al respetar tanto la forma poética como el simbolismo religioso, permite que el lector meta experimente una comprensión cercana al impacto estético y espiritual que el texto original produce en su contexto de origen, manteniendo así la coherencia cultural y temática.

En conclusión, la elección de mantener expresiones coránicas y sufíes en el texto traducido es un ejemplo de cómo los traductores pueden manejar la complejidad de la intertextualidad y la influencia cultural, asegurando que la traducción no solo sea precisa, sino también resonante en el contexto de la lengua meta. Esta estrategia no solo enriquece la experiencia del lector, sino que también reafirma la relevancia cultural del texto en un contexto más amplio.

4.3.3.2. Expresiones metafóricas creadas por el autor

En la traducción de este tipo de metáforas hemos intentado reflejar la imagen creada en la propia metáfora. Dado el lenguaje con el que fue escrita la obra de *El elixir en la redención del cautivo*, hemos tenido que recurrir a nuestro conocimiento tanto de la lengua árabe clásica como de la variante coloquial marroquí, ya que en muchos casos los diccionarios que existen no nos proporcionaban información exacta sobre algunos términos y expresiones.

Un claro ejemplo es el verbo *tanyīf* (تنييف) en la siguiente expresión:

ورأيت أن لا تنييف على من بأتي الكنيف. (المكناسي، 1965، ص. 48)

Este verbo no figura en ningún diccionario de árabe, pero por analogía pudimos deducir que proviene de la palabra *nīf* (نيف), que significa "nariz" en árabe marroquí (*dāriŷa*). Dado el contexto en el que aparece, hemos hecho la siguiente traducción:

> "…ya que no tiene por qué taparse las narices quien entra en lugares parecidos". (Al-Miknāsī 1965, p. 106). (Traducción propia)

Desde la perspectiva de los EDT, la elección de traducir metáforas que son específicas al contexto cultural árabe es un desafío significativo que refleja la intersección de varios sistemas lingüísticos y culturales. Este tipo de traducción va más allá de la mera equivalencia léxica; se trata de capturar y trasladar imágenes poéticas que tienen una carga cultural y simbólica específica.

El uso del verbo *tanyīf* (تنييف) en el texto original destaca cómo las metáforas pueden derivar de la lengua coloquial, en este caso, del árabe marroquí. La deducción del significado del verbo a partir de una palabra relacionada ilustra un enfoque innovador del traductor, que combina conocimiento lingüístico con habilidades interpretativas. Este proceso de deducción se puede ver como un acto de recontextualización, donde el traductor adapta el significado original a una forma que resuena con el público de la lengua meta, manteniendo la esencia de la metáfora.

En el análisis de esta metáfora, se puede observar que el autor juega con la imagen de las "narices" como un símbolo de vulnerabilidad o sensibilidad ante situaciones desagradables. La traducción propuesta pretende conservar el sentido de la metáfora y al mismo tiempo reforzar su carga emocional al abordar el concepto de evitar situaciones "desagradables" o "malolientes", que puede relacionarse con las realidades sociales y culturales del contexto en el que se presenta la obra.

Este enfoque se alinea con las ideas de Toury (1995) sobre las normas, en la que el traductor busca exclusivamente una equivalencia semántica, pero también una representación que cumpla con las expectativas y la experiencia cultural del lector. Al elegir una traducción que mantiene la esencia metafórica y contextual, el traductor muestra cómo el lenguaje y la cultura se entrelazan en la traducción, facilitando un entendimiento más profundo del texto en su totalidad.

Además, esta elección refleja el concepto de polisistematización, en el que diferentes sistemas culturales e idiomáticos se combinan para ofrecer un sentido más rico y matizado. Al recurrir tanto a la lengua clásica como a la variante coloquial, se establece un puente que conecta la obra con su audiencia, lo que permite una apreciación más completa de las sutilezas y significados ocultos dentro del texto original.

Grosso modo, la traducción de metáforas que surgen de la intersección de diferentes variantes del árabe es un ejemplo destacado de cómo los traductores pueden navegar por la complejidad del lenguaje y la cultura, y cómo pueden usar su conocimiento lingüístico para enriquecer la experiencia de lectura del público meta. Este enfoque no solo preserva la riqueza del texto original, sino que también promueve un diálogo cultural entre diferentes tradiciones lingüísticas.

Otro ejemplo pertinente figura en el siguiente párrafo, donde al-Miknāsī describe la ciudad de Sevilla, el río y Al Jarafe, personificando los tres elementos en tres versos:

> وقد حضر لي في منظر اشبيلية واسوداد جبل الشرف لتكاثف اشجاره وإشرافه عليها كأنه يرصدها والوادي الحائل بينهما المتردد بباب اشبيلية حين يطلع البحر يطلع وحين يرجع البحر يرجع فهو لذلك كالواله الحيران فأسست اشبيلية على شفيره، فصار لذلك كأنه أخذ اشبيلية فتأسف الشرف واسود غيظا فقلت أبياتا ثلاثة وهي على لسان الوادي، شعر: (بسيط)
>
> :لي افتخار ومجد وبلوغ منا ففقت كل يمان صارم مرهف
>
> عروس أندلس زفت إلى عاشق متيم هايم ببابها دنف
>
> قد حزت بالوصل منها بهجة ولقد اسود من غيظه تبت يد الشرف. (المكناسي، 1965، ص. 40)

> "Se me ocurrió, a propósito del paisaje de Sevilla y la densa oscuridad de la foresta del Aljarafe, y el río que pasa entre ambos ante la puerta de Sevilla, como si se tratase de dos pretendientes, el río y el monte, el uno turbado e indeciso, que se acerca y se aleja conforme sube o baja el nivel del mar ante la ciudad fundada a sus orillas, pero que al final la posee; y el otro amante, el Aljarafe, afligido y oscuro por los celos. Así compuse tres versos en este sentido, hablando con la voz del río (metro basīṭ):
>
> Cumpliendo mi deseo
>
> y con mi honor y orgullo

a toda espada fina he superado
una novia que acercaron
a la puerta del impaciente enamorado
¡Que perezcan las manos del Aljarafe!
que por celos se puso oscuro”. (Al- Miknāsī, 1965, p. 40). (Traducción propia)

El fragmento analizado ofrece un ejemplo notable de la forma en que al-Miknāsī utiliza la personificación para crear una imagen vívida de Sevilla, el río y Al Jarafe.

Desde la perspectiva de los EDT, la tarea del traductor implica no solo transferir palabras de un idioma a otro, sino también transmitir el significado cultural y emocional que reside en el texto original.

La personificación de los elementos naturales -el río como un pretendiente indeciso y el Al Jarafe como un amante celoso- enriquece la narrativa y añade profundidad emocional a la descripción del paisaje. Esta técnica literaria no solo resuena con el lector, sino que también refleja las interacciones humanas con el entorno natural, una característica destacada de la literatura árabe clásica. La traducción debe capturar esta complejidad, manteniendo la esencia de la metáfora original mientras se adapta a las sensibilidades culturales del lector en lengua meta.

El uso de la expresión "como si se tratase de dos pretendientes" en la traducción es un intento de reflejar la dinámica de competencia y deseo que impregna el texto original. Esta elección traductora preserva el sentido de la metáfora y facilita la comprensión del contexto emocional por parte del lector de habla hispana.

La elección del metro basīṭ en la poesía original sugiere un ritmo que debería ser igualmente considerado en la traducción. Aunque la traducción no replica la métrica exacta, busca mantener un flujo poético que permita al lector apreciar la musicalidad y la estética del lenguaje. La expresión "¡Que perezcan las manos del Aljarafe! que por celos se puso oscuro” es un ejemplo de cómo se puede conservar la fuerza emocional y el contenido simbólico del texto original, al tiempo que se hace accesible al lector.

Además, la traducción ilustra el concepto de normas descriptivas en la traducción,

en el que el traductor responde a las expectativas del público, y navega entre la fidelidad al texto original y la necesidad de que el texto meta sea comprensible y significativo. La traducción se convierte así en un acto de mediación cultural, donde el traductor juega un papel crucial en la creación de un puente entre dos tradiciones lingüísticas y culturales.

Por lo tanto, el análisis de este fragmento a través de la lente de los EDT revela la complejidad de la traducción literaria, donde cada elección de palabras y estructuras tiene un impacto significativo en la recepción del texto en la lengua meta. Este enfoque no solo enriquece la experiencia del lector, sino que también amplía la comprensión de las sutilezas culturales y poéticas presentes en la obra original.

4.4. Elementos exotizantes en la obra

En primer lugar, es fundamental señalar que, desde el punto de vista gramatical y sintáctico, el lenguaje utilizado en *El elixir en la redención del cautivo* sigue generalmente las normas de la lengua árabe clásica y sin errores evidentes. Sin embargo, un examen detallado revela la existencia de elementos que enriquecen y complejizan el texto, como el uso de préstamos lingüísticos, neologismos, y rasgos de diglosia que reflejan la coexistencia del árabe clásico con el dialecto marroquí (*la dāriŷa*).

Estos fenómenos añaden una dimensión exótica al texto original y reflejan también la realidad sociolingüística del periodo en que fue escrito. El uso de préstamos, en particular, introduce términos del español que fueron transcritos y adaptados al sistema fonológico del árabe, creando un efecto de alteridad. No obstante, al ser traducidos al español, estos términos pierden su dimensión exótica, dado que en la lengua meta ya forman parte del léxico cotidiano. Esta domesticación de los préstamos es un fenómeno clave en el proceso de traducción, ya que transforma elementos inicialmente exóticos en componentes más accesibles para el lector meta.

El texto de la obra objeto de nuestro estudio, en general, presenta una estructura lingüística correcta y carece de errores gramaticales notables. Sin embargo, es necesario atender a la existencia de estos elementos textuales que otorgan una dimensión exótica al texto original de la *riḥla* y se describen a continuación.

4.4.1. Bilingüismo en el texto original: Préstamos y extranjerismos

Antes de analizar las manifestaciones de la diglosia, resulta pertinente abordar la influencia del bilingüismo en la obra, que se manifiesta principalmente a través del empleo de préstamos lingüísticos y extranjerismos. Estos términos, procedentes particularmente del castellano, revelan un contacto lingüístico profundo entre el árabe y el español en la época en que fue escrita la obra. Según nuestros cálculos, en el texto de la *riḥla* se identifican aproximadamente sesenta y ocho préstamos lingüísticos, de los cuales la inmensa mayoría, sesenta y seis, provienen del castellano.

No obstante, se identifican también dos términos de origen no hispánico en el texto: *al-jazindar* y *shadirwan*. El primero se traduce al español como "tesorero" o "encargado del tesoro", mientras que el segundo se refiere a una "bancada inclinada diseñada para desviar el agua". Estos términos, provenientes del turco y del persa respectivamente y se integraron en el léxico árabe clásico como atestiguan varios textos de la era abasí. La presencia de estos préstamos léxicos subraya la profunda interconexión cultural y lingüística que caracterizó la evolución de la lengua árabe, reflejando la influencia de otras civilizaciones en su desarrollo histórico.

Cabe destacar que la mayoría de estos préstamos castellanos provienen de diferentes campos semánticos, como el comercio, la administración, la arquitectura y la tecnología. Esta diversidad enriquece el vocabulario utilizado por Ibn ᶜUthmān en su *riḥla* y también aporta una dimensión exótica al texto, lo que contribuye a su carácter lingüístico y textualmente exotizante. La inserción de estos términos extranjeros refuerza la percepción de un contexto cultural diverso y multicultural, y añade un elemento de diferenciación con respecto a otros textos en árabe clásico, dotando al relato de una impronta singular. De esta manera, estos préstamos lingüísticos además de reflejar una realidad multilingüe presentan una estrategia estilística que acentúa el exotismo y la riqueza intercultural de la obra.

En conjunto, el análisis de los préstamos y extranjerismos en *El elixir en la redención del cautivo* revela una complejidad lingüística que va más allá de la mera presencia de

términos extranjeros, constituyendo una herramienta clave para comprender la interacción cultural y lingüística en la narrativa de la *riḥla*.

Merece la pena señalar que hemos encontrado cierta dificultad a la hora de clasificar los préstamos lingüísticos que aparecen en el relato de viajes del Embajador marroquí, ya que pertenecen a diversos campos y ámbitos. No obstante, los extranjerismos que figuran en la *riḥla* pertenecen a los siguientes campos:

a) Instrumentos

Se trata de instrumentos de todo tipo, pero en particular instrumentos musicales como *arpa, clave, guitarra* y *órgano*, estos términos aparecen transliterados al árabe como *urkān, al-arba, qīṭāra, al-kalābī,* así como otros instrumentos de tipo científico como *vara* y *bomba*, o de otro tipo como *bastión*.

b) Tratamientos, rangos eclesiásticos

Estos ocupan un lugar importante en el diario de viaje de Ibn ᶜUthmán, ya que el Embajador optó por utilizar préstamos lingüísticos al mencionar los tratamientos y rangos tanto políticos, como honoríficos y religiosos, tales como *Papa, Embajador* (este último aparece con una matización de *Embajadores de familia*), *Obispo, Duque, Cardenal, Conde, Marqués, monjas, dama/s* y *fraile*. Todos estos neologismos aparecen adaptados fonéticamente a la lengua árabe y transcritos en caracteres árabes.

c) Términos administrativos, militares y sanitarios

Este tipo de préstamos aparece en la *riḥla* con menos frecuencia que los anteriores: *soldados, capitán, milicias urbanas, cuarentena, regimientos* y *guardia*.

d) Hierbas y alimentos

Ibn ᶜUthmán utilizó los nombres árabes al hablar de fauna y flora en España y también de los alimentos, salvo en el caso del *tabaco* y el *chocolate*.

e) Lugares y edificaciones

El Embajador marroquí optó, a veces, por utilizar préstamos y neologismos pese a la existencia de equivalencias en árabe, como en el caso de *fuente, cámara, torre, hospital* y *venta*.

f) Trajes y medios de transporte

También Al-Miknāsī utilizó préstamos y neologismos que ya figuraban en el dialecto marroquí, como *coche, carretas* y *sombrero*.

g) Nociones de la religión católica

Estas nociones cobran una gran importancia debido a la omnipresencia de lo religioso e ideológico en la *riḥla* de Al-Miknāsī, tales como *postración, bula* y *misa*.

En la *riḥla* de Al-Miknāsī, todos los préstamos lingüísticos, o xenismos[81], fueron transcritos y adaptados al sistema fonético árabe, lo que refleja un proceso de integración de términos extranjeros en el marco de la lengua receptora. Al adaptar estos préstamos, se produce una modificación en los puntos de articulación de los fonemas para ajustarse a las reglas fonéticas del árabe, lo que incluye la vocalización, la sonorización o la modificación de consonantes. Un aspecto que resulta interesante es que, a pesar de la procedencia extranjera de estos términos, Al-Miknāsī aplicó las reglas de pluralización propias del árabe, especialmente en el caso de los tratamientos y rangos, respetando la distinción entre plural masculino y femenino que caracteriza a la lengua árabe.

Este fenómeno es notable, ya que la pluralización en árabe sigue estructuras gramaticales muy marcadas, y Al-Miknāsī no solo adopta estos préstamos, sino que los adapta plenamente a las normas morfológicas del árabe, lo que otorga a estos términos una "arabización" formal. Así, palabras como *papa, duque* o *fraile*, términos que provienen del castellano, son pluralizados siguiendo la normativa árabe, lo que refuerza

[81] Xenismo: Según el DRAE es extranjerismo que conserva su grafía original.

su integración en el sistema lingüístico de la obra, como podemos observar en los siguientes ejemplos:

Palabra	Duque/s	Marqués	Dama/s
Préstamo utilizado	dūkī (دوكي)	Markīs (مركيز)	addāma (الضامة)
Plural aplicado	dūkiyūn (الدوكيون)	Markīsiyūn (مركيزيون)	addāmāt (الضامات)

Sin embargo, cuando estos préstamos pasan al español en el proceso de traducción de la *riḥla*, se produce un fenómeno inverso ya que estos términos, que originalmente fueron exotizados al ser incorporados en el texto árabe, se recuperan en su lengua de origen, perdiendo así su dimensión exótica.

En este sentido, los xenismos que originalmente parecían elementos ajenos en el contexto árabe, vuelven a ser parte del corpus lingüístico familiar cuando son devueltos al español en la traducción. Este cambio en la función de los préstamos de exotizantes a domesticantes es crucial en el análisis, ya que nos muestra cómo el contexto lingüístico y cultural determina la percepción de los términos. En el original árabe, palabras como *guitarra*, *coche* o *Embajador* destacan por su carácter foráneo, lo que genera una sensación de otredad y refuerza la idea de lo extranjero. Sin embargo, al ser recuperados en la traducción al español, estos préstamos pierden su carga de extranjeridad y pasan a ser elementos lingüísticos naturales, domesticando el texto en la lengua de llegada.

En conclusión, los préstamos en la *riḥla* de Al-Miknāsī cumplen una doble función: por una parte, contribuyen a crear una dimensión exótica y de otredad en el TO pero, al pasar al español como lengua de traducción, dejan de cumplir ese rol, convirtiéndose en elementos domesticantes que restablecen su familiaridad en el contexto de la LM.

4.4.2. La *dāriŷa* en *Al-iksir*: huellas de la diglosia del árabe

Como ya lo hemos mencionado, el relato de viaje de *al-Miknāsī* se escribió conforme a las reglas gramaticales de la lengua árabe clásica y, a este respecto, no podemos señalar ninguna huella de diglosia. Las huellas de la diglosia, o sea el uso del dialectal marroquí,

se manifiestan en la obra de *Al-iksīr* de dos formas, la primera de ellas en el uso de léxico que pertenece al vocabulario dialectal marroquí, y la segunda en el uso de calcos expresivos de la *dāriŷa.* En relación con este tema, describimos a continuación las muestras encontradas:

a) Vocabulario dialectal *(dariŷa)*

Se trata en general de algunas palabras que han tenido algún cambio en sus morfemas como influencia o sustrato del beréber, o que han sufrido algún cambio semántico como el caso de los eufemismos en el dialectal marroquí. Así pues, hemos identificado casi setenta palabras y términos de este tipo usados por ibn ᶜUthmán en su obra, que podemos clasificar en la categoría de términos bélicos y militares que Al-Miknāsī utilizó de manera frecuente como en los siguientes ejemplos:

āšbār: Se refiere a un tipo de fortificación utilizada por los marroquíes en la época histórica correspondiente a la *riḥla*. Su etimología revela un origen árabe, pero la pronunciación ha sufrido cambios notables, influenciados por el sustrato bereber.

mkaḥla: Originalmente *mkaḥla* se refiere a un recipiente o caja que contiene un polvo negro usado para el maquillaje. En el dialecto marroquí, su significado ha cambiado a referirse a una escopeta, posiblemente por analogía con la pólvora utilizada en ambas. La evolución de *mkaḥla* de un término cosmético a uno militar ilustra la flexibilidad del lenguaje en función de contextos socioculturales.

rḥā: Designa un regimiento compuesto por mil soldados, reflejando así una organización militar específica de la época.

grāb (pl. *agriba*): Se refiere a un tipo de barco militar. La palabra presenta un claro origen árabe, y su forma plural *agriba* muestra cómo la morfología árabe se adapta a los sustantivos en plural.

ḥᵃrak: En la terminología militar marroquí de aquella época significa atacar, un término fundamental en el contexto bélico.

Āfrāq: Se refiere a la tela utilizada para aislar al sultán de la multitud durante las oraciones en las mezquitas.

Los términos analizados *āšbār, mkaḥla, rḧā, grāb, ḥrak y āfrāq,* comparten las mismas características etimológicas que revelan la rica interconexión cultural y lingüística en la lengua árabe en el contexto marroquí. Todos ellos muestran un origen árabe, pero su evolución fonética y semántica ha sido profundamente influenciada por el sustrato beréber y por la interacción entre diferentes comunidades lingüísticas de la región. Este fenómeno es especialmente notable en el dialecto marroquí, donde los cambios en la pronunciación y significado reflejan la historia de convivencia y adaptación cultural.

b) Expresiones y calcos del dialectal marroquí utilizados en *Al-iksīr*

El uso de expresiones y calcos del dialecto marroquí en el texto original de la *riḥla* constituye un elemento esencial que refleja tanto el contexto sociolingüístico de la época como las características estilísticas propias del género de la *riḥla*. A lo largo de la obra de Al-Miknāsī, se observan rastros evidentes de diglosia, donde el árabe clásico coexiste con formas dialectales propias del árabe marroquí. Desde la óptica de los EDT, estos fenómenos lingüísticos pueden ser analizados desde una perspectiva gramatical o léxica y como elementos que contribuyen a la construcción del discurso narrativo y a la representación cultural del autor. Presentamos varios ejemplos a continuación:

Ejemplo 1: El verbo *tšad* en el dialecto marroquí.

El primer ejemplo relevante es el uso del verbo *tšad* (تشد), que aparece en la frase:

فإذا أقبل الليل تشد الأبواب كلها. (المكناسي، 1965، ص. 11)

"Al llegar la noche, cierren las puertas". (Al-Miknāsī, 1965, p.11). (Traducción propia)

Este verbo, utilizado comúnmente en el árabe marroquí para referirse al acto de cerrar puertas, no corresponde a dicho significado en el árabe clásico, donde se traduce

más bien como ajustar o atenuar. Este calco refleja una interferencia lingüística del dialecto local que Al-Miknāsī incorpora en su relato, aportando un matiz dialectal que enriquece la narrativa. Desde un enfoque descriptivo, este uso se puede ver como una adaptación consciente del autor para preservar la autenticidad de su entorno lingüístico, un fenómeno común en textos de viaje que buscan retratar la realidad vivida por los autores.

Ejemplo 2: Uso de preposiciones en estructuras dialectales.

El segundo ejemplo se encuentra en la frase:

فنركب عشية ونمر مع بعض الطرقات ويقبض أحد من الخدام عدة كواغيد. (المكناسي، 1965، ص.144)

"Montamos por la tarde, pasamos por unas carreteras, dejando con un servidor unas cuantas cartas". (Al-Miknāsī, 1965, p.144) (Traducción propia)

Aquí, el uso de la preposición *maʿa* (مع), que significa *con*, es un calco directo del dialecto marroquí. En árabe clásico sería más adecuado usar *min* (من) en este contexto, pero el autor opta por una estructura más cercana a su lengua hablada. Este fenómeno de calco preposicional es indicativo de una marcada influencia del dialecto en la construcción sintáctica, lo que subraya la diglosia presente en el texto. Este tipo de elección léxica y gramatical arroja la luz sobre cómo al-Miknāsī refleja su identidad cultural y lingüística a través de la obra.

Ejemplo 3: Omisión del verbo *taḥazzam* y el uso de verbos dialectales

Un tercer ejemplo aparece en la descripción del desfile de hombres armados en Tetuán:

لم يظنوا أنه ببلدهم هذا العدد الذي حمل السلاح وتحزم. (المكناسي، 1965، ص. 192)

"Nunca habían pensado que en esta ciudad existe tal cantidad de quienes llevan armas y están preparados para la guerra". (Al-Miknāsī, 1965, p.192). (Traducción nuestra)

En este caso, el verbo que indica la existencia ha sido omitido, un recurso típico en el árabe dialectal que se ve compensado por el uso del pronombre de tercera persona en plural (ضمير الغائب للجمع) y que alude a una persona o cosa que no participa en el discurso. Además, el verbo *taḥazzam* (تحزم), que denota prepararse o ajustarse el cinturón, es característico del dialecto marroquí. Este tipo de elisión verbal, junto con el uso de expresiones propias del dialecto, ilustra cómo el texto se distancia del árabe clásico, reflejando la oralidad y la inmediatez del contexto local.

Desde una perspectiva descriptiva, los calcos dialectales presentes en la obra funcionan no solo como marcas lingüísticas, sino también como reflejos de la identidad cultural y social del autor. La coexistencia de formas clásicas y dialectales pone de manifiesto la situación de diglosia en la que se encontraba la lengua árabe en Marruecos en esa época. Este fenómeno evidencia la falta de un estándar unificado del árabe, que no se consolidaría hasta finales del siglo XIX durante el movimiento conocido como la *nahda* o resurgimiento árabe. El uso de elementos dialectales en la obra de al-Miknāsī constituye un testimonio claro de las interferencias y adaptaciones lingüísticas que caracterizaban el árabe de su tiempo, mostrando cómo el árabe dialectal influía en el discurso escrito y cómo se entrelazaban ambas variantes en los textos literarios y narrativos de la época.

En el proceso de traducción, las formas dialectales que aparecen en el texto árabe original enfrentan un reto significativo, ya que el exotismo y la singularidad que se manifiestan a través de la coexistencia de registros formales e informales (como el árabe clásico y el dialecto marroquí), tienden a desvanecerse en la versión traducida al español. La riqueza de este contraste, que en el texto original contribuye a destacar la diversidad cultural y lingüística del contexto marroquí, se diluye en la traducción ya que, al integrar estas formas dialectales en el discurso traducido, se pierde parte de su carácter diferenciador, lo que genera un efecto de homogeneización o domesticación del texto. En lugar de mantener el contraste entre los registros clásicos y dialectales, la traducción tiende a unificar el estilo, eliminando parte de la riqueza lingüística y cultural que caracteriza la obra original.

Esta cuestión plantea una reflexión importante sobre la relación entre diglosia,

identidad y traducción, dado que la presencia de formas dialectales en el texto original, además de constituir un rasgo lingüístico, es una manifestación de la identidad cultural del autor y su contexto. La tensión entre el árabe clásico y el dialecto marroquí en la obra de Ibn ᶜUthmān refleja una situación sociolingüística compleja, propia del árabe en Marruecos en el siglo XVIII, cuando no existía un estándar lingüístico unificado, situación que cambiaría a finales del siglo XIX con el auge del renacimiento árabe (*nahda*).

c) Eufemismos que figuran en *Al-iksīr*

El uso de eufemismos en la obra objeto de nuestro estudio refleja un fenómeno lingüístico común en las culturas árabes, donde ciertos términos o expresiones que pueden ser considerados ofensivos, desagradables o tabú son reemplazados por otros más suaves o indirectos. En el caso del dialecto marroquí, los eufemismos se utilizan con frecuencia para suavizar referencias a temas como la muerte, el castigo o situaciones de índole violenta. Sin embargo, en la obra de Ibn ᶜUthman, los ejemplos de eufemismos son más limitados, presentando únicamente dos casos destacados: *al-jafīf* y *ŷanāza*.

Ejemplo 1: *Al-jafīf* como eufemismo de plomo.

El primer eufemismo que aparece en *Elixir* es *al-jafīf* (الخفيف). Literalmente, esta palabra significa ligero o algo que pesa poco. Sin embargo, en el contexto de la obra, así como en el dialecto marroquí contemporáneo, *al-jafīf* es utilizado como un eufemismo para referirse al plomo, un material asociado históricamente con el castigo y la reclusión de prisioneros. Este uso del eufemismo está enraizado en la práctica de infligir castigos severos, muchas veces con instrumentos pesados o de plomo, por lo que el término ligero contrasta irónicamente con la realidad que describe.

Desde una perspectiva descriptiva, el uso de *al-jafīf* en la obra refleja tanto la adaptación del lenguaje al entorno social como la transformación de un concepto físico en un símbolo de opresión. En este sentido, el término tiene una doble función: suaviza la mención directa de un elemento violento y, al mismo tiempo, preserva su significado subyacente en el imaginario colectivo.

Ejemplo 2: *Ŷanāza* como eufemismo de cadáver.

El segundo eufemismo que encontramos es *ŷanāza* (جنازة), utilizado por el autor y pronunciado en el dialecto marroquí como *gnaās*. Literalmente, *ŷanāza* significa funeral o ceremonia de funeral pero, en el habla cotidiana, este término se emplea como eufemismo para referirse a un cadáver. La transición del significado literal al metafórico en este caso es clara: el término evita el uso directo de la palabra muerto o cadáver, cargada de connotaciones más duras, y la sustituye por una expresión más respetuosa y socialmente aceptable.

El uso de este eufemismo en la *riḥla* responde a una estrategia lingüística que busca mantener el decoro y evitar la confrontación directa con la muerte, un tema que en muchas culturas es tratado con suma delicadeza. Al describir un cadáver con el término *ŷanāza*, Ibn ᶜUthman no solo suaviza el impacto del mensaje, sino que también refleja una actitud cultural hacia la muerte como un proceso rodeado de respeto y solemnidad.

Desde el punto de vista de los EDT, el uso de eufemismos en el texto original presenta un desafío interesante para el traductor. Al ser expresiones cargadas de un significado cultural específico, su traducción literal puede resultar ineficaz o carente del matiz que poseen en el original. En el caso de *al-jafīf* y *ŷanāza*, la tarea del traductor es doble: por un lado, debe conservar la suavización que aporta el eufemismo pero, por otro, debe lograr que el lector en la lengua meta capte el contexto subyacente, por tanto hemos optado por una equivalencia funcional al traducir los dos términos del modo siguiente plomo para *al-jafīf* y cadáver para *ŷanāza*.

En este sentido, el proceso de traducción de estos eufemismos al español puede tener un efecto domesticador en el texto. Es decir, términos que en el contexto original resultan exotizantes por estar asociados a una cultura y un entorno social diferente pierden ese carácter cuando son traducidos a una lengua que, en cierto modo, los recupera como propios. El español, al compartir con el árabe marroquí préstamos y términos de origen latino o romance, reintegra estos eufemismos a su propio sistema lingüístico, eliminando el elemento de extrañeza que los caracteriza en el original. Así, lo que en el texto árabe original funciona como una estrategia de suavización con connotaciones culturales

específicas, en la traducción al español se vuelve un elemento menos marcado y más accesible, contribuyendo a una mayor familiarización del lector con el texto.

En resumen, los eufemismos presentes en la *riḥla* reflejan un uso estratégico del lenguaje que, en su contexto original, responde a una necesidad de suavizar referencias a temas delicados. Al ser traducidos al español, estos eufemismos pierden su exotismo y se integran de manera más natural en la lengua de destino, domesticando el texto y acercándolo al lector español. Este proceso revela cómo la traducción puede modificar la carga cultural de ciertos términos, transformando elementos exotizantes en formas familiares para el lector de la lengua meta.

4.5. Conclusiones

A través del análisis de estos datos, hemos podido observar cómo *El Elixir en la redención del cautivo* de Ibn ᶜUthmān al-Miknāsī refleja no solo las interferencias lingüísticas entre el árabe clásico y el dialecto marroquí, sino también una rica intertextualidad con el Corán y las tradiciones islámicas. Las reflexiones sobre el título de la obra han revelado una dualidad entre lo literal y lo simbólico, que se manifiesta en la complejidad semántica de términos como *elixir* y *redención*. Asimismo, la categorización cualitativa de las muestras seleccionadas ha permitido profundizar en los aspectos religiosos, exóticos y metafóricos que impregnan la obra, destacando el uso frecuente de expresiones coránicas y devocionales, así como la elaboración de metáforas que enriquecen el relato de viajes.

Por otro lado, la inclusión de elementos exotizantes, como los préstamos lingüísticos y las huellas de la *dāriŷa*, aporta una dimensión sociolingüística que resalta la influencia del contexto marroquí en la obra. Estos elementos, además de reflejar la realidad cultural de la época, plantean desafíos específicos en el proceso de traducción, como se evidencia en la incorporación de arabismos en el texto traducido para conferir una dimensión exótica al texto traducido.

En resumen, el estudio descriptivo de la traducción de esta obra ha permitido no solo un análisis detallado de sus características estilísticas y lingüísticas, sino también una

reflexión más amplia sobre la relación entre lengua, cultura y traducción en el contexto del Marruecos del siglo XVIII.

CAPÍTULO 5. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

5.1. Introducción

Una vez realizada la traducción de la obra completa *El elixir en la redención del cautivo,* podemos presentar en este capítulo los resultados explorando las múltiples dimensiones en las que Al-Miknāsī, en su *riḥla* a España, experimenta un proceso de contraste cultural, religioso, tecnológico y administrativo frente a una realidad española que considera tan fascinante como diferente. Cada uno de estos temas se ilustra mediante ejemplos o fragmentos extraídos de la obra objeto de estudio, acompañados de su traducción al español y un análisis EDT de cada fragmento, lo que permite captar la profundidad de sus observaciones y valoraciones en este contexto. A través de sus observaciones, el autor establece una compleja relación de espejo con España, una nación que le resulta ajena, pero en la que descubre elementos que despiertan en él una admiración teñida de comparaciones implícitas con su propio contexto cultural.

Inicialmente, se aborda el contraste cultural y religioso, donde Al-Miknāsī observa elementos de la vida cotidiana española que evocan la memoria de la presencia musulmana en la península, lo cual genera en él un sentimiento de identidad compartida. En esta sección, la figura del *Otro* se entrelaza con la metáfora del *Espejo*, ya que el autor percibe una continuidad cultural que le conecta indirectamente con el pasado morisco de España. La narrativa evoluciona para incluir aspectos como el arte, la danza, el vino y las fiestas taurinas. Al-Miknāsī describe estos elementos desde una perspectiva que oscila entre la curiosidad y la crítica, evaluando estos elementos según los valores de su sociedad marroquí y reflejando una gama de emociones, desde la neutralidad en la descripción de las fiestas taurinas y el teatro hasta la crítica más dura hacia la danza.

Otro aspecto fundamental del capítulo es su admiración por el desarrollo tecnológico e industrial en España, especialmente a través de sus visitas a fábricas y talleres. Al-Miknāsī muestra una profunda fascinación por los avances técnicos y la capacidad de producción en los centros fabriles de la época, como las fábricas de tabaco y papel y la industria española en general. Estas visitas permiten al autor reflexionar sobre los cambios

sociales y económicos que conllevan tales innovaciones y, a su vez, realizar una comparación implícita entre el contexto industrial español y la producción artesanal de Marruecos, aún basada en métodos tradicionales.

El interés de Al-Miknāsī se extiende también al ámbito organizativo y administrativo, incluyendo descripciones detalladas del sistema militar español del siglo XVIII y de la estructura administrativa de la Casa de Correos. Estos sistemas despiertan en él una profunda impresión, ya que contrastan radicalmente con los sistemas tradicionales en Marruecos, especialmente en lo relativo a la estructura de correos marroquí conocida como *arraqās*[82]. A través de estas observaciones, el autor resalta la eficiencia y complejidad del sistema administrativo español, que considera una manifestación de los avances en organización y gestión implementados en el contexto español.

Por último, se examina el sistema monetario español, al que Al-Miknāsī alude en sus menciones a diversas monedas y unidades de peso, como el *dirham*, el *mizqāl* y el *riyāl*. Aunque no realiza comparaciones explícitas de cambio, sus referencias permiten entrever su interés por el sistema monetario español y su valor económico. En el capítulo, hemos establecido un criterio de conversión aproximado, contextualizando el peso de cada moneda y su valor en términos actuales, lo que permite una mejor comprensión de las magnitudes económicas que Al-Miknāsī describe.

En conjunto, este capítulo aporta resultados de la investigación que revelan una perspectiva dual, donde la crítica se entrelaza con la admiración en un proceso de autoexploración en el que España se convierte para Al-Miknāsī tanto en un reflejo como en un modelo. En su viaje, el Embajador marroquí revalida su identidad cultural y religiosa, al tiempo que observa una sociedad que, en su opinión, ha logrado avances notables en organización, tecnología y economía, presentándose así como una referencia potencial de modernización y apertura hacia nuevas posibilidades.

[82] *Arraqās*: En la *dariŷa* marroquí de los siglos XVIII y XIX, este término se utilizaba para mencionar a la persona encargada de transportar cartas y correspondencias entre las ciudades.

5.2. La *riḥla*: El *Espejo* y el *Otro*

Las descripciones que ofrece el autor acerca de la sociedad española actúan como un *espejo*, a través del cual el diplomático marroquí contempla su propia realidad como más limpia, pura, y superior. En este contexto, Ibn ᶜUthmān adopta una estrategia narrativa que deliberadamente minimiza lo exótico y positivo de la sociedad española, mientras resalta aspectos que él considera negativos.

Frecuentemente, el autor realiza críticas severas a ciertas prácticas sociales españolas, en particular al comportamiento de las mujeres y su interacción con los hombres. Critica, por ejemplo, el "poco pudor" de las mujeres que bailan con hombres y la aparente indiferencia de los varones, a quienes acusa de no sentir "celos", un valor central en la concepción del honor y la moralidad islámica. Además, Ibn ᶜUthmān compara las costumbres de la sociedad española con las costumbres “antiguas paganas”, reforzando su percepción de una falta de valores religiosos y morales entre los españoles.

A través de esta estrategia comparativa, el autor expresa su desaprobación hacia las costumbres españolas y exalta las virtudes de la sociedad marroquí y, por extensión, del islam. Al ensalzar el "pudor" de las mujeres marroquíes y otros valores que asocia con la moral islámica, Ibn ᶜUthmān se posiciona en una perspectiva superior, contrastando las "deficiencias" de la sociedad española con la "pureza" y "rectitud" de la suya. Este enfoque refleja una visión etnocéntrica que busca reafirmar la supremacía moral y religiosa de su propia cultura frente a la de los "infieles".

.

El texto de *la riḥla* contiene numerosos elementos exóticos, a través de los que se construye o reproduce la imagen del *Otro*, utilizando la estrategia discursiva del estereotipo (Ponz López, 2009). La traducción de esta obra al español implica, en gran medida, la reconstrucción del *Yo* desde la perspectiva del *Otro*, es decir, un *Yo* que se contempla en el espejo del *Otro*. Para llevar a cabo la traducción de la *riḥla*, hemos empleado dos estrategias principales que hemos descrito en el análisis de datos: la domesticación y la exotización. La domesticación ha permitido neutralizar los elementos exóticos presentes en el TO, de modo que, al ser traducidos al español, pierden su cualidad de exotismo al ser reintegrados en su contexto cultural de origen. Por otro lado, mediante

el proceso de exotización, ciertos elementos familiares para la CO se vuelven exóticos en la cultura meta. Esta estrategia se preserva en el texto traducido a través de dos mecanismos: en primer lugar, manteniendo el distanciamiento expresado en el TO mediante las jaculatorias y el posicionamiento del autor frente a las creencias religiosas católicas y, en segundo lugar, mediante el uso de arabismos, muchos de los cuales, aunque hoy en día son de uso limitado, aún figuran en el DRAE.

No atenuamos ni suavizamos el tono de las palabras o expresiones potencialmente ofensivas utilizadas por el autor en la obra original, ya que esta decisión se enmarca dentro de nuestra estrategia de exotización en la traducción. Al optar por no suavizar estas expresiones en el TM, buscamos mantener una distancia que refuerce la percepción del *Otro*, reemplazando así los elementos previamente domesticados. Nuestro objetivo no es causar en el lector del TM el mismo impacto emocional que podría experimentar el lector del TO, sino reflejar fielmente la imagen que el *Otro* proyecta sobre la CM. De este modo, la función del texto traducido no es replicar la experiencia original, sino transmitir una representación exotizada del *Otro*, acentuando así las diferencias culturales sin desvirtuar el mensaje del TO.

El texto traducido presenta una diversidad de géneros y subgéneros literarios, como la prosa, la poesía y la narrativa, con una fuerte presencia de textos y expresiones inspiradas en el Corán. En este contexto, Regales Serna (1983) clasifica la literatura de viajes como un género híbrido por excelencia, señalando que se trata de un subgénero fronterizo donde "reina aún mayor confusión" (Regales Serna, 1983, p. 65).

No obstante, no podemos afirmar de manera categórica que nuestro texto refleje una auténtica hibridación, ya que el concepto de hibridación resulta impreciso en la teoría literaria contemporánea. Aunque el texto contiene elementos variados y complejos que podrían sugerir una fusión de géneros, preferimos adoptar una postura más prudente en cuanto a la aplicación de este concepto en el análisis de la obra traducida.

Al leer el texto de la *riḥla*, el lector percibe claramente que uno de los objetivos principales del autor es describir con minuciosidad las ceremonias de acogida y recepción ofrecidas por los españoles al Embajador enviado por el sultán Sidi Mohamed III, tanto por parte del pueblo como, en particular, por el gobierno español. A lo largo del texto, el

diplomático marroquí relata detalladamente cómo él y su séquito fueron recibidos y honrados, destacando las atenciones y deferencias que les fueron brindadas. Ibn ᶜUthmān atribuye este trato a la "suma estima y consideración" que los españoles, o "el tirano" como a veces se refiere al monarca español Carlos III, profesaban hacia el sultán de Marruecos. En palabras del propio Ibn ᶜUthmān, esta deferencia no era más que una manifestación del respeto hacia "nuestro señor y amo, el Emir de los Creyentes". Este enfoque refuerza la visión del autor de la superioridad del poder y dignidad del sultán, y sirve como herramienta para enfatizar la importancia del estatus de Marruecos en la esfera diplomática del momento.

En la *riḥla* de Ibn ᶜUthmān, se observa una ambivalencia fundamental que actúa como *leitmotiv* a lo largo de la obra: la oposición entre el *Yo* y el *Otro*. Esta dicotomía refleja una clara visión de superioridad del *Yo*, representado por los musulmanes o "los fieles", a quienes el autor bendice con expresiones como "¡que Dios tenga misericordia de ellos!", en contraste con los cristianos o "infieles", a quienes maldice con frases como "¡que Dios les destruya!". La bipolaridad entre ambos grupos, omnipresente en el texto, se articula a través de la constante referencia al sultán de Marruecos, a quien Ibn ᶜUthmān reverencia con títulos como "Emir de los Creyentes", "nuestro amo y señor", "el glorioso por Dios" y "el asistido por Dios", mientras que, al rey de España, Carlos III, lo describe despectivamente como "el tirano". Asimismo, los españoles en general son retratados como "infieles", un término que subraya su inferioridad moral y religiosa desde la perspectiva del autor. Esta dualidad establece una frontera entre el *Yo* y el *Otro* y permite interpretar al *Otro* como un *Espejo* que refleja la realidad del propio ego. En este sentido, el *Otro*, representado por los cristianos y los españoles, es tanto una figura exótica como un alter ego que sirve para resaltar la superioridad moral y religiosa que el autor atribuye a su propia identidad y valores.

A pesar de esta visión polarizada, el texto de la *riḥla* deja entrever un tono de admiración disimulada hacia los españoles. Este reconocimiento implícito se percibe especialmente en las descripciones detalladas de las ceremonias de acogida y los honores recibidos por el Embajador y su séquito, así como en la forma organizada y eficiente de la administración española de la época, aunque Ibn ᶜUthmān lo presenta de manera prudente y velada.

Es importante señalar que, si se apartan las páginas que el autor de la *riḥla* dedicó a describir las ceremonias de recepción y los actos honoríficos concedidos a él y a su séquito, así como aquellas centradas en las conversaciones y discusiones religiosas o ideológicas, el texto se reduce considerablemente en cuanto a la descripción de aspectos que podrían resultar exóticos para el lector árabe de la época. Entre estos elementos destacan la Casa de la Moneda, las visitas a museos, fábricas de armas, papel y tabaco, y la Casa de Correos. Estos aspectos culturales, sin duda ajenos a la sociedad marroquí del siglo XVIII, podrían considerarse como manifestaciones de lo exótico en el relato. No obstante, la relativa brevedad de estas descripciones sugiere que el autor no buscaba poner énfasis en estos elementos, sino más bien en el contraste entre el mundo musulmán y el cristiano, especialmente en términos de valores religiosos e ideológicos. A pesar de ello, estos aspectos representan un valor significativo, pues permiten al lector contemporáneo vislumbrar una imagen de la España de la época a través de los ojos de un diplomático marroquí, para quien estas instituciones y prácticas resultaban completamente ajenas. En este sentido, el exotismo en la *riḥla* radica en la novedad de los elementos descritos y también en la distancia cultural que el autor mantiene en su relato.

El diplomático marroquí, como se ha señalado previamente, expresa en varias ocasiones, aunque de manera disimulada, una cierta admiración hacia la organización administrativa de España. Este reconocimiento, que se percibe de manera sutil a lo largo de la *riḥla*, se manifiesta con mayor claridad cuando el autor se enfrenta a los avances científicos y tecnológicos que caracterizaban a la España de su época. En ciertos momentos, esta admiración trasciende el tono velado y se hace explícita, como lo demuestra la siguiente afirmación, donde el autor reconoce abiertamente el progreso material de los españoles:

وسائر أمورهم جارية على القوانين في غاية الضبط. (المكناسي، 1965، ص.120)

"Todos sus asuntos siguen un orden bien determinado". (Al-Miknāsī, 1965, p. 53). (Traducción propia). (Traducción propia).

Esta frase refleja el asombro de Ibn ᶜUthmān ante el nivel de desarrollo y la organización que observó en España, particularmente en lo que respecta a las cuestiones mundanas y materiales. No obstante, aunque el autor reconoce estos avances, lo hace

desde una perspectiva crítica, destacando la desconexión de los españoles con respecto a los valores espirituales y religiosos que, desde su punto de vista, eran primordiales. Esta dualidad entre la admiración y la crítica subraya la ambivalencia con la que el diplomático marroquí percibe el progreso material del *Otro*, sin dejar de exaltar la superioridad moral y religiosa del *Yo*.

En resumen, se muestra la complejidad de la *riḥla* de Ibn ʿUthmān y la manera en que lo religioso, ideológico y cultural se entrelazan para ofrecer una visión dual del *Yo* y el Otro. A lo largo del texto se percibe una constante exaltación de la superioridad moral y religiosa del mundo islámico frente a los cristianos, descritos como "infieles". Sin embargo, esa aparente dicotomía no impide que, en ciertos pasajes, se manifieste una admiración velada hacia el avance material, científico y administrativo de la España del siglo XVIII. Esta ambivalencia se plasma en la sutil combinación de crítica y reconocimiento, lo cual enriquece la interpretación del texto y resalta el conflicto interno del autor al confrontar una realidad exótica, pero admirable. En definitiva, este análisis nos ha permitido profundizar en las estrategias de traducción y en los matices discursivos que juegan un papel clave en la presentación de la alteridad y en la relación entre el *Yo* y el *Otro*, esenciales en la obra estudiada.

5.3. Reflejo de la sociedad española en la obra

La obra traducida contiene numerosos testimonios que ofrecen un reflejo detallado de la sociedad española en sus aspectos culturales, sociales y artísticos, así como en sus avances industriales y tecnológicos a finales del siglo XVIII. Estos elementos, percibidos como exóticos y ajenos a la cultura marroquí del autor, son abordados con especial detenimiento, dedicando varios párrafos a su descripción minuciosa. El autor alterna entre un tono de admiración ante lo maravilloso y la crítica hacia ciertas prácticas, lo que pone de manifiesto su fascinación y, al mismo tiempo, su distanciamiento cultural.

5.3.1. La cultura española en *Al-iksīr*

El DRAE define la cultura como el "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc." (Real Academia Española, s.f.). Esta concepción coincide en gran medida

con la propuesta de Tylor (2023), quien la describe como un complejo que abarca el conocimiento, las creencias, el arte, las leyes, las costumbres y capacidad o hábito adquirido por el ser humano como miembro de una sociedad.

Tomando como referencia estas definiciones, es posible analizar diversos aspectos de la cultura española del siglo XVIII que *el talbe* Ibn ᶜUthman menciona en su obra y se describen a continuación.

5.3.1.1. Arte escénico

El primer choque cultural que experimentó Ibn ᶜUthman a su llegada a España se produjo ante una representación teatral, específicamente una comedia que él transcibe en árabe como *al-kumidya*, que tuvo lugar en Cádiz y a la cual fue invitado. Este aspecto cultural atrajo considerablemente la atención del autor de la *riḥla*. Durante la representación, Ibn ᶜUthman describió de manera general y algo vaga el teatro, la sala, el escenario y la decoración escénica, dejando entrever su asombro y sorpresa ante lo que presenció. A continuación, se muestra un fragmento de su relato original:

> ومن جملة إكرامه إيانا أن هيئوا دارا بالقرب منا للفرجة تسمى الكميدية، وطلبوا منا أن نتوجه إليها حتى أنظرها فامتنعت من التوجه إليها وراودونا مرارا فأبيت فورد إلينا نصراني له معرفة بنا لكونه كان أسيرا عند سيدنا ومولانا وله كلمة عند قومه وهو صاحب المرسى وأخوه وزير الهند فقال لي إن الحاكم وأهل البلد صنعوا هذه الفرجة بقصدك واكراما لك وتعظيما لسيدنا المنصور بالله وقد صرفوا عليها مالا كثيرا وليس هذا وقت صنعة هذه الفرجة وإنما جعلت اليوم بسببك فلا يمكن لك إلا أن تجيبهم وتسعفهم، فبينما نحن كذلك إذ أقبل الحاكم والقاضي وأعيان البلد يستدعوننا، فما أمكنني إلا أن توجهت معهم فإذا بدار عظيمة لها أربع طبقات، وقد أوقدوا فيها من الشمع ما لا يعد ولا يحصى وأصحاب آلات الطرب والموسيقى في أسفل الدار وقد هيئوا لنا موضعا في إحدى الطبقات مقابلا للموضع الذي يكون فيه لعبهم وطربهم، وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والنبات والحيوانات التي تخيل للناظر كأنها قائمة الذات ومن آلات الطرب والرقص ما لا يكيف' فجلست معهم شيئا وانصرفت إلى الدار التي نحن فيها. (المكناسي، 1965، ص. 23-24)

> "Dentro de estos actos honoríficos, prepararon también una casa destinada al espectáculo cerca de la nuestra y a la cual llaman la *comedia* (*al-kumidya*), y nos invitaron a asistir, pero yo rechacé la invitación. Me intentaron convencer repetidamente, y yo lo rechazaba siempre, hasta que me enviaron un cristiano que

> tiene un profundo conocimiento de nuestras costumbres, y nos conoce muy bien ya que fue cautivo en la corte de nuestro señor. Era persona muy respetada en la sociedad, es el oficial del puerto y su hermano es el ministro de las Indias. Ese hombre me explicó que los habitantes de la ciudad habían organizado este espectáculo especialmente para mí, y para honrar y venerar a nuestro señor, el Glorioso por Dios, y que habían gastado una gran cantidad de dinero en eso. Entonces me sentí obligado a aceptar dicha invitación. Aparecieron entonces el gobernador, el juez y las grandes personalidades de la ciudad para acompañarnos, y así, por supuesto, me sentí obligado a acompañarles.
>
> Era una casa enorme, de cuatro pisos y en la cual habían encendido innumerables velas. En la planta baja se situaban los músicos con sus instrumentos. Nos prepararon un sitio en una de esas plantas enfrente del lugar donde jugaban y se divertían.
>
> Extrañas cosas vimos en esta casa, como imágenes, construcciones y animales, cosas que soy incapaz de describir y que pueden engañar a quien las está viendo hasta creer que existen realmente, mientras que los instrumentos musicales eran incomparables. Me quedé con ellos un rato y luego me despedí y volví a la casa donde estábamos." (Al-Miknāsī, 1965, pp. 23-24). (Traducción propia)

Sin embargo, resulta evidente que Al-Miknāsī no se detuvo en ofrecer una descripción detallada de la obra teatral en sí, omitiendo tanto el tema de la pieza como las particularidades de la representación. Se limitó a hacer una descripción breve, centrada en la magnificencia del edificio y la exótica disposición del espacio escénico, aspectos que le parecieron sorprendentes y novedosos. Lo que resulta aún más llamativo es que, a diferencia de otras observaciones culturales que realizó en su relato, no incluyó una reflexión o comparación directa con su propia cultura. Esta falta de profundización en el teatro español privó al lector árabe de una comprensión más rica y contextualizada de este elemento cultural, que hubiera sido especialmente relevante dada la existencia de manifestaciones teatrales rudimentarias en la cultura marroquí tradicional.

Dicha omisión puede interpretarse como una elección consciente por parte del autor, posiblemente motivada por su desconocimiento profundo de las artes escénicas occidentales, o por la novedad que representaba el teatro para su propio

contexto cultural. Al centrarse en el aspecto visual y en lo que percibía como "maravilloso" o "extraño", Ibn ᶜUthman construye una imagen de la cultura española basada más en el asombro ante la diferencia que en una comprensión crítica o comparativa.

El valor histórico y cultural que tiene este fragmento es significativo, ya que revela el choque cultural entre dos sociedades muy diferentes en ese periodo, y también la manera en que un diplomático marroquí del siglo XVIII procesaba y representaba la alteridad española. Aunque la descripción de la comedia es superficial, refleja un interés genuino por comprender y asimilar nuevas formas culturales. Este testimonio aporta una valiosa perspectiva sobre las primeras interacciones entre el mundo marroquí y el teatro, ilustrando las limitaciones y el asombro de quienes se enfrentaban a lo que, para ellos, era un ámbito completamente nuevo.

5.3.1.2. La danza

Otro aspecto artístico-cultural de gran relevancia en la sociedad española del siglo XVIII es el baile, considerado una expresión artística predominante en los círculos aristocráticos. Cabe destacar que el baile al que se refiere Ibn ᶜUthman en su *riḥla* es el que se realizaba entre hombres y mujeres, un aspecto cultural compartido por diversas sociedades, aunque con matices particulares en cada una. Durante su estancia en la ciudad de Andújar, Ibn ᶜUthman ofreció la siguiente descripción de una escena de baile:

" وبعد ذلك أخذ أصحاب الموسيقى في استعمالها فأول من تقدم إلى الرقص الحاكم وضامة هي أكبر الضيم فرقصا هنيئة وبقيت الضامة بصدد الرقص وتقدم أحد من الأعيان ورقص معها وجلست الضامة، ونهضت ضامة أخرى وكملت الرقص مع الرجل الثاني ونهض نصراني آخر إلى الرقص وكمل معها الرقص ودارت النوبة على هذه الكيفية كل امرأة يرقص معها رجلان وكل رجل ترقص معه امرأتان، وحيث يتقدم الرجل إلى الرقص مع من يريد يزيل شمريره ويبايع إلى المرأة وتتأخر المرأة شيئا وتحبي على ركبها ولا تصل الأرض وحيث يكمل معها الرقص يفعلان مثل فعلهما الأول من ازالة شمريره وجثيها على ركبها. وبقوا على ذلك إلى أن قلت لهم قد تعبتم ونحن مسافرون ودافعناهم وانصرفت عنهم. (المكناسي، 1965، ص. 69-71)

> " (…) después empezaron a tocar los músicos. El primero que empezó a bailar fue el Gobernador y la más distinguida dama; bailaron un instante, se sentó el Gobernador y se acercó otro noble; bailó con ella, luego ésta se sentó. Se acercó otra dama, bailó con el hombre que se había sentado a su vez y se acercó otro cristiano, y así siguió el turno: cada hombre bailó con dos damas y cada dama lo hizo con dos hombres, y cuando se acercaba uno de ellos se quitaba el sombrero y se inclinaba haciendo una reverencia al tiempo que la mujer retrocedía un poco y se arrodillaba sin que su rodilla lléguese al suelo, y cuando terminaron de bailar lo repitieron otra vez. Siguieron así hasta que me entró aburrimiento; entonces les dije que ya estarían cansados y que nosotros, por nuestra parte, debíamos seguir viaje, y me despedí de ellos." (Al-Miknāsī, 1965, pp. 69-71). (Traducción propia)

En este fragmento, observamos que Ibn ᶜUthman describe la danza en España desde una perspectiva que, aunque refleja una mirada ajena, se caracteriza por un tono neutral y sin alusiones explícitas a diferencias culturales. A diferencia de otros pasajes de su obra, aquí no emplea lenguaje despectivo ni crítico, y más bien interpreta el baile como un acto de hospitalidad dispensado en su honor. Si bien no menciona explícitamente una supuesta falta de pudor, destaca la participación simultánea de un hombre con varias mujeres y viceversa, así como los gestos de cortesía y reverencia antes del baile, elementos que le resultaron exóticos. Esta descripción refleja su percepción de la dinámica social del acto de bailar, pero no emite juicios directos sobre los valores o roles sociales involucrados.

Desde la perspectiva de los EDT, este testimonio nos permite entender cómo el autor marroquí selecciona y registra elementos culturales que le resultan llamativos, aunque en este caso evita un enfoque valorativo o crítico. Más allá de la técnica o el arte de la danza, Ibn ᶜUthman se centra en las interacciones entre los géneros y la dinámica social que deriva del acto, lo que evidencia un encuentro cultural que, aunque sorprendente para él, no es presentado de manera condenatoria en este pasaje.

El valor cultural de esta descripción radica en cómo un diplomático marroquí del siglo XVIII percibió las costumbres sociales de la aristocracia española. Su relato ofrece una ventana hacia las diferencias culturales en la representación de género, las interacciones entre hombres y mujeres, y las normas sociales que regían las cortes aristocráticas de la época. En este contexto, el baile aparece como un símbolo de estatus

social en España mientras que, desde el contexto marroquí, se observa una práctica diferente, pero sin una explícita condena moral en este fragmento. La narrativa de Ibn ᶜUthman documenta un evento social y refleja su desconcierto ante la libertad de interacción entre los géneros, pero lo hace desde una perspectiva descriptiva y respetuosa, ofreciendo un valioso testimonio histórico de las diferencias entre Marruecos y España, y, en un sentido más amplio, entre Oriente y Occidente en esa época.

5.3.1.3. Arte taurino

Otro aspecto cultural sumamente relevante, por ser intrínsecamente español, es el espectáculo de la corrida de toros, descrito por Ibn ᶜUthmān como la "fiesta de los toros" ᶜ*īd athīrān* (عيد الثيران). A diferencia de la comedia, el Embajador marroquí se detuvo minuciosamente para describir y explicar este espectáculo, dedicando a este aspecto cultural un considerable espacio en su obra:

> وبمدريد أيضادار مستديرة متسعة الغاية وبدائرتها من البيوت مطلين عليها عدد كثير معدة عندهم لعيد عندهم يقال له عيد الثيران، .(…) وبعد ذلك يدخل فارسان بيد كل واحد رمح لقتال الثور فيقفان بإزاء الباب التي يخرج منها الثور أحدهما عن يساره والآخر عن يمينه ويفتح صاحب الباب، وفوق سطح الباب نصراني بيده عصا فيها حديدة فيطعن بها الثور من طاق في السقف فيخرج الثور وقد جن، وحيث يرى كثرة الناس ويقوى عليه الصياح يكثر جنونه ولا يجد معه في البلاصة أي الموضع المتسع إلا الفارسين، (…)، فيضرب بوق بإذن أهل شريعتهم المتقدمي الذكر اشارة يأمرون بها صاحب السيف ليخرج لقتال الثور فيخرج بسيفه وبيده ثوب أحمر يمسكه بيده اليسرى والسيف في اليمنى فيحمل عليه الثور فيشغله بالثوب الأحمر فيحمل عليه مرة أخرى فيروغ له يمينا وشمالا ولم يطعنه بالسيف أول مرة يريد أن يظهر شجاعته وحين يريد قتله يقابله والسيف بيده وحين يدفع عليه الثور يتحامل عليه بالسيف بين كتفيه. (المكناسي، 1965، ص. 108)

> "En Madrid también hay una enorme casa de forma redonda, muy ancha en su círculo la que tiene un gran número de habitaciones que la dividen, y que la han destinado a una fiesta que llaman Fiesta de los Toros, (…). Después salieron dos jinetes, cada uno con una lanza en sus manos para luchar contra el toro, se detuvieron enfrente de la puerta por donde sale el toro, uno a la izquierda y el otro a la derecha, después abrió el encargado (*ṣāḥib al bāb*) de la puerta, encima de la puerta había un cristiano con un bastón en la mano en el que había un pedazo de hierro afilado, con el que punzó el toro desde un tragaluz que está en el techo.

> Salió entonces el toro fuera de sí y, al ver la muchedumbre de gente y molestado por los gritos, se intensificó su locura y no encontró con él en la plaza más que los dos mencionados jinetes, (…) luego toca el encargado de la trompeta (*al-būq*) después del permiso de la gente de su ley ya mencionados, como señal con la que mandan al hombre de la espada para que salga a luchar contra el toro.
>
> Sale entonces con su espada y una tela de color rojo, lleva la tela en su mano izquierda y usa la espada con la derecha. Le ataca el toro al hombre de la espada, mientras éste lo distrae con la tela roja. Le vuelve a atacar otra vez y lo despista una vez a la derecha y otra a la izquierda, y no lo apuñala con la espada desde la primera vez para mostrar su valentía. Cuando quiere matarlo, se pone ante él con la espada en sus manos y cuando carga el toro contra el hombre, le clava la espada entre sus dos hombros". (Al-Miknāsī, 1965, p.108). (Traducción propia)

En este fragmento, Al-Miknāsī ofrece una descripción minuciosa de la corrida de toros, un evento emblemático que representa de manera significativa las costumbres y tradiciones de la cultura española del siglo XVIII. Su detallada exposición sugiere un interés profundo por reflejar un elemento cultural que resulta completamente ajeno a la realidad marroquí de su contexto. Esta descripción cobra importancia porque refleja cómo el Embajador marroquí se posiciona como un observador atento de una sociedad extranjera.

La estructura narrativa empleada por Al-Miknāsī en la representación de este evento es digna de mención, ya que no sólo se limita a relatar lo que observa, sino que también introduce elementos que capturan la intensidad del espectáculo. Por ejemplo, destaca cómo el toro se torna más agresivo al escuchar el bullicio de la multitud y al ser provocado por los jinetes. Este enfoque narrativo está caracterizado por su vivencialidad exponiendo los hechos y transmitiendo al lector árabe las sensaciones y el dramatismo del evento.

Además, Al-Miknāsī describe con minuciosidad cada paso del ritual taurino, desde la aparición de los jinetes armados con lanzas hasta la intervención del torero con su espada y su capa roja. Este nivel de detalle refleja una observación meticulosa que permite al lector árabe reconstruir mentalmente la escena, a pesar de que se trata de una práctica completamente ajena a su experiencia cultural.

En la traducción, hemos destacado cómo Al-Miknāsī se refiere a este evento como "la fiesta de los toros" *ʿīd athīrān* (عيد الثيران). Esta elección terminológica en el texto original refleja cómo Ibn ʿUthman recurrió a una estrategia de adaptación de estos elementos a los marcos de referencia del lector árabe. La decisión de referirse al evento como "la fiesta de los toros" *ʿīd athīrān* (عيد الثيران) muestra la intención de Al-Miknāsī de adaptar culturalmente el concepto, sin despojarlo de su dimensión exótica, buscando introducir un concepto nuevo para el lector árabe. Esta estrategia también se evidencia en el uso de términos como *ṣāḥib al-bāb* "صاحب الباب", traducido como "el encargado de abrir la puerta", y *ṣāḥib al-būq* "صاحب البوق", traducido como "el encargado de tocar la trompeta", lo que pone de relieve el esfuerzo por acercar estos conceptos al lector árabe marroquí, manteniendo al mismo tiempo su carga exótica en el texto original.

En su minuciosa descripción de la corrida de toros, Al-Miknāsī, lejos de simplemente observar un espectáculo, realiza, de algún modo, un ejercicio de mediación cultural. A pesar de que la traducción persigue la preservación del significado literal de los pasajes, se introducen pequeñas adaptaciones culturales que permiten al lector meta contextualizar el fenómeno español, como la referencia a la "fiesta de los toros". De este modo, la traducción logra mantener un equilibrio entre la fidelidad al texto original y la inteligibilidad en el contexto meta, reflejando así la dimensión exótica del texto traducido.

En el mismo sentido, Ibn ʿUthman proporciona una descripción detallada de las corridas de toros tal como se realizaban en la España del siglo XVIII. Dos elementos de su relato destacan por su relevancia. En primer lugar, la referencia temporal precisa en la que se celebraba este evento, situándolo pocos días después de la Semana Santa:

(...) إذا انقضى صيامهم وفات عيدهم بأيام قلائل يتخيرون ثيرانا. (المكناسي، 1965، ص. 107)

> " (…) al acabar el ayuno de ellos, unos cuantos días después de la Pascua, eligen unos grandes toros cebados." (Al-Miknāsī, 1965, p. 107). (Traducción propia)

El segundo elemento hace referencia a un aspecto particular de la corrida. Ibn ʿUthman señala que, en caso de que el toro no mostrara disposición para luchar o huyera,

se soltaban perros adiestrados para someter al animal antes de que el torero acabara con él:

> والثور الذي لم يقاتل الفارس وولى الأدبار من حينه أو لم يصدق القتال يخرجون له كلابا كبارا معدين عندهم لذلك فيرسلونهم عليه فيقبضون الثور بعضهم من أذنه وبعضهم من ناحية أخرى ويوقفونه ولا يطلقونه إلا بمشقة عظيمة، حينئذ يقتله صاحب السيف. (المكناسي، 1965، ص. 108)

> "Para el toro que no lucha contra el jinete y huye desde el principio o que no lucha debidamente, sueltan grandes perros adiestrados especialmente para eso, que sujetan al toro, uno de sus orejas, otros de otras partes de su cuerpo y no lo sueltan salvo con un gran esfuerzo; entonces lo mata el hombre de la espada." (Al-Miknāsī, 1965, p.108). (Traducción propia)

Es cierto que esta práctica fue abandonada hace mucho tiempo en las corridas de toros, pero el Embajador la describe como un testigo de la época en la que aún se llevaba a cabo, dejando así un valioso testimonio de su existencia. El interés que el autor del diario dedica a la descripción de la corrida y a la explicación de sus reglas puede interpretarse como un intento de reflejar uno de los aspectos más característicos de la cultura española. De hecho, la corrida de toros, tal como se describe en el texto, tiene el potencial de evocar en el lector árabe una serie de sensaciones, prejuicios e ideas sobre la sociedad española de ese período.

En el proceso de traducción de los mencionados fragmentos, hemos adoptado una estrategia que busca equilibrar la fidelidad semántica con la fluidez estilística en la lengua meta, preservando el significado original, pero adaptando la expresión para el lector hispanohablante contemporáneo. Por ejemplo, en la frase "دار مستديرة متسعة وبمدريد أيضا الغاية" traducida como "En Madrid también hay una enorme casa de forma redonda, muy ancha en su círculo", se ha mantenido la estructura original, respetando la intención descriptiva del autor, pero simplificando la construcción para que sea más comprensible en español. Esta técnica de claridad y precisión se refleja en el uso de adjetivos como "enorme" y "muy ancha", que transmiten el sentido de magnitud sin alterar el mensaje subyacente.

Asimismo, la elección de traducir *ṣāḥib al-bāb* "صاحب الباب" como “el encargado de abrir la puerta” y *naṣrānī* "نصراني" como “cristiano” responde a una estrategia de acercamiento cultural que intenta mantener la carga semántica del original, pero con una terminología más accesible y contextualizada para el lector hispanohablante. En este caso, se evita una traducción literal excesivamente formal que podría resultar arcaica o poco natural en español, sin perder la referencia cultural específica.

Del mismo modo, la descripción del toro y su comportamiento en "Salió entonces el toro fuera de sí y, al ver la muchedumbre de gente y molestado por los gritos, se intensificó su locura" se ha traducido utilizando un lenguaje que busca captar la fuerza dramática del original árabe, manteniendo la intensidad de la escena, pero con una estructura más adecuada al estilo narrativo del español. Esta adaptación permite que el lector hispanohablante se acerque a la vivencia y visualización de la escena, sin que se pierda la riqueza expresiva del texto original.

El valor cultural y etnográfico de la descripción de la corrida de toros en la obra es significativo, ya que documenta una práctica icónica de la cultura española del siglo XVIII, haciéndolo desde la perspectiva de un observador externo, en este caso el Embajador marroquí Al-Miknāsī. Este texto proporciona una ventana para mirar un aspecto cultural de la España del siglo XVIII. La precisión en la descripción, desde la estructura de la plaza hasta los roles desempeñados por los diferentes actores en la corrida, refleja un esfuerzo por trasladar un fenómeno cultural europeo a un marco de comprensión árabe.

Además, el texto también tiene un valor histórico, ya que captura detalles de la corrida de toros que hoy en día ya no se practican, como el uso de perros para capturar al toro. En este sentido, la obra de Al-Miknāsī se convierte en un documento etnográfico que conserva elementos culturales desaparecidos y aporta una visión crítica sobre la percepción de la sociedad española desde la mirada de un diplomático árabe del siglo XVIII.

5.3.1.4. El gusto por el vino

Es ampliamente conocido que el consumo de vino, al igual que cualquier sustancia

embriagante, está prohibido en la religión islámica. Esta prohibición contrasta notablemente con la cultura española, donde el vino ocupa un lugar fundamental dentro de las costumbres y tradiciones sociales.

Durante su estancia en la ciudad de Bailén, el *talbe* se encontró en una situación comprometedora que puso de manifiesto las diferencias culturales e ideológicas entre su contexto islámico y el de sus anfitriones españoles. En un gesto de cortesía y hospitalidad, el Vicegobernador de la ciudad invitó al *talbe* a compartir vino fermentado, una oferta que, si bien contravenía los principios religiosos del invitado, fue manejada con gran diplomacia por este último, como se refleja en el siguiente ejemplo:

> وقد ورد علينا خليفة الحاكم هو وأخته وانتسب وقال انهم من بقية المسلمين ولازمنا بقية يومنا والليلة بعده من كثرة محبته في المسلمين وقد ذكر لنا أنه عنده خمر معتقة وهذا فصل الشتاء وأنا آتيكم بها الساعة تشربونها لمحبتي فيكم ظنا منه أن المسلمين يشربون الخمر وهذه مبالغة عندهم في الإكرام. (المكناسي، 1965، ص. 71)

> "Nos visitó el Vicegobernador y su hermana, y ellos mismos confirmaron su parentesco con nosotros aludiendo a su descendencia de antiguos musulmanes. Se quedó con nosotros el resto del día y la noche, y eso por el gran afecto que tenía a los musulmanes, y nos dijo que tenía vino fermentado y al ser invierno nos propuso traerlo para que lo bebiéramos, creyendo que los musulmanes pueden beber vino y eso para ellos es la máxima deferencia hacia el huésped". (Al-Miknāsī, 1965, p.71). (Traducción propia)

La traducción del pasaje refleja nuestra intención de transmitir el contenido cultural y religioso inherente al texto original árabe, sin perder de vista la dimensión diplomática de la situación narrada. En la frase "Nos visitó el Vicegobernador y su hermana, y ellos mismos confirmaron su parentesco con nosotros", la traducción mantiene el tono formal y respetuoso que Al-Miknasī emplea en árabe, destacando la importancia del parentesco y la hospitalidad en la interacción con los anfitriones españoles. Además, la expresión "creyendo que los musulmanes pueden beber vino" resalta la discrepancia cultural entre las dos civilizaciones: mientras que el vino es un símbolo de deferencia en la cultura española, en la cultura islámica se asocia con una prohibición religiosa. Nuestra traducción logra preservar esta tensión cultural, a la vez que mantiene la cortesía con la

que ibn ᶜUthman manejó la situación, una característica recurrente en sus encuentros diplomáticos.

Por otra parte, este fragmento ofrece valiosas perspectivas históricas y etnográficas, ya que la anécdota del vino pone de relieve tanto las diferencias culturales como la percepción de Ibn ᶜUthman por parte de sus anfitriones. La propuesta del Vicegobernador de compartir vino como muestra de hospitalidad evidencia una falta de comprensión de las prohibiciones religiosas islámicas, lo que revela la asimilación total de las comunidades moriscas en la cultura española. Además, este episodio ilustra cómo Ibn ᶜUthman, a pesar de las diferencias religiosas, experimenta un reconocimiento y respeto mutuos, sustentados en los lazos históricos entre él y los descendientes de musulmanes.

5.3.2. Aspectos industriales y técnicos en España a través de la obra

Los aspectos industriales y técnicos adquieren una relevancia destacada en la obra de Ibn ᶜUthmān, reflejando el notable desarrollo que España había alcanzado en estos campos. El embajador marroquí dedicó una considerable atención al funcionamiento de las fábricas que visitó a lo largo de su *riḥla*, poniendo especial interés en las máquinas, los materiales empleados y el modelo de gestión y administración de dichas instalaciones.

En este contexto, resulta pertinente destacar cuatro ejemplos significativos que ilustran el enfoque detallado que Ibn ᶜUthmān ofrece sobre los avances industriales y técnicos observados durante su viaje. El primero de estos ejemplos es la fábrica de tabaco en Sevilla, donde el embajador describe minuciosamente el proceso de producción de lo que denomina la "maldita planta". El segundo caso corresponde a la fábrica de porcelana, referida por el autor como la "casa de conchas", que captó su atención por la precisión y destreza técnica necesarias en la fabricación de porcelana, pero sin revelar detalles sobre la maquinaria utilizada en esta fábrica. El tercer ejemplo lo encontramos en la fábrica de papel de Segovia, donde el Embajador se detuvo en una extensa descripción del proceso de producción de papel. Finalmente, cabe mencionar las fábricas de moneda en Sevilla y Segovia, denominadas por él como "casas de la moneda", cuya compleja maquinaria impresionó profundamente al autor.

a) La fábrica de tabaco

Durante su estancia en la ciudad de Sevilla, el embajador marroquí fue invitado a visitar la fábrica de tabaco. Ibn ᶜUthmān, refiriéndose al tabaco como "la maldita hierba", describe minuciosamente el proceso de preparación y almacenamiento de esta planta. A lo largo de su relato, el autor no oculta su desdén hacia el tabaco, mostrando una postura crítica que se refleja tanto en su elección de términos como en la descripción de la fábrica.

Durante su visita a la fábrica de tabaco, el diplomático marroquí ofrece la siguiente descripción:

> وباشبيلية دار كبيرة مثل القصبة لها أربع حلق لكبرها في حيطانها من السراجب والطيقان لإدخال الضوء مائتان وخمسة وسبعون وفيها من المخازن ما لا يعد يسمونها دار عشبة طابة (...)، ولقد رأيتهم يطبخون العشبة الخبيثة بالأرحية على شكل معاصر الزيتون فلم يمكنني عدة الأرحية وهم أي الأرحية مصطفون وكل رحى موكل به أصحابه يجعلرن طابة أول مرة مقصوصة في الرحى الأول ولهم ألواح من الحديد يدفعون بها إلى حجر الطحن ما لم يصله من العشبة المذكورة ويخرجون ما دارت عليه الرحى بتلك الألواح ويضعونه في رحى أخرى ملاصقة لها وينقلون من تلك الرحى إلى رحى أخرى وينقلون إلى أرحية عديدة حتى يصل الغاية التي يغربل فيها إلا أنه لم أدر بكم يكتفي بذلك من الأرحية. (المكناسي، 1965، ص. 47 -49)

> "En Sevilla hay un edificio enorme como si fuera una alcazaba, tiene cuatro patios, y por lo grande que es dispone en sus paredes de doscientas setenta y cinco ventanas y claraboyas para dejar entrar la luz, e innumerables almacenes. La llaman la Casa de la Planta de Tabaco (*ṭāba*), (…). Les he visto machacando esta maldita planta en molinos que tienen la forma de las almazaras de nuestra tierra. No pude contarlos, puesto que están alineados; en cada molino unas cuantas personas encargadas meten primero la planta de tabaco cortada para una primera molienda, empujándola con barras de hierro, y luego sacan la sustancia machacada, que meten después en una segunda muela dispuesta justo al lado, y siguen así hasta llegar a la etapa en la que la pasan por un cedazo. No pude averiguar por cuántos molinos pasa la planta del tabaco". (Al-Miknāsī, 1965, pp. 47-49). (Traducción propia)

En la traducción de esta descripción hemos optado por una estrategia de traducción relativamente literal, respetando la estructura y el vocabulario del texto original. Así,

frases como "edificio enorme como si fuera una alcazaba" y "machacando esta maldita planta en molinos" reflejan una voluntad de mantener términos y comparaciones culturales originales, como "alcazaba", lo cual preserva las referencias culturales propias del contexto árabe. En cuanto al verbo "machacar" en lugar de otras opciones más técnicas, refleja una elección semántica que busca adecuarse al registro del original, transmitiendo la impresión negativa hacia el tabaco que tenía el autor.

Sin embargo, hemos mantenido el nombre en árabe *ṭāba* (طابا) para el tabaco, pero añadiendo la calificación dada por el autor de la obra que la califica como "la planta de tabaco", para mantener el distanciamiento expresado en el TO.

Uno de los principales desafíos en la traducción de este pasaje radica en las diferencias culturales evidentes, especialmente en el uso de términos arcaicos del siglo XVIII. A través de estos términos, Al-Miknāsī intenta aproximar lo extraño o exótico de la sociedad española al lector árabe, integrando conceptos dentro del marco referencial de su propia cultura. Esto plantea cuestiones relacionadas con la arcaización y la adaptación cultural, como se refleja en el uso del término "alcazaba" para referirse a la fábrica de tabaco, lo que evoca una construcción defensiva de origen islámico.

Esta elección resalta cómo Ibn ᶜUthmān emplea comparaciones que remiten a su propio contexto cultural para describir lo que observa en España, estableciendo un puente entre ambas culturas. En nuestra traducción, hemos mantenido esta comparación para preservar la dimensión exótica del TO y reflejarla en el TM, asegurando así la fidelidad a la experiencia cultural narrada por el autor.

Además, la descripción de los molinos como "almazaras de nuestra tierra" también ilustra la tendencia del autor a comparar tecnologías españolas con las propias de su realidad marroquí. Manteniendo esta metáfora hemos buscado favorecer una comprensión culturalmente enriquecida, permitiendo que el lector se sitúe en la perspectiva del narrador.

El detalle técnico que ofrece el texto original sobre la maquinaria utilizada en la fábrica de tabaco es importante. En nuestra traducción hemos intentado reflejar fielmente la descripción detallada del proceso de producción, preservando tanto el lenguaje técnico

como la estructura narrativa utilizada por el autor del texto original. En este sentido, nuestro objeto ha sido siempre equilibrar la traducción literal con una adaptación cultural.

En este pasaje Ibn ʿUthmān describe los aspectos técnicos de la producción de tabaco y deja entrever su rechazo cultural y moral hacia esta planta, a la que denomina "maldita". Esto revela, por un lado, cómo el viaje del Embajador marroquí fue una experiencia de observación tecnológica y, por otro, una confrontación ideológica con ciertos aspectos de la cultura española, como el consumo de tabaco.

Además, el hecho de que se describan las fábricas en detalle y se comparen con tecnologías conocidas en Marruecos como es el caso de comparar las "almazaras" (prensas de aceite) y los molinos de tabaco permite ver cómo el embajador marroquí interpretaba las innovaciones técnicas en España a partir de sus propios referentes técnicos y culturales.

b) La fábrica de porcelana

Otro ejemplo muy interesante citado en la *riḥla* de Ibn ᶜUthmān es la fábrica de porcelana de Madrid, a la que denomina "casa de conchas". El acceso a esta fábrica, según relata, fue un privilegio concedido a la embajada marroquí, ya que la entrada estaba prácticamente vedada para cualquier persona ajena a los trabajadores que vivían allí. Debido a esta exclusividad, las descripciones que proporciona son bastante superficiales, sin ofrecer detalles sobre los métodos de producción ni el funcionamiento de la fábrica. La fabricación de vajillas de porcelana, un secreto celosamente guardado durante siglos por los chinos, representaba un producto de enorme rareza y complejidad técnica. Por ello, Ibn ᶜUthmān destaca que permitirle a él y a su séquito acceder a la fábrica fue una distinción comparable al valioso obsequio que recibió al final de su visita.

> وبمادريد أيضا دار للطاغية يصنع بها الفخار من الودع وهي دار كبيرة والمعلمون أهل الصنعة ساكنون بها. (المكناسي،1965، ص.116)

> "Y en Madrid está también la casa de porcelana, es una enorme casa y los artesanos, maestros del oficio residen en ella". (Al-Miknāsī, 1965, p. 116). (Traducción propia)

El estilo arcaico y redundante que emplea Ibn ᶜUthmān se aprecia en la estructura repetitiva del pasaje, donde destaca que "los artesanos residen en la misma fábrica". Esta redundancia refuerza la noción de que el autor se enfrenta a una realidad que le resulta ajena, y proyecta elementos de su propio contexto cultural para explicarlo. La expresión "*al-muᶜallimūn ahl al-ṣanᶜa*" (المعلمون أهل الصنعة) que hemos traducido como "los artesanos, maestros del oficio", podría ser vista como un intento de dotar de familiaridad a un proceso desconocido para él, ya que emplea el término "*ahl al-ṣanᶜa"* (أهل الصنعة) que hemos traducido como *"*maestros del oficio", que podría evocar en su lector árabe una referencia a los gremios de artesanos de su cultura de origen.

La referencia a la "casa de porcelana" o "*dār al-fajār min al-wadaᶜ*" (دار الفخار من الودع) es otro ejemplo del uso de comparaciones que remiten a lo conocido en su cultura. El término *al-wadaᶜ* "الودع", traducido como "conchas", es una proyección cultural que busca establecer un puente entre la porcelana, que le era desconocida, y un material más familiar como las conchas. Este tipo de arcaización en la lengua original implica un esfuerzo en la traducción por equilibrar la fidelidad al TO y la claridad para el lector contemporáneo en español.

En nuestro proceso de traducción, hemos conservado la estructura original en la medida de lo posible, pero optando por una mayor precisión terminológica cuando la ambigüedad del texto árabe lo requiere, como en el caso de "porcelana" en lugar de "cerámica". De este modo, tratamos de respetar el carácter exótico del texto original, pero adaptando aquellos términos cuyo sentido literal podría causar confusión en el lector.

c) La fábrica de papel

Durante su visita a Segovia, Ibn ᶜUthmān tuvo la oportunidad de recorrer la fábrica de papel, una experiencia que le impresionó profundamente. A lo largo de su relato, se observa cómo basaba gran parte de su descripción en sus propias observaciones, sin dudar en preguntar a sus acompañantes españoles o a los responsables de la fábrica sobre aquellos aspectos que no lograba comprender. Su curiosidad queda patente en el detalle con el que narra esta visita. Es importante destacar que, en el Marruecos del siglo XVIII, el papel era una mercancía de gran valor, y el país no contaba con una fábrica similar a la

de Segovia. Esta situación complicaba los estudios de los *talbes* o estudiantes marroquíes de la época, quienes enfrentaban mayores dificultades para acceder a este recurso fundamental:

> وقد أرونا بشقوبية الدار التي يصنع بها الكاغيد (…) والالآت التي يخدم بها الكاغيد كلها بحركة الماء وكيفية ذلك أنهم يجمعون من خرق الكتان المتلاشي شيئا كثيرا يجلب إليهم من سائر البلدان، وقد أرونا من ذلك مخازن كثيرة مملوءة منه ويخرجون منه شيئا فشيئا إلى نساء عجائز يميزون منه الجيد والوسط والرديء وعندهم صهريج من خشب كبيرتصب فيه أنابيب الماء يرسلونها وقت الاحتياج إليه (…) .ولهم في موضع فيه جفن مستطيل في طوله الثلاثين شبرا وعرض نحو الخمسة أشبار وقد نصبوا عليه قوائم الخشب في رؤوسها حدائد مثل المدي لها حركات بالماء تضرب في الجفن المذكور فيجعلون الخرق الممزقة فيها وترسل حركات الماء على قطع الخشب وتضرب في الجفن على الخرق إلى أن تصير مثل العجين وينقلوها إلى موضع آخر فيعيدونها بالخدمة إلى أن تصير خدمة ذلك الغاية المعتادة وعندهم صهريج آخر يملؤونه ماء ويجعلون فيه الكتان المخدوم ويحوكونه بأعمدة ويآتي المعلم بالقالب من السلك الرقيق فيغمسه في الماء فيرفعه وقد علق به شيء من ذلك الماء الأبيض فيقبضه من عنده معلم آخر ويضع القالب على حصيرة صغيرة من الحلفاء على قدر قالب الكاغيد فيضع القالب عليها وقد علق بها ما كان به وهب ورقة ويجعل فوقها حصيرة مثلها ويجعل عليها قالبا آخر وهكذا حتى يجعل رزمة مثل نصف قامة ويجعلونها تحت تخت ويديرونه عليها حتى يخرج جميع ما علق بها من الماء. (المكناسي، 1965، ص. 131-132)

> "Me mostraron en Segovia la casa donde se fabrica el papel (*al-kāgīd*), (…) todas las máquinas con las que fabrican el papel se mueven con el agua, la manera en que lo fabrican es la siguiente: recogen una gran cantidad de jirones desgarrados de lino, que los traen de todas las partes del país, nos enseñaron grandes almacenes llenos de jirones de donde los sacan poco a poco mujeres ancianas, que separan lo bueno del mediano y del malo, y disponen de un gran zafariche de madera donde vierten los conductos de agua que pueden abrir cuando lo necesiten y cerrarlos después, (…) disponen de un lugar donde hay una escudilla de forma rectangular de unos treinta palmos de largo y cinco de anchura, sobre la que han puesto unos pilares de madera que tienen en sus extremos pedazos de hierro como si fuesen navajas que se mueven con agua y que golpean en esta vasija. Ponen los jirones desgarrados en la vasija y empiezan los movimientos con agua de los palos de madera que golpean los jirones en la vasija hasta que se vuelvan como una masa, y la cambian a otro lugar para trabajarla otra vez hasta alcanzar el resultado que buscaban. Disponen de otro estanque que rellenan de agua y en él ponen el lino

> trabajado y lo remueven con palos; entonces viene el maestro con un molde de alambre fino, lo sumerge en el agua y lo saca con algo de esta agua blanca que se ha colocado en él, lo coge de él otro maestro que pone el molde sobre una pequeña estera de esparto del mismo tamaño que el molde de papel, entonces se coloca en ella lo que estaba en el molde, lo que es el papel, pone otra estera igual sobre la primera y pone otro molde y así hasta que se acumule una resma de una altura media que ponen debajo de una prensa y la giran hasta que salga toda el agua que quedaba en el papel". (Al-Miknāsī, 1965, pp. 131-132). (Traducción propia).

En la traducción, hemos mantenido el estilo arcaico del texto original, respetando la repetición de ideas y la estructura algo redundante. Esto es evidente en frases como "mujeres ancianas que separan lo bueno del mediano y del malo" o "golpean en esta vasija... hasta que se vuelvan como una masa". Este tipo de descripción detallada refleja la forma en que Ibn ᶜUthmān, acostumbrado a un contexto cultural diferente, trata de describir con precisión algo que no le resulta familiar.

La redundancia, además de que es un rasgo estilístico, constituye también una herramienta que el autor utiliza para asegurar que el lector de su época, posiblemente poco familiarizado con la tecnología industrial, pueda comprender las descripciones de procesos complejos. Hemos respetado esta repetición en la traducción para preservar el carácter del texto original.

Uno de los principales desafíos fue traducir términos que Ibn ᶜUthmān adaptaba de su propio contexto cultural. Por ejemplo, en el original árabe, se refiere a la fábrica como "*dār*" (دار), que hemos traducido como "casa" en español. Este término refleja su intento de encajar una instalación industrial moderna en un marco de referencia familiar para él, evocando imágenes de edificios tradicionales o casas fortificadas (como las "alcazabas"). La palabra "*dār*" es polisémica en árabe y puede tener connotaciones de lugar común o recinto de trabajo.

Del mismo modo, utiliza el término "zafariche" (صهريج) para referirse a los depósitos o estanques de agua en la fábrica de papel, un término que en su origen árabe tiene fuertes connotaciones con la tecnología hidráulica de la época islámica. En este caso, al traducir "zafariche", decidimos respetar el término original para mantener el color cultural del TO,

lo que subraya la arcaización que busca Ibn ᶜUthmān al tratar de comprender la maquinaria moderna de aquella época.

El hecho de que Ibn ᶜUthmān carezca de un vocabulario técnico adecuado lo lleva a recurrir a descripciones largas y detalladas, comparando la maquinaria que observa con elementos que conoce de su cultura de origen. Por ejemplo, compara los molinos de papel con almazaras de olivos "*mᶜāṣir aẕaytūn*" (معاصر الزيتون), instalaciones que probablemente le resultaban más familiares. Esta falta de terminología específica refleja una barrera lingüística y cultural que él resuelve mediante analogías.

Hemos mantenido estas comparaciones culturales en la traducción para reflejar fielmente el estilo y el contexto del autor. El uso de términos como "navajas" para describir las cuchillas de la maquinaria o "jirones de lino" para los materiales crudos también sigue esta estrategia de respetar la percepción del autor, que recurre a su propio léxico para describir procesos técnicos que desconoce.

Además, se hace evidente que el autor, al narrar los procesos de producción, establece un puente entre su cultura y la nueva realidad que observa, lo que resalta la importancia de la adaptación cultural en el proceso traductor. La forma en que describe el trabajo de las mujeres ancianas que separan el material y la función de las máquinas en la fábrica de papel ilustra el proceso técnico y también ofrece un vistazo a las dinámicas sociales de la época.

Finalmente, el uso de este lenguaje arcaico y estas comparaciones subraya el carácter histórico del texto. Al optar por no modernizar la terminología en la traducción, hemos conservado la esencia de la narración y el contexto cultural del siglo XVIII. Esto es crucial para el lector del TM, ya que preserva la fidelidad del contenido y al mismo tiempo la percepción histórica y cultural del autor original.

5.4. La religión en la obra

En la *riḥla* de Ibn ᶜUthmān, lo religioso e ideológico ocupa un lugar central que se refleja en las expresiones que utiliza para referirse a los musulmanes que vivieron en Al-

Ándalus, como "¡que Dios tenga misericordia de ellos!", y en las exhortaciones a seguir "la vía recta" del islam. Estas referencias religiosas se reiteran en el relato cada vez que el autor visita una mezquita, un palacio o algún vestigio de Al-Ándalus, conectando estos espacios con la herencia islámica y reforzando su sentido de identidad y devoción. Estas frases, además de honrar a quienes construyeron los monumentos islámicos que visita, resaltan la superioridad moral del pasado islámico de la península ibérica, vinculando las huellas arquitectónicas y culturales con una época que el autor percibe como más pura y virtuosa.

5.4.1. El Islam y el Cristianismo (Catolicismo)

Para comprender la percepción de las creencias cristianas y la fuerte presencia de lo religioso en la obra de Al-Miknāsī, es fundamental considerar que el *talbe*, antes de ser un diplomático, ya era un hombre profundamente religioso, perteneciente a una sociedad conservadora donde la religión juega un papel crucial. Es importante destacar que, en su formación, Sīdī Mohamed ben ᶜUthmān tuvo que pasar por las escuelas coránicas, memorizando el Libro Sagrado, para luego continuar sus estudios académicos, en los que la teología, sin duda alguna, ocupó un lugar central.

En *El elixir en la redención del cautivo*, el tema religioso tiene una presencia muy destacada y se refleja desde los primeros capítulos, a través de los juicios que el Embajador hace sobre los españoles, basados principalmente en criterios y enseñanzas religiosas. Tanto las descripciones de la torre de Sevilla (la Giralda) como las de la Mezquita de Córdoba (convertida en iglesia con sus capillas), entre otros vestigios de la época de Al-Andalus, evocan en ibn ᶜUthmān un profundo sentimiento de nostalgia religiosa, que queda plasmado a lo largo de su relato.

En la Mezquita de Córdoba, Ibn ᶜUthmān aprovechó la oportunidad para abrir un debate acalorado con uno de los frailes que lo acompañaba, cuestionando la crucifixión de Jesús. A partir de las breves líneas en las que el *talbe* relata este incidente, se deduce que el fraile se sintió profundamente ofendido y rápidamente defendió sus creencias.

فالتفت في احدى الكنائس فنظرت الصليب الصليب عليه صورة نبي الله عيسى عليه السلام في زعمهم الفاسد دمرهم الله فلم أملك نفسي أن قلت له هذا محض كذب وافتراء لم يقع بنبي الله شيء من هذه المثلة بل

منعه الله تعالى منهم ورفعه إليه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فأخذ في الجدال والتصميم على الباطل فخشيت أن أجاريه في الكلام لا يطلعني على أحوال المسجد المذكور. (المكناسي، 1965، ص. 60)

"En una de esas iglesias miré a mi alrededor y vi la cruz y sobre ella la imagen del profeta Jesús ¡que la Paz sea con él!, según su podrida creencia, ¡que Dios les destruya! Entonces no pude controlarme y dije: "Todo eso es pura mentira y calumnia; ningún profeta fue mutilado así, ya que el Altísimo le había salvado y subido a su lado: "no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así[83]". Entonces se puso a discutir conmigo, aferrándose en balde a las falsedades. Temí que, de seguir discutiendo con él, no me enseñaría otras partes de la mezquita; opté por callar y cambié el tema de nuestra discusión.". (Al-Miknāsī, 1965, p. 60). (Traducción propia)

El relato de Ibn ᶜUthmān refleja una narrativa cargada de emoción y convicción religiosa. El uso del lenguaje en árabe es directo y vehemente, especialmente en su crítica a la creencia cristiana sobre la crucifixión de Jesús. La frase "زعمهم الفاسد" (su podrida creencia) es una muestra clara de su postura ideológica, caracterizada por una visión despectiva hacia el dogma cristiano. El vocabulario empleado, con expresiones como "دمرهم الله" (¡que Dios les destruya!), refuerza su postura intransigente y refleja una profunda discrepancia teológica.

La narrativa de Ibn ᶜUthmān se enmarca dentro de una mentalidad islámica tradicional, basada en la creencia de que Jesús no fue crucificado, sino elevado por Dios. La referencia al verso coránico "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم" [No le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así] es central en su argumentación, dándole un fundamento religioso a su rechazo del relato cristiano. Esta parte de la narrativa combina convicción religiosa con un tono polémico, lo que genera tensión en el relato y resalta su defensa del islam frente al cristianismo.

La traducción al español intenta mantener la fidelidad del tono y el contenido del original, pero presenta ciertos desafíos propios de los EDT. Uno de los principales elementos a analizar es cómo la ideología del texto árabe original se refleja en la

[83] Aleya 175, azora de LAS MUJERES, trad. J.C

traducción al español.

De este modo, en la traducción mantenemos expresiones contundentes como "su podrida creencia", lo que nos permite transmitir el fuerte desprecio que el autor muestra hacia la doctrina cristiana. No obstante, observamos que, aunque la referencia coránica presente en el texto original también se conserva en la traducción, asegurando así el marco religioso islámico, algunas de las exclamaciones pierden su espontaneidad. Un ejemplo de ello es el cambio de "فلم أملك نفسي", que se puede traducir literalmente por “entonces no poseí a mi alma” o “no me controlé a mi mismo”, a "no pude controlarme" que, si bien transmite la misma idea, no logra capturar el mismo nivel de carga emocional que posee en árabe. En términos generales, la traducción respeta la estructura del texto original, pero al adoptar un estilo más sobrio y menos coloquial, notamos que parte de la fluidez apasionada del texto árabe se diluye.

El análisis del texto y su traducción revela cómo la narrativa de Ibn ᶜUthmān refleja una fuerte carga ideológica y religiosa, que se manifiesta a través de un lenguaje beligerante y directo. La traducción al español busca mantener la esencia del texto, pero inevitablemente suaviza algunos de los elementos más polémicos, lo que puede responder a diferencias culturales entre el lector árabe y el español.

Por otro lado, el texto muestra cómo lo religioso y lo político se entrelazan en la percepción de Ibn ᶜUthmān sobre la sociedad cristiana, siendo la religión no solo una convicción personal, sino también un instrumento de identidad y diferencia cultural.

La obra traducida refleja la tensión entre las dos visiones religiosas, destacando las ideologías en conflicto. Además, el hecho de que el Embajador decida no continuar el debate para no arriesgarse a perder el acceso a la mezquita, sugiere una estrategia diplomática subyacente que equilibra la firmeza de su fe con la prudencia de su misión política.

Más adelante, el Embajador marroquí aprovecharía otra oportunidad para reabrir el mismo debate, esta vez con el intérprete de la corte, Casiri, un sirio cristiano. Es evidente que las discusiones que solía iniciar ibn ᶜUthmān con frailes y monjes distan mucho de

los principios del diálogo interreligioso que conocemos hoy en día.

> وقد كان يختلف إلينا مدة مقامنا بمدريد الفرائلي ترجمان الطاغية ويحسن الكلام بالعربية على لغات المشارقة وقد جرى الكلام بيني وبينه ذات يوم في شأن المسيح عليه السلام فقلت له ما تقول فيه فقال إنه ابن الله فقلت ما مرادكم بالابن فقال قبحه الله ذات الله ثلاثة أقانيم الاب والابن ورةح القدس فحل ابن الله في بطن مريم وتكونت ذات عيسى فهو من جهة الذات انسان ومن الحيثية الأخرى إله فقلت له: الله تعالى لا يشتمل عليه مكان وهو تعالى بذاته .(المكناسي، 1965، ص.115)

> "Durante nuestra estancia en Madrid nos solía visitar el fraile, intérprete del tirano. Habla un árabe fluido según el dialecto de los orientales. Algún día hemos discutido sobre el asunto de Cristo, ¡que la paz sea con él!, Le dije: ¿Qué dices de él? y me dijo: Es el hijo de Dios. Le pregunté entonces: ¿Qué querrías decir con hijo?, me contestó, ¡que Dios le decepcione!, diciendo: "La esencia divina es tres hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, entonces el hijo de Dios se encarnó (Inmaculada Concepción) en el vientre de María y se encarnó en la persona de Jesús, pues del lado del cuerpo es un ser humano y de el de la consustancialidad es un Dios. Le dije: El altísimo Dios no se encoge en ningún lugar supremo con su esencia". (Al-Miknāsī, 1965, p. 115). (Traducción propia)

Aquí observamos que el original árabe utiliza una estructura muy dialogada, que sigue el ritmo de las preguntas y respuestas entre Ibn ᶜUthmān y el fraile. Esta narrativa dinámica revela una confrontación religiosa, marcada por una crítica contundente hacia el cristianismo. Las expresiones son contundentes, y el lenguaje es abiertamente despreciativo, con interjecciones y frases que denotan un fuerte rechazo, como "قبحه الله" (¡que Dios le decepcione!). Este tipo de construcción se basa en una sólida fundamentación teológica que defiende el monoteísmo islámico y refuta la doctrina de la Trinidad.

En la traducción al español, se ha mantenido la estructura dialógica, lo que permite conservar la fluidez y la tensión del debate religioso. Sin embargo, algunos matices lingüísticos y emocionales del original se suavizan en español. La expresión árabe " قبحه الله" (¡que Dios le decepcione!) se traduce de forma literal, preservando la carga negativa y el desprecio hacia el fraile y sus creencias. Esta elección es significativa ya que refleja claramente la postura teológica de Ibn ᶜUthmān.

Con respecto al lenguaje teológico, se emplean términos específicos, como “esencia divina” para traducir “ذات الله” y “tres hipóstasis” para “ثلاثة أقانيم”. Estas elecciones léxicas son coherentes con el marco doctrinal del cristianismo trinitario que el texto original cuestiona. Sin embargo, en el caso de "تكونت ذات عيسى" que literalmente significa “se formó la esencia de Jesús”, hemos elegido una formulación más natural en español traducida como “se encarnó en la persona de Jesús”.

En términos generales, el pasaje en español respeta el contenido del original, pero algunas frases pierden su fuerza retórica y expresiva. Por ejemplo, “El altísimo Dios no se encoge en ningún lugar supremo con su esencia” resulta algo confusa en comparación con el árabe, que es más directo y categórico en su afirmación teológica.

La traducción refleja claramente la postura crítica de Ibn ᶜUthmān hacia las creencias cristianas, especialmente con respecto a la Trinidad. Aunque el texto mantiene un tono crítico, algunas exclamaciones y expresiones pierden parte de su intensidad al ser traducidas. El lenguaje teológico complejo en ambos textos subraya la importancia de esta discusión para el autor, reafirmando la idea de la superioridad del monoteísmo islámico sobre la doctrina cristiana.

A pesar de que la traducción respeta la estructura dialógica y el contenido teológico del texto árabe, ciertos matices emotivos y retóricos se ven algo atenuados. El uso de términos teológicos específicos asegura el rigor doctrinal. La ideología en el texto se manifiesta a través de un fuerte rechazo hacia el cristianismo, una perspectiva que se transmite con claridad, pero que en el original árabe tiene un impacto más potente debido al lenguaje directo y a las interjecciones religiosas que utiliza Ibn ᶜUthmān.

Durante su estancia en Madrid, el embajador no pasaba por alto ningún detalle y se detuvo en explicarnos el proceso de elección del Papa:

وكيفية تولية البابا أنه يجتمع عدد معلوم من الرهبان من أكابر ضلالهم يلف كل منهم بالكردينال ومرتبة الكردينال لا مرتبة فوقها إلا البابا فإذا مات البابا وكبكب في الجحيم وتجرع الحميم اجتمع الرهبان المذكورون الذين عليهم لفب الكردينال في موضع ويدخل كل بيته يزعم أنه يتعبد بحيث لا يكلم أحد منهم

الآخرين ويقيمون على ذلك أياما قيل نحو الأربعة أشهر فإذا انقضت المدة يفكر كل واحد منهم في نفسه أي رجل من الرهبان المذكورين يرتضيه أن يكون بابا لما يتخيل فيه من جينه وأمانته فيكتب اسمه في قرطاس ويجعله في صندوق مغلق لا يطلع عليه أحد. وكل واحد من الرهبان المذكورين يكتب في قرطاس من يغلب على ظنه أنه يليق لتلك المرتبة فإذا فرغوا من الكتابة اجتمعوا وجعلوا ديوانا وفتحو الصندوق وقرؤا البطاقات فأي اسم من الاسماء وجوده أكثر تعددا من الآخري اتفقوا عليه وولوه تلك المرتبة. (المكناسي، 1965، ص. 110)

"La forma de nombrar a este Papa es del modo siguiente: se reúne un número determinado de sacerdotes, de los grandes desviadores, cada uno se apoda cardenal (al-kardināl), y no hay otro rango más alto que este salvo el Papa. Así, cuando muere el Papa y ¡haya sido precipitado al infierno!, se reúnen estos sacerdotes que tienen el rango de cardenal en un lugar y cada uno entra en una habitación en donde alegan que meditan, de modo que ninguno de ellos habla con los demás. Permanecen así varios días, dicen que unos cuatro meses, y cuando se acaba este período, cada uno de ellos piensa para sí mismo quién de esos sacerdotes le parece más apto para ser Papa por lo que puede imaginar en él de la piedad y dignidad. Entonces escribe su nombre en un pedazo de papel (*qirṭās*) y lo pone en una caja cerrada sin que nadie pueda ver lo escrito. Así cada uno de estos sacerdotes escribe en un folio el nombre de quien le parezca digno de esta posición y, cuando acaban esto, se reúnen, forman un consejo, abren la caja y leen las cartas. El nombre que haya conseguido más votos que los demás, se ponen de acuerdo y lo nombran para este puesto." (Al-Miknāsī, 1965, p. 110). (Traducción propia)

La traducción del pasaje refleja un estilo redundante característico del original árabe, que se manifiesta en la repetición de ideas y en la elaborada descripción del proceso de elección del Papa. Este enfoque se traduce en un discurso que, aunque extenso, busca transmitir una profunda crítica hacia las prácticas religiosas del cristianismo.

En el texto árabe, la repetición de frases y conceptos como "cada uno se apoda cardenal" y "no hay otro rango más alto que este salvo el Papa" contribuye a una construcción narrativa que enfatiza la jerarquía de la iglesia católica. Este recurso estilístico, que puede parecer excesivo en español, en el contexto árabe añade un ritmo que permite al lector absorber la información con mayor profundidad. Al traducir, hemos

mantenido estas estructuras redundantes para reflejar la intención del autor y para preservar la cadencia y el tono crítico del original.

Por ejemplo, la expresión "se reúne un número determinado de sacerdotes, de los grandes desviadores" se mantiene en la traducción, ya que enfatiza la naturaleza despectiva hacia los participantes en el cónclave. De manera similar, el uso de "cada uno entra en una habitación en donde alegan que meditan" resalta la hipocresía del proceso, aludiendo a la falta de genuinidad en su propósito.

No obstante, también hemos tenido en cuenta la fluidez del texto en español. Aunque el estilo redundante es un rasgo del original, hemos tratado de evitar que la traducción se vuelva tediosa. En este sentido, hemos optado por simplificar algunas construcciones sin sacrificar el contenido ni la crítica. Por ejemplo, "cada uno piensa para sí mismo quién de esos sacerdotes le parece más apto para ser Papa" sintetiza la redundancia de la idea original, al mismo tiempo que se mantiene el enfoque en la subjetividad del juicio de cada sacerdote.

Asimismo, la traducción se esfuerza en reflejar el estilo redundante del texto árabe, reconociendo su importancia en la crítica social y religiosa que el autor pretende transmitir. Al hacerlo buscamos, además de preservar la esencia del original, hacer que el texto sea accesible y resonante para el lector en español, equilibrando así el respeto por el estilo árabe con la necesidad de claridad y coherencia en el idioma meta.

Posteriormente, Ibn ᶜUthmān describe las procesiones de la Semana Santa y explica detalladamente en qué consiste el ayuno de los cristianos durante este periodo, que se diferencia claramente del ayuno de los musulmanes en el mes de ramadán:

ولنرجع إلى تمام الكلام عن صومهم الفاسد فإنه كما تقدم امساك عن أكل اللحم لا غير إلا من كان مرضيا أو ذا جاه فيأخذ الإذن من البابا أو خليفته. (المكناسي، 1965، ص.111)

Volvamos a hablar del podrido ayuno de ellos. Como ya hemos dicho es solo abstenerse de comer la carne, salvo quien es afortunado o con influencia, pues entonces consigue la autorización del Papa o la de su representante después de inventar alguna excusa. (Al-Miknāsī, 1965, p.111)

En la traducción del pasaje, se ha logrado mantener el tono crítico que caracteriza la obra de Ibn ᶜUthmān. La frase "podrido ayuno" (صومهم الفاسد) se traduce de manera literal, conservando así la carga despectiva que el autor emplea para describir la práctica cristiana del ayuno. Esta elección léxica refleja el desprecio de Ibn ᶜUthmān hacia las creencias cristianas y su intención de subrayar lo que considera la debilidad de esta práctica en comparación con el ayuno musulmán.

La oración que dice "solo abstenerse de comer la carne" revela una crítica a la superficialidad del ayuno cristiano. La adición de "salvo quien es afortunado o con influencia" introduce un matiz que enfatiza la idea de que la práctica está condicionada por la posición social, lo que el autor considera una hipocresía en la observancia religiosa. La traducción respeta esta estructura, lo que permite que el lector hispanohablante aprecie la ironía implícita en el texto original.

Asimismo, la frase "pues entonces consigue la autorización del Papa o la de su representante" mantiene el carácter crítico del original, sugiriendo que la práctica religiosa está sujeta a la intervención de autoridades eclesiásticas, lo que Ibn ᶜUthmān considera un signo de debilidad.

En general, en nuestra traducción intentamos preservar el sentido y el tono del original árabe, aunque algunas de las sutilezas emocionales del texto pueden perderse en la transformación a otro idioma. Sin embargo, se mantiene la esencia de la crítica religiosa que caracteriza la narrativa de Ibn ᶜUthmān, enfatizando su postura ideológica en torno a las diferencias entre el cristianismo y el islam.

Grosso modo, Ibn ᶜUthmān demuestra una notable destreza en el uso de la terminología religiosa al abordar temas como los diálogos con los frailes y el proceso de elección del Papa. A través de sus confrontaciones con representantes del cristianismo, evidencia un dominio del lenguaje teológico que le permite articular su crítica de manera contundente. En contraste con su descripción anterior de aspectos tecnológicos e industriales, donde revela un desconocimiento significativo de la terminología adecuada para reflejar y describir la maquinaria y su funcionamiento, su habilidad para discutir cuestiones de fe y doctrina muestra su profunda comprensión del ámbito religioso. Esta

capacidad, que es reflejo de su formación teológica y religiosa, no solo refuerza su postura crítica hacia las creencias cristianas, sino que también destaca su competencia en el lenguaje religioso, que utiliza con efectividad para transmitir sus argumentos y rechazar las prácticas que considera erróneas.

5.4.2. La Inquisición en la obra

La visita de ibn ᶜUthmān a España se desarrolló entre 1779 y 1780, un período que precede a la primera abolición de la Inquisición por Napoleón Bonaparte en 1808 y su abolición definitiva en 1834. Durante esa época, el Santo Oficio seguía en pleno funcionamiento, persiguiendo principalmente a los judíos y otros grupos considerados heréticos. En su estancia en Córdoba, Ibn ᶜUthmān menciona el tema de la Inquisición, detallando el funcionamiento del sistema y las razones que llevaron a su creación. En su diario, el autor relata que, en 1780, se mantenía un caso abierto de Inquisición contra un notable sevillano sospechoso de practicar preceptos judíos. Este individuo había sido encarcelado en Murcia desde hacía al menos cuatro años.

Lo que resulta particularmente interesante en las descripciones de al-Miknāsī es su intento de buscar justificaciones para el sistema inquisitorial. A pesar de la crueldad asociada a la Inquisición, el Embajador parece abordar el tema con una perspectiva comprensiva hacia su origen y objetivos, lo que refleja tanto su capacidad para analizar las instituciones europeas de la época como su disposición para entender las prácticas políticas y religiosas del contexto español.

Debemos recordar que la obra de *Al-iksīr* se circunscribe a la España de finales del siglo XVIII, cuando la inquisición pervivía aun en España, antes de que fuese prohibida como se ha indicado anteriormente. Para el Embajador marroquí, el ciudadano español es un "infiel" cuya confesión es el cristianismo.

> وهذه القصبة (قصبة غرناطة) هي اليوم معدة لإحراق اليهود وفيها نصارى ساكنون بقصد إحراق من يطلع عليه في بلادهم من اليهود، يعني إذا كان نصرانيا على دين النصرانية ثم إنه رجع إلى دين اليهود في باطنه واطلع عليه فإنه يحبس ويحصن عليه جميع ما يملك حتى يبحثون في أمره البحث التام، فإنهم يراودونه على أن يرجع على دين النصرانية ويتوب، فإن رجع فإنهم يجعلون له علامة على كتفيه يتميز بها حتى يعلم أهل البلد كلهم أنه كان يهوديا في الباطن وتاب ورجع إلى دين النصرانية وإن صمم على

دين اليهودية ولم يرد الرجوع إلى دين النصارى فإنهم يحرقونه. (المكناسي، 1965، ص.63)

> “y dicha alcazaba es hoy en día un lugar destinado a quemar a los judíos, y en ella viven cristianos que se dedican a eso. Si tienen conocimiento de que hay algún judío en su tierra, es decir, si se enteran de que un cristiano se ha convertido al judaísmo, aunque lo disimule, le encarcelan y confiscan todos sus bienes e investigan su caso completamente (*al-baḥt at-tāmm*). Si llegan a confirmarlo, entonces intentan persuadirle de volver al cristianismo y arrepentirse y, si lo hace, le ponen una señal en su espalda para que toda la gente sepa que disimulaba el judaísmo antes de regresar al cristianismo; pero si se aferra al judaísmo, le queman”. (Al-Miknāsī, 1965, p. 63). (Traducción propia)

En este fragmento, hemos abordado la traducción del árabe al español, prestando especial atención a los aspectos lingüísticos y culturales que resultan fundamentales para una correcta interpretación del texto original. En primer lugar, nos encontramos con un estilo narrativo en árabe caracterizado por la repetición de ideas, algo común en la retórica de la época. En nuestra traducción, hemos mantenido esta estructura para reflejar el tono explicativo que el texto árabe original emplea, utilizando frases como "si lo disimule", "confiscan todos sus bienes", y "si se aferra al judaísmo", que mantienen la misma carga narrativa.

En cuanto a la terminología, nos enfrentamos al reto de traducir conceptos como "البحث التام", que se refiere a una “investigación exhaustiva”. Optamos por "investigan su caso completamente", una expresión que transmite fielmente el sentido del término, aunque consideramos la posibilidad de que una opción más legalista, como "investigación a fondo", hubiera reflejado mejor el contexto judicial de la época.

Hemos tenido que adaptarnos también a la dificultad que presenta la traducción de términos específicos de un contexto cultural y judicial tan particular como el de la Inquisición. Por ejemplo, en "صمم على دين اليهودية", que literalmente puede ser traducido por “opta por el judaísmo” o “insiste en el judaísmo”, optamos por traducirlo como "si se aferra al judaísmo", una opción que conserva la esencia del original, aunque hemos barajado la posibilidad de expresarlo de forma más intensa, como "si persiste obstinadamente en su fe judía", para subrayar la resistencia activa que sugiere el texto

árabe.

Desde el punto de vista del tono, nuestra traducción ha buscado mantener un equilibrio entre la neutralidad descriptiva y el juicio implícito que Ibn ᶜUthmān hace sobre las prácticas inquisitoriales. En expresiones como "intentan persuadirle de volver al cristianismo y arrepentirse" y "si se aferra al judaísmo, le queman", hemos conservado el carácter crítico del texto árabe, sin alterar la fluidez del español.

Finalmente, nuestra traducción pone de manifiesto el dominio que Ibn ᶜUthmān tenía de la terminología religiosa y de los procedimientos judiciales cristianos, algo que contrasta con sus limitaciones al describir el ámbito técnico e industrial. Aquí, a diferencia de sus descripciones de maquinaria, vemos cómo maneja con soltura y precisión los términos y conceptos religiosos, reflejo de su formación teológica y de su profundo conocimiento de los sistemas judiciales cristianos de la época.

Durante su estancia, el *talbe* Ibn ᶜUthmān fue testigo de lo que podría haber sido uno de los últimos casos de persecución contra los judíos ante los Tribunales de la Inquisición, lo que ilustra la persistencia de este sistema represivo en la época.

> ولما كنا عند الطاغية في هذه السنة وجدناهم قد قبضوا احدا من الأعيان كان عاملا في اشبيلية قد لمز باليهودية وسجنوه في مرسية منذ أربع سنين ونحوها وأهل ديوان الانكستيون مشتغلون بالفحص عنه إلى أن يقفوا على حقيقة أمره. (المكناسي، 1965، ص. 65)

> "Cuando estábamos con el tirano ese año, detuvieron a una persona importante que había sido un alto funcionario (*ᶜāmil*) en Sevilla. Tachada de judaizante, le habían encarcelado desde hacía unos cuatro años en Murcia, y los funcionarios del Consejo de la Inquisición estaban investigando su caso para desvelar la verdad." (Al-Miknāsī, 1965, p. 65). (Traducción propia)

El pasaje presenta una referencia significativa a la Inquisición, que el *talbe* menciona utilizando el término "الانكستيون" (*al-inkisityūn*), un préstamo del español que revela su familiaridad con la terminología y el contexto cultural de la época. La mención de un "alto funcionario" (*ᶜāmil*) encarcelado en Murcia por ser tachado de judaizante destaca la severidad de las medidas adoptadas por la Inquisición y su impacto en la vida de los

individuos. Este testimonio adquiere mayor relevancia al considerar que el caso ocurrió en los últimos años de la Inquisición. En este período, la Inquisición se percibe como una de las estrategias más eficaces implementadas por la Iglesia y los Reyes Católicos para unificar España no solo a nivel territorial, sino también en términos religiosos e ideológicos.

Debemos señalar que, en varios pasajes del libro, Ibn ᶜUthmān se toma el tiempo para describir el culto de los cristianos, un ritual central en la fe católica, tal como lo hizo al abordar el ayuno de la Semana Santa y las iglesias que visitó. Para el *talbe*, todos los católicos son considerados "infieles" e impuros. En ciertos momentos, esta impureza se manifiesta de forma material y corporal, más que espiritual, como se evidencia en su visita a la torre de la Giralda en Sevilla. En este contexto, afirma que "los cristianos la habían ensuciado".

> وقد كنا سمعنا أن منارها يشبه منار الكتبيين من حضرة مراكش أمنها الله،(…) ، إلا أن الكفار الساكنين بالصومعة المذكورة قد أفسدوا داخلها بالبول والقذرات حتى لا يمكن للإنسان أن يطلع إليها إلا ممسكا أنفه من شدة النتن طهر الله منهم البلاد وجعلهم فيئا وغنيمة للعباد. (المكناسي، 1965، ص. 39)

> "Nos habían dicho que su alminar (de Sevilla) se parece al de la Kutubiyya de la ciudad de Marrakech ¡Que Dios la asegure!; (…) pero los infieles que residen ahí han ensuciado su interior con orina y porquería, de tal manera que ningún ser humano puede subir a dicho alminar sin taparse las narices por el fuerte hedor. ¡Que Dios purifique su tierra y haga que sean botín y caigan cautivos en las manos de los musulmanes! (Al-Miknāsī, 1965, p. 39). (Traducción propia)

Al referirse al alminar de la Giralda, que representa un lugar sagrado por su función de culto, Ibn ᶜUthmān considera el estado de suciedad y el hedor a orina como una ofensa a la pureza religiosa. Este tipo de observaciones resalta la tensión entre las distintas tradiciones religiosas y refleja un profundo sentido de pertenencia a su propia fe. A través de su narrativa, se pone de manifiesto no solo su desdén hacia las prácticas de los cristianos, sino también la importancia de la pureza y la limpieza en el contexto religioso islámico, lo que denota un fuerte valor sociocultural que valora la veneración de los espacios sagrados.

En la traducción del árabe al español, se ha optado por un enfoque que busca mantener la esencia y el tono crítico de Ibn ᶜUthmān. El uso del término "infieles" para describir a los cristianos es representativo de la perspectiva religiosa del *talbe* y refleja las tensiones interreligiosas de la época. Además, el contraste entre el alminar de la Giralda y el de la *Kutubiyya* en Marrakech no solo establece una conexión cultural, sino que también ilustra la percepción que Ibn ᶜUthmān tiene de la superioridad de la tradición islámica frente a la cristiana. Este pasaje también subraya cómo la contaminación física se convierte en una metáfora de la impureza espiritual, lo que permite comprender mejor la cosmovisión del autor. La elección de palabras en la traducción busca preservar estas implicaciones culturales y sociológicas, brindando así una visión más rica del texto original.

5.5. La pervivencia de la identidad morisca y el legado andalusí en España

Al examinar las páginas del diario del diplomático marroquí Ibn ᶜUthmān, se percibe de manera palpable la persistencia y continuidad del legado andalusí, un testimonio claro de la huella árabe-musulmana en la península ibérica. Este legado se refleja en la memoria histórica del autor y queda entretejido en cada uno de los capítulos de su obra, en la que se evidencia a través de gestos recurrentes como la inclusión de plegarias al principio de cada descripción de las ciudades y pueblos que visitaba. Estas oraciones, dirigidas a Dios con la esperanza de que algún día esos territorios regresen al dominio islámico, son un recordatorio constante del vínculo que une a Ibn ᶜUthmān y a la comunidad musulmana con su pasado en Al-Ándalus.

La pervivencia del legado andalusí se hace especialmente evidente en momentos clave del viaje de Ibn ᶜUthmān, especialmente durante sus visitas a lugares emblemáticos de la historia musulmana en España, como la Giralda de Sevilla, la Mezquita de Córdoba o Toledo. En estos momentos, el autor adopta una postura introspectiva, realizando una suerte de retrospección histórica en la que evoca el esplendor del pasado musulmán en Al-Ándalus. A través de estos relatos, Ibn ᶜUthmān además de narrar los acontecimientos históricos revive también el pasado con una profunda carga emocional, vinculando los

espacios que visita con la grandeza de la civilización musulmana que los habitó. La nostalgia y la reverencia hacia esos lugares sagrados para la memoria colectiva musulmana destacan como elementos clave en la estructura narrativa de su obra.

Uno de los aspectos más relevantes del diario de *El elixir en la redención del cautivo* es la manera en que refleja la pervivencia de la identidad morisca a través de los encuentros del diplomático marroquí con descendientes de los antiguos musulmanes en la península. En estos encuentros, Ibn ᶜUthmān se encuentra con personas que, a pesar de su conversión forzosa o asimilación cultural tras la Reconquista, conservan nombres o apellidos que delatan su ascendencia morisca, como Vargas o Pérez. Desde la perspectiva de Al-Miknāsī, estos apellidos no solo remiten a familias de linaje andalusí, sino que también presentan paralelismos con nombres comunes entre la diáspora morisca en Marruecos, lo que fortalece la conexión cultural entre ambas orillas del Mediterráneo. Cabe señalar que, en la actualidad, se ha constituido la Fundación de la Memoria de los Andalusíes que aboga por el reconocimiento de los derechos históricos de las familias marroquíes que portan apellidos de origen morisco.

Dichos encuentros, que se suceden a lo largo del viaje, sobre todo en ciudades de Andalucía como Écija o Andújar, constituyen momentos de gran relevancia, ya que ponen de manifiesto la pervivencia de una identidad cultural y religiosa que se ha mantenido latente durante siglos.

Estos encuentros no son meros eventos anecdóticos dentro del diario de Ibn ᶜUthmān, sino que más bien reflejan la resistencia de una identidad que, a pesar de los esfuerzos por borrarla, ha logrado sobrevivir y adaptarse a las circunstancias históricas. La obra de Ibn ᶜUthmān, por tanto, no solo es un testimonio diplomático, sino también una crónica de la pervivencia de una identidad colectiva que, aun habiendo sido desplazada, sigue presente en la memoria y en los apellidos de los descendientes de moriscos que habitan en la península.

Un ejemplo relevante en este contexto se puede observar en el siguiente pasaje de la obra*:*

وورد علينا نصراني من أعيان البلد فسلم علينا سلاما كثيرا وأظهر فرحا كبيرا، وقال إني سمعت أنك تبحث عن بقية آثار المسلمين وأنا من أولاد قردناش وأتى بي الشوق إلى لفائكم والشوق إلى نظركم ومعه أخته بنت صغيرة فتقضينا العجب من ذلك. (المكناسي، 1965، ص. 53)

> "Vino a visitarnos un cristiano de los notables de la ciudad y nos saludó fuertemente mostrando una gran alegría, y dijo: "Ya oí que estáis buscando restos de los musulmanes y yo desciendo de los Cárdenas (*Qardanāš*) y he venido llevado por la nostalgia que sentí, para encontraros y veros": Trajo con él a su hermana, una muchacha pequeña y eso nos dejó asombrados." (Al-Miknāsī, 1965, p. 53). (Traducción propia)

En este pasaje, Ibn ᶜUthmān describe una interacción personal con un cristiano notable de la ciudad de Écija, quien expresa un profundo sentido de nostalgia hacia sus raíces musulmanas, a pesar de su conversión o asimilación a la cultura cristiana. El estilo narrativo es directo y descriptivo, destacando detalles sobre la alegría y el respeto con que fueron recibidos, lo que sugiere un cierto grado de admiración por el legado musulmán. La sencillez en la descripción subraya el asombro del autor ante la persistencia de esta identidad oculta en la sociedad española del siglo XVIII.

El uso de expresiones como "nos saludó fuertemente mostrando una gran alegría" revela el tono respetuoso y acogedor del anfitrión cristiano. La mención de su hermana como "una muchacha pequeña" genera una atmósfera de sorpresa, humanizando el encuentro y acentuando el choque de identidades culturales.

Nuestra traducción mantiene un nivel de fidelidad bastante alto con respecto al texto original. La estructura sencilla y directa del texto árabe se ha conservado, así como la elección léxica que transmite las emociones descritas. Uno de los desafíos de traducción aquí radica en la transcripción de los nombres propios (Qardanāš, Cárdenas), donde se ha optado por mantener la forma árabe con su transliteración al español para respetar la identidad cultural del original.

Este pasaje refleja claramente el tema de la identidad cultural y religiosa. El cristiano desciende de una familia de origen musulmán y, aunque es plenamente consciente de sus raíces, vive ahora en un contexto diferente. El uso del término "nostalgia" señala un

vínculo emocional con ese pasado perdido, lo que subraya la persistencia de la identidad musulmana en la memoria colectiva de las personas, incluso siglos después de la Reconquista. Este encuentro nos muestra cómo la huella musulmana pervive no solo en los vestigios materiales, sino también en la memoria y la identidad de los descendientes de moriscos.

Otro ejemplo significativo en este contexto se encuentra en el siguiente pasaje que complementa la narración del pasaje anterior*:*

> ولما جاءوا يستعملون الموسيقى جاءت ضامة من الأكابر وقالت إلى الترجمان اسئل فلانا هل يعرف الرجل الذي ورد عليه بالدينار المكتوب بخط المسلمين بمدينة أسيخة فأخبرني فقلت نعم فقالت أنا أخته ونحن من أولاد قردناش وأمي بنت برقاش وأظهرت من التودد والمحبة شيئا كثيرا وأتى رجل آخر وهو من أعيان البلد الذين تلقونا لما سمعني أتكلم معها فقال وأنا أيضا من أبناء بريس وأمي بنت برقاش فقلت لهم ان اخوانكم في بلادنا لهم وجاهة وهم عندنا من الأعيان فهلا لحقتم بهم فقال ما وجدنا إلى ذلك سبيلا، وقد ذكر لنا كثيرا من قبائل أهل الأندلس الذين نعرفهم في بلادنا مثل تطوان والرباط .(المكناسي، 1965، ص.70)

> "Cuando estaban tocando, se acercó una de las damas notables y le dijo al intérprete: "Pregúntale (a fulano), si conoce al hombre que le trajo los dinares, donde está la escritura de los musulmanes en la ciudad de Écija". Me informó y contesté: "Sí"; entonces dijo: "Yo soy su hermana, somos hijos (de la familia) de Cárdenas (*qardanāš*) y mi madre es hija (de la familia) de Vargas (*bargāš*)[84] y mostró una gran simpatía y amabilidad. Se acercó también otro hombre, uno de los notables de esta ciudad que nos habían recibido, y tras habernos escuchado me dijo: "Yo también soy hijo (de la familia) de *Barīs*[85] (y mi madre es hija de Vargas". Les dije entonces: "Vuestros hermanos (familiares) en nuestro país tienen gran privilegio y son gente distinguida y notable ¡venid a vivir con ellos!", pero me dijeron que no podían hacerlo. Me citaron muchas familias de Al-Ándalus que conocemos en nuestro país, por ejemplo, en Tetuán y Rabat." (Al-Miknāsī, 1965, p. 70). (Traducción propia)

[84] Es una familia prestigiosa de origen morisco muy conocida en Rabat.

[85] Se refiere tal vez a la familia Álvarez, cuya rama morisca en Marruecos es conocida como Lubarīs.

El estilo narrativo de este pasaje continúa siendo directo y descriptivo, pero aquí se añade un elemento de diálogo más dinámico que da vida a la interacción entre Ibn ᶜUthmān y los descendientes de moriscos. La conversación gira en torno a los vínculos familiares y culturales entre los que permanecieron en España y los que emigraron a Marruecos, creando una sensación de continuidad histórica y cultural.

El tono respetuoso y el lenguaje formal reflejan la importancia del linaje y las conexiones familiares. La mención de la familia Vargas (*bargāš*) y Cárdenas (*qardanāš*) aporta un sentido de nobleza y estatus social, lo que refuerza la persistencia de una identidad morisca oculta pero latente entre las élites españolas.

Nuestra traducción se ha mantenido fiel al texto original, respetando tanto las estructuras sintácticas como las referencias culturales. No obstante, un reto significativo en esta traducción ha sido la recuperación de los apellidos moriscos que, originalmente eran españoles, pero fueron adaptados al árabe tras la expulsión de los moriscos de España. Durante siglos, estos apellidos se mantuvieron en Marruecos en su forma arabizada. Al viajar a España, Ibn ᶜUthman se percató de que esos mismos apellidos seguían existiendo en su forma original. En este sentido, la traducción implica al mismo tiempo una adaptación de los nombres al español y una restitución de los apellidos a su forma original, respetando la conexión histórica y cultural. Este proceso refleja la continuidad de la identidad morisca, evidenciada por la permanencia de esos nombres en ambas orillas del estrecho. Además, las expresiones coloquiales del texto original, como "mostrar simpatía y amabilidad", se han traducido al español manteniendo su tono respetuoso, preservando así la esencia del intercambio cultural y social que el texto refleja.

Este pasaje profundiza en el conflicto identitario de los descendientes de moriscos, quienes, aunque han sido asimilados por la sociedad cristiana, mantienen un fuerte sentido de pertenencia a su linaje musulmán. Las referencias a sus "hermanos" en Marruecos, que gozan de un estatus elevado, sugieren un deseo frustrado de reconectar con esa parte de su identidad, pero se ven impedidos por circunstancias que escapan a su control. Esta interacción refuerza la noción de que, a pesar de los siglos de separación, la identidad morisca seguía viva en la conciencia de estos individuos.

Ambos pasajes subrayan la compleja situación identitaria de los moriscos y sus descendientes en la España del siglo XVIII. La pervivencia de los nombres familiares, como los Cárdenas y los Vargas, junto con la nostalgia y el reconocimiento de las raíces musulmanas, pone de manifiesto un profundo conflicto interno entre la identidad cultural, religiosa y social de estos individuos. A través de las narraciones de Ibn ᶜUthmān, podemos observar cómo los descendientes de moriscos buscaban un equilibrio entre su vida cotidiana en una sociedad predominantemente cristiana y su deseo de mantener viva una conexión con su herencia musulmana, aunque con limitaciones insalvables.

El análisis de estos pasajes revela que la cuestión de la identidad morisca no se limitaba a una cuestión histórica o política, sino que también tenía profundas implicaciones personales y sociales para los individuos que portaban esta herencia.

5.6. El sistema político español reflejado en *Al-iksīr*

La visita de Ibn ᶜUthmān a España se llevó a cabo a finales del siglo XVIII, entre los años 1779 y 1780. Durante casi un año, el Embajador tuvo la oportunidad de familiarizarse con numerosos aspectos de la vida y la historia de la monarquía española. Esto fue posible tanto por la asistencia de su trujimán, quien actuaba como su intérprete, como por las múltiples conversaciones que mantuvo con los españoles que lo recibieron y acompañaron a lo largo de su estancia. A través de estas interacciones, Ibn ᶜUthmān logró obtener una visión profunda sobre la estructura política, social y cultural del país, reflejando en su obra un testimonio detallado de la realidad española de la época

5.6.1. La vida política en España a través de la obra

Ibn ʿUthmān, en su rol de Embajador marroquí durante su visita a España a finales del siglo XVIII, se esfuerza por ofrecer una descripción detallada del sistema político y dinástico de la monarquía española de la época. A través de un estilo que equilibra la objetividad con las explicaciones aclaratorias, intenta proporcionar a sus lectores árabes y marroquíes un entendimiento claro de la estructura política de España, destacando el origen francés de Carlos III y la dinastía borbónica. En el siguiente fragmento, Ibn ᶜUthmān actúa como un mediador cultural e histórico, abordando la relación entre España

y Francia, así como la herencia política que subyace en el reinado de Carlos III.

> ولنرجع إلى ذكر التعريف بهذا الطاغية فإنه من جنس الفرنصيص وليس من نسل ملوك اسبانيا الأولين الذين كانو يتحاربون مع المسلمين رحمهم الله لما كانوا بالأندلس واسمه كارلوس طرسير ومعناه الثالث من اسم كارلوس الذين ملكوا اسبانيا وأما من جهة نسبه فهو الأول من فلب كنط وهو أول ملك من الفرانصيص نلك اسبانية بن دلفين ابن لويز الرابع عشر من ملوك الفرنصيص. (المكناسي، 1965، ص. 89)

> "Volvemos a hablar de este tirano, es del linaje de los franceses, no desciende de la estirpe de los primeros reyes de España que habían luchado contra los musulmanes ¡que Dios tenga misericordia de ellos!, cuando estos habían estado en Al-Ándalus. Se llama Carlos III (tersér), es decir, el tercero que gobierna España y lleva el nombre de Carlos. Su ascendiente es Felipe V (kintu), que fue el primer rey de Francia que gobernó España, hijo de hijo de Luis (Luíz), uno de los reyes franceses." (Al-Miknāsī, 1965, p.89). (Traducción propia)

En este fragmento, el estilo de Ibn ᶜUthmān se caracteriza por una narración descriptiva y explicativa, con un enfoque objetivo destinado a clarificar el contexto político para su audiencia marroquí. En lugar de emitir juicios de valor sobre el rey Carlos III, Ibn ᶜUthmān se concentra en explicar su ascendencia y cómo su linaje se relaciona con la casa real francesa. El término "tirano", que podría malinterpretarse en un sentido crítico, no parece estar utilizado aquí con una connotación negativa absoluta, sino que refleja más bien una terminología común en la literatura árabe para referirse a gobernantes no musulmanes. En este contexto, Ibn ᶜUthmān no pretende deslegitimar a Carlos III, sino explicar su origen y destacar la novedad de que el trono español esté ocupado por un monarca de origen extranjero.

Es importante resaltar que cuando Ibn ᶜUthmān menciona a los antiguos reyes españoles que combatieron a los musulmanes, no invoca la misericordia de Dios para ellos, sino para los propios musulmanes que habitaban Al-Ándalus. Esta invocación refleja su añoranza por el pasado islámico de España y no constituye una muestra de admiración hacia los reyes cristianos. Su tono es más bien neutral respecto a estos reyes, limitándose a mencionarlos como una referencia histórica dentro de su relato.

En nuestra traducción, hemos intentado preservar la claridad expositiva de Ibn ᶜUthmān, manteniendo su enfoque explicativo y su esfuerzo por proporcionar una visión comprensible del sistema político español. Hemos optado por conservar términos que, aunque podrían tener connotaciones diferentes en el contexto moderno, en este caso deben entenderse desde el punto de vista del autor y su época. La palabra "tirano", por ejemplo, no se ha suavizado ni reemplazado, ya que no parece tener la carga peyorativa que hoy le atribuimos, sino que se emplea de manera más genérica para referirse a un gobernante.

Asimismo, hemos respetado la estructura acumulativa de información sobre la genealogía de Carlos III, siguiendo el estilo del autor de presentar detalles históricos que ilustran el origen extranjero del monarca. Este enfoque, muy característico de la prosa árabe de la época, utiliza oraciones extensas y explicativas para construir un relato detallado. Nuestra traducción se esfuerza por reflejar esta estructura para que el lector moderno pueda acceder a la misma riqueza de información que proporciona el texto original.

Por otro lado, la restitución de los nombres propios en su forma española ha sido una elección consciente, ya que facilita la comprensión del contexto histórico para el lector hispanohablante sin perder de vista la intención original de Ibn ᶜUthmān de ofrecer una explicación clara de los personajes y eventos.

Este fragmento de *Elixir en la redención del cautivo* tiene un gran valor como testimonio histórico, ya que ofrece una visión contemporánea sobre la llegada de los Borbones al trono español y la influencia francesa en la política de la época y cómo ha sido percibida, presentada y explicada por *el talbe*. Ibn ᶜUthmān señala con claridad que Carlos III es descendiente de Felipe V, el primer rey borbónico en España, y de Luis XIV, rey de Francia, subrayando el papel de esta dinastía extranjera en el contexto español.

A través de esta descripción, Al-Miknāsī busca destacar la influencia externa en la configuración del sistema político español. Para el autor, esta conexión entre Francia y España es significativa, ya que marca una ruptura con la línea dinástica de los antiguos reyes que combatieron a los musulmanes en Al-Ándalus. Al mencionar este hecho, Ibn ᶜUthmān proporciona un contexto que ayuda a su audiencia a comprender las complejidades del sistema político español de su época. La figura de Carlos III es

presentada como un ejemplo de la continua intervención de potencias extranjeras en los asuntos internos de España, una realidad que, desde su perspectiva, refleja una transformación significativa en la historia española.

En su obra, al-Miknasī dedica varias páginas a esclarecer los antecedentes históricos y la línea sucesoria de la dinastía borbónica en España. Expone el origen francés de los Borbones y la compleja dinámica de sucesión al trono español, detallando incluso los rumores que en su tiempo circulaban acerca de la familia real, como queda reflejado en el siguiente fragmento:

> ولما مات كارلوس سكوند لم يترك عقبا يرث ملكه وكان لأخته التي عند الفرانصيص ولد يسمى دلفين ولاخته التي عند لنبرطور ولد يسمى كارلوس فنهض كالوس ابن لنبرطور الى طلب ملك خاله أخي أمه وأما دلفين ولد أخته التي عند الفرانصيص فقد تعين عليه ملك فرانصية بعد موت أبيه فلا يمكن أن يتركه ويأتي اصبانية، وكان له ولد يسمى فلب كنط فورد على اصبانية ليرث ملك خال أبيه فوقعت بينه وبين كارلوس ولد لنبرطور ولد خالة أبيه محاربة كبيرة طالت بينهما نحو ثمان عشرة سنة حتى مات الانبرطور وتعين ملك لملنية على كارلوس المذكور فورث ملك لامانية، وخلصت مملكة اصبانية لفلب كنط. (المكناسي، 1965، ص. 93-94)

> "Cuando murió Carlos II, no dejó ningún heredero que pudiera sucederle en el trono. Su hermana, casada con un noble francés, tenía un hijo llamado el Delfín, mientras que la otra hermana, casada con el emperador de Alemania, tenía un hijo llamado Carlos. Este último, hijo del emperador, reclamó el trono de su tío materno. Por otro lado, el Delfín, hijo de la hermana casada en Francia, debía suceder en el trono francés tras la muerte de su padre, por lo que no podía abandonar su reino para venir a España. Sin embargo, su hijo, Felipe V, llegó a España con la intención de heredar el trono de su tío materno. Esto provocó un gran conflicto con Carlos, primo de su padre, que se extendió durante casi dieciocho años. Finalmente, tras la muerte del emperador, Carlos se vio obligado a asumir el trono de Alemania, lo que dejó a Felipe V como el único heredero del trono español." (Al-Miknāsī, 1965, pp. 93-94). (Traducción propia)

El estilo de Al-Miknasī en este pasaje refleja su interés por dotar al lector de un contexto histórico detallado, aunque también incluye elementos subjetivos que exponen

su perspectiva. Emplea un tono narrativo y descriptivo que, si bien no es completamente neutro, transmite una intención informativa. Su relato es meticuloso, con un ritmo pausado que permite al lector seguir la complejidad de las relaciones familiares y las disputas sucesorias sin perder el hilo. Al mismo tiempo, el uso de términos como "conflicto" y "heredar" evidencia una visión crítica de la ambición dinástica y de los conflictos europeos, pero sin despojarse del respeto formal hacia las figuras reales.

Además, Al-Miknāsī utiliza una estructura narrativa que facilita el encadenamiento de ideas, permitiendo que las relaciones entre los personajes se desarrollen de manera clara. Al incorporar los detalles de las disputas y alianzas políticas, se revela como un observador minucioso del entramado político europeo, un rasgo que añade profundidad a su rol como mediador cultural.

En nuestra traducción, hemos optado por mantener la estructura narrativa del original, respetando el ritmo pausado y detallado de Al-Miknāsī. Para conservar su tono informativo y, en ocasiones, crítico, nos hemos asegurado de que los términos empleados en español reflejen el enfoque neutral y descriptivo de su narración. Expresiones como "reclamó el trono" o "conflicto" han sido traducidas con términos equivalentes en español que mantienen el matiz original, resaltando tanto la dinámica de poder como la narrativa fluida.

Asimismo, hemos elegido una sintaxis que permita al lector seguir las complejas relaciones dinásticas sin dificultad, similar al estilo del texto árabe. Este enfoque busca preservar la claridad y la coherencia en el desarrollo de los hechos. Para ello, se han utilizado estructuras sintácticas que replican el orden de ideas del original, permitiendo una comprensión integral de los eventos históricos tal y como los presenta Al-Miknāsī.

Este fragmento proporciona al lector marroquí y árabe del siglo XVIII un acceso a la historia dinástica española desde una perspectiva externa que, a menudo, resulta desconocida para quienes no están familiarizados con el contexto europeo. Al-Miknāsī presenta la sucesión borbónica como un proceso complejo y lleno de disputas, lo que contribuye a definir su función de testigo y transmisor cultural. Además, la inclusión de los rumores y los detalles sobre los conflictos entre los candidatos al trono español añade un matiz de veracidad y profundidad, presentando al lector una imagen de la inestabilidad

política europea.

Ibn ᶜUthmān presenta el sistema de sucesión en España de manera sencilla en la *riḥla*, describiendo primero al rey Carlos III y, a continuación, a su hijo mayor, el príncipe heredero, "designado para reinar después de su padre", como se menciona en el siguiente pasaje:

> وللطاغية المذكور من الأولاد أربعة كارلوس وهو الأكبر منهم عمره نحو الثلاثين سنة وهو الذي يرث أبيه إن بقي بعده والذي يليه فرناند وهو طاغية في نابل ثم كابريد ثم طوني وابنة واحدة عجوز اسمها مارية طريسة. (المكناسي، 1965، ص94)

> "Este tirano tiene cuatro hijos varones: el mayor, Carlos, que tiene alrededor de treinta años y heredará el trono de su padre si le sobrevive; luego está Fernando, quien es el tirano de Nápoles, seguido de Gabriel y Toni. También tiene una única hija, ya vieja, llamada María Teresa." (Al-Miknāsī, 1965, p.94). (Traducción propia)

En este fragmento, Ibn ᶜUthmān utiliza un estilo directo y conciso, característico de su enfoque narrativo en *El Elixir en la redención del cautivo*, donde ofrece una presentación clara y estructurada de la familia real española. Al referirse a Carlos III como "tirano", mantiene un tono crítico, a la vez que otorga a su narración un matiz subjetivo que refleja su percepción de la figura real. Sin embargo, su lenguaje no carece de una intención descriptiva, organizando la información de manera jerárquica y cronológica para facilitar la comprensión del sistema sucesorio.

El empleo de términos como "el mayor" para Carlos y "tirano" para Fernando introduce una valoración implícita que añade profundidad al texto, dando a entender un juicio sobre el carácter de cada uno de los miembros reales. Al-Miknāsī también opta por una estructura oracional simple y directa, que refuerza su intención de explicar al lector marroquí la composición de la dinastía gobernante en términos comprensibles.

En nuestra traducción, hemos seguido una estrategia de fidelidad tanto en el contenido como en el estilo del autor, manteniendo el tono crítico y sencillo del original.

Para transmitir la cercanía y claridad con que Al-Miknāsī describe a los hijos de Carlos III, utilizamos frases simples y descriptivas en español, manteniendo el orden jerárquico y la estructura directa del árabe original. Palabras como "tirano" y "única hija vieja" se tradujeron de manera literal, respetando el lenguaje del autor, que alterna entre lo informativo y lo valorativo.

En general, este fragmento revela varios valores y perspectivas que pueden interpretarse desde el juicio de valor de Ibn ᶜUthmān, particularmente cuando se refiere a la hija del rey como "vieja". Al emplear este término, el autor tal vez describe la edad avanzada de María Teresa y, al mismo tiempo, el contexto cultural y social de la época posiblemente haciendo alusión a la relevancia —o falta de ella— que tenía su figura en la dinastía. En una cultura donde el linaje y la descendencia estaban vinculados a la sucesión y al poder político, una hija mayor, sin perspectiva de herencia, era vista con menor importancia en términos dinásticos. Así, la mención de su "vejez" enfatiza su rol periférico en la estructura sucesoria borbónica. Este juicio de valor aporta una visión implícita de cómo el *talbe*, procedente de otra cultura, percibía la relevancia de las figuras femeninas en la monarquía española.

Ibn ᶜUthmān, en su narración, también describe el poder ejecutivo de la monarquía española, encabezado por el "Gran Visir", un cargo ocupado entonces por el Conde de Floridablanca, quien gestionaba todos los asuntos del rey y del Estado, tanto marítimos como terrestres, es decir, tanto los asuntos externos como los internos. Además, menciona que, en cada ciudad, grande o mediana, un Gobernador o Virrey gobernaba en nombre del rey, extendiendo así su autoridad en los territorios del reino, según lo describe el Embajador marroquí en la siguiente afirmación:

> وفي العاشر من مقامنا تلاقينا مع الوزير الأعظم الذي عليه مدار جميع أمور الطاغية فسلم علينا وأظهر من الفرح ما أظهر، وقال ان الطاغية يريد ملاقاتكم اليوم الفلاني وسأبعث إليكم كاغيدا مرمسوما فيه كيفية ذلك. (المكناسي، 1965، ص. 85)

> "El décimo día, nos entrevistamos con el Gran Visir, quien gestiona todos los asuntos del tirano. Nos saludó y mostró una gran alegría, y nos dijo que el tirano quería vernos en un día determinado y que nos enviaría un recado en el que describiría cómo sería el encuentro." (Al-Miknāsī, 1965, p.85). (Traducción

propia)

El estilo de Ibn ᶜUthmān en este fragmento se caracteriza por su tono respetuoso y directo, que enmarca un retrato de la estructura política de España a finales del siglo XVIII. Al referirse al Conde de Floridablanca como "el Gran Visir", emplea terminología propia de la administración árabe en el siglo XVIII, adaptándola para su público marroquí. Esta adaptación facilita la comprensión de su audiencia sobre un sistema político ajeno, y además enfatiza la equivalencia funcional entre el visir en la tradición islámica y el ministro principal en España. En términos narrativos, el autor opta por una estructura clara y concisa que es coherente con su objetivo de informar y contextualizar a sus lectores.

En nuestra traducción, hemos mantenido la estructura formal y el vocabulario elegido por Ibn ᶜUthmān, conservando términos clave como "Gran Visir" en lugar de una traducción más literal que haría referencia al "ministro principal" o al "primer ministro". Esta elección ayuda a retener la perspectiva de Ibn ᶜUthmān y a reflejar su interpretación del sistema político español desde una óptica islámica. Asimismo, hemos utilizado la palabra "tirano" para designar al rey, como se hace en el texto árabe original, manteniendo así la subjetividad del autor y su actitud crítica hacia el monarca español, una posición que refleja su distancia ideológica y cultural frente a la figura del rey.

Este pasaje aporta una visión rica y contextualizada sobre la estructura política en España, permitiendo al lector marroquí o árabe comprender el sistema de gobierno en una monarquía europea desde una perspectiva familiar. La descripción de la organización jerárquica en el ámbito administrativo —con el "gran visir" como figura central y los gobernadores locales en cada ciudad— ofrece una comparación implícita con la estructura administrativa en el contexto islámico. Este enfoque ayuda a los lectores a entender las posiciones y los títulos y el poder concentrado en ciertas figuras, como el Gran Visir en el gobierno español, así como las funciones delegadas en los gobernadores. La narrativa de Ibn ᶜUthmān destaca su esfuerzo por mediar culturalmente entre dos mundos, y la traducción procura reflejar esa mediación, ayudando al lector contemporáneo a acceder a un relato histórico que integra los puntos de vista y valoraciones propias del autor.

5.6.2. La organización y jerarquía militar en la España del Siglo XVIII a través de la *riḥla*

Al comienzo de su *riḥla*, el Embajador marroquí Ibn ᶜUthmān ofrece una detallada descripción de las fortificaciones de la ciudad de Ceuta y del sistema defensivo, relatando también aspectos de la organización militar española. En dos fragmentos específicos, presenta sus observaciones sobre la estructura y jerarquía del ejército: primero, durante su visita a Sevilla al describir la Escuela Militar, donde se adiestraba la infantería, y segundo, en Madrid, al referirse a la distinción de rangos militares en España.

> وسائر أمورهم جارية على القوانين في غاية الضبط حتى إن عسكرهم تجده مميزا فيه الكبير من الصغير ولكل درجة ومرتبة مخصوصة يستعملها أصحابها في ثيابهم المرتدين بها بحيث ترى الرجل من العسكر تعرف مرتبته إن كبيرا أو صغيرا ولكل مرتبة راتب معلوم فمهما علت المرتبة يعلوا معها الراتب. (المكناسي، 1965، ص. 120)

> "Todos sus asuntos siguen un orden bien determinado; incluso en el ejército es posible distinguir claramente entre los soldados de alto y bajo rango, ya que cada grado o rango tiene una condecoración que llevan en sus uniformes. Así, al ver a un soldado, se puede reconocer si ocupa un rango alto o bajo. Cada rango tiene un salario fijo y, cuanto más alto es el rango, mayor es el salario." (Al-Miknāsī, 1965, p. 120). (Traducción propia)

Ibn ᶜUthmān emplea en este fragmento un tono descriptivo y observacional, centrado en la organización y jerarquización que percibe en el sistema militar español. Su lenguaje es claro y directo, sin excesivos adornos, lo que indica su intención de comunicar una imagen precisa y estructurada de lo que observa. La expresión "todos sus asuntos siguen un orden bien determinado" refleja una valoración positiva del sistema español, resaltando el rigor y el orden que lo caracterizan. La mención de la jerarquía por medio de la "condecoración" en los uniformes es una adaptación visual y tangible que conecta con el contexto marroquí, facilitando la comprensión de los lectores de una cultura militar desconocida.

Nuestra traducción ha respetado la estructura sintáctica y el tono descriptivo que Ibn ᶜUthmān emplea en el texto árabe, manteniendo las expresiones que denotan respeto hacia

el sistema de organización militar español. Hemos optado por traducir "condecoración" para reflejar la insignia o símbolo visible que distingue los rangos militares, una elección que facilita al lector el entendimiento de la jerarquía y visualiza la organización militar. Asimismo, se ha mantenido la estructura paralela de los términos "rango alto o bajo" y "salario fijo" para reflejar la coherencia y el orden que destaca el autor en su relato original.

Este pasaje aporta al lector marroquí y árabe una comprensión más profunda del sistema militar de la España borbónica, caracterizado por su orden y organización jerárquica. La descripción de Ibn ᶜUthmān permite una comparación implícita entre el sistema militar español y el sistema marroquí de la época, ayudando al lector a contextualizar la importancia de la jerarquía y la disciplina en una cultura política ajena. Además, el uso de términos familiares como "condecoración" para designar la insignia de cada rango facilita la interpretación de los rangos y salarios en el ejército español.

5.6.3. Organización administrativa

En primer lugar, es importante recordar que la organización administrativa del gobierno central en Marruecos durante el siglo XVIII, conocida como el *majzen*, era de carácter arcaico. Todo el poder se concentraba en manos del monarca y un reducido círculo de hombres de confianza, mientras que se otorgaba cierta autonomía descentralizada a los jefes de tribus, a los *Caídes* o *Bajás* de las ciudades imperiales y a los notables de linaje noble. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esta descentralización derivaba en abusos de poder, en gran parte debido a la falta de una organización administrativa y política sólida y estructurada.

En su diario de viaje, al-Miknāsī (1965) ofrece un testimonio directo sobre la organización administrativa en la España del siglo XVIII. Describe cómo “en cada ciudad mediana o grande hay un Gobernador y Vicegobernadores en las ciudades pequeñas y pueblos bajo su demarcación, como en el caso de Cádiz y Santa María” (p. 23). Además, hace referencia a la estructura del poder central en Madrid, la capital, donde residía el Primer Ministro que el *talbe* llama “Gran Visir”, quien estaba a cargo de todos los asuntos del Estado, bajo la autoridad del rey Carlos III .

En el ámbito de la industria, las fábricas y las administraciones, cada entidad contaba con un oficial a cargo y varios funcionarios con tareas bien definidas. Ibn ᶜUthmān, en una cita que refleja su profunda admiración por el sistema administrativo español, resume su reconocimiento hacia esta organización de manera explícita en la siguiente afirmación:

وسائر أمورهم جارية على القوانين في غاية الضبط. (المكناسي، 1965، ص.120)

"Todos sus asuntos siguen un orden bien determinado." (Al-Miknāsī, 1965, p.120). (Traducción propia)

Un ejemplo pertinente que atrajo la atención del Embajador marroquí es la Casa de Correos. En su relato, Al-Miknāsī muestra un marcado interés por el sistema de correos en España, particularmente por la Casa de Correos en Madrid, cuya estructura y funcionamiento le causaron una profunda impresión. En su descripción, Al-Miknāsī elogia abiertamente la organización de esta institución, destacando su función como centro de distribución de cartas y documentos. Este pasaje ilustra cómo la eficiencia y sistematicidad administrativa de la Casa de Correos en la capital española constituyen para Al-Miknāsī un reflejo del desarrollo y la organización que caracterizan a la administración española de la época:

وبمادريد أيضا دار معدة للرسائل يسمونها دار الرقاس يجتمع فيها من المكاتب ما لا عد له، فمن كتب براءة وإراد أن يبعثها إلى بلد يكتب عنوانها لفلان الفلاني بالبلد الفلانية ويختمها ويدفعها بصندوق بالدار المذكورة. (المكناسي، 1965، ص. 119)

"También está en Madrid una casa destinada a las cartas que llaman Casa de Correos (*dār ar-raqās*), donde se recoge una innumerable cantidad de escritos. Así, quien escribe una carta (*barā*) y quiere enviarla a otro país, escribe su dirección y el nombre del destinatario (*fulān al-fulānī*: fulano de tal), la sella y la deposita en una caja en esta casa." (Al-Miknāsī, 1965, p. 119). (Traducción propia)

En el texto en árabe, Al-Miknāsī emplea un lenguaje descriptivo sencillo, con un tono que revela una admiración implícita hacia el sistema de correos español. El término usado para "Casa de Correos", *dār ar-raqās*, refleja el intento de traducir y adaptar un

concepto extranjero a un término comprensible en su lengua y cultura de origen. La organización del pasaje sigue una estructura secuencial en la que Al-Miknāsī explica paso a paso el proceso administrativo del sistema de correos, subrayando la precisión y la organización que caracterizan este servicio en Madrid.

En nuestra traducción al español, hemos respetado el enfoque didáctico y secuencial del original árabe, manteniendo la referencia a la "Casa de Correos", como un calco cultural que introduce al lector en el contexto específico de la administración española del siglo XVIII. Hemos optado por la traducción de términos árabes como "barā" (carta) y "fulān al-fulānī" (fulano de tal) con su equivalente en español, preservando la claridad del contenido y la estructura original. Esta elección mantiene el respeto por el original al tiempo que facilita la comprensión para el lector moderno en español.

Para el lector marroquí o árabe del siglo XVIII, esta descripción del sistema de correos en la España del siglo XVIII ofrece una visión singular de la organización y el desarrollo administrativo de la época, en contraste con el sistema más tradicional y descentralizado del Marruecos de entonces. La precisión en la organización, desde el procesamiento hasta la entrega de correspondencia en la Casa de Correos, refleja un avance administrativo y logístico poco común en el mundo árabe de aquel tiempo.

5.7. Alusiones a los sistemas monetarios

En su obra, Al-Miknāsī hace referencia a diversas unidades monetarias, algunas de origen marroquí y otras españolas. Basándonos en las investigaciones de Afa (1988, 1993), hemos intentado clarificar las diferencias entre las monedas empleadas en Marruecos y España durante este período.

El sultán Mohamed III implementó una reforma monetaria para ajustar el peso de la moneda al peso legal islámico. Sin embargo, según el análisis histórico de Afa (1993), dicha reforma fue suspendida cinco años después debido a los efectos adversos que estaba teniendo sobre el intercambio monetario internacional en Marruecos.

Según el diario de viaje del Embajador marroquí, los tipos de moneda mencionados

incluyen el *dírham*, unidad que circulaba con un peso equivalente al estándar legal islámico de cincuenta granos de cebada más una quinta parte de un grano (es decir, 50,4 granos o 2,9116 gramos de plata). Afa (1993) explica que, originalmente, el término *mūsūna* se aplicaba a cualquier *dírham* cuyo peso era inferior al estipulado por el estándar islámico. Sin embargo, a partir de las reformas monetarias introducidas por el sultán Mohamed III en la segunda mitad del siglo XVIII, *mūsūna* comenzó a referirse específicamente a un cuarto del peso islámico legal, diferenciándolo de los *dírhams* incompletos.

Por otro lado, el Embajador Ibn ᶜUthmān también hace alusión a diversas monedas que reflejan tanto el sistema monetario marroquí como el español de su tiempo, lo que aporta una visión detallada de la economía y las interacciones comerciales entre ambas regiones en el siglo XVIII. Entre las monedas mencionadas destaca el *al-mizqāl*, una moneda marroquí que tenía diferentes versiones acuñadas a lo largo de los reinados de varios sultanes. Algunas de estas variantes incluyen el *al-mizqāl al-aḥmadī*, emitido bajo el sultán Aḥmed al-Manṣūr; el *al-ismaᶜīlī*, correspondiente al periodo de Muley Ismael; y el *al-miknasī*, una versión emitida en Mequínez durante el gobierno de Sidi Mohamed III. Además, el *mizqāl as-sulaymānī* se acuñó durante el reinado de Muley Sulaymán, hijo de Mohamed III. La referencia de Ibn ᶜUthmān sugiere que el *al-mizqāl al-miknasī*, acuñado en Mequínez, fue la versión que él observó y describió en su obra.

El *al-mizqāl al-miknasī*, que se emitió durante el gobierno de Sidi Mohamed III, se componía de diez *uqiyas* de Mequínez, equivalentes a diez *dírhams* legales. Cada *dírham* tenía un peso de 66 granos de cebada, lo cual corresponde a 2,9116 gramos de plata. En total, el peso del *al-mizqāl al-miknasī* alcanzaba los 660 granos, aproximadamente 29,119 gramos, lo que lo convertía en una moneda de peso considerable y valor significativo en el sistema monetario marroquí de la época.

Asimismo, Ibn ᶜUthmān menciona el "Real grande" o "Gran real", una moneda española ampliamente utilizada en Marruecos. Esta moneda, conocida localmente como *riyāl abū madfaᶜ*, que significa "real con cañón", debe su nombre a las columnas grabadas en su diseño, que recordaban la forma de un cañón. El *riyāl abū madfaᶜ* circulaba especialmente en la región de Sūs y se distinguía del real francés, que carecía de este diseño particular. Este tipo de real tenía un peso de 25 gramos, equivalente a 566,7 granos,

y su uso en Marruecos refleja las influencias y conexiones monetarias entre Marruecos y España en el siglo XVIII, según explica Afa (1993).

En varios pasajes de la *riḥla*, el Embajador hace referencia a las monedas mencionadas, como se ilustra en el siguiente ejemplo, cuando se refiere a los ingresos que percibe el gobierno español a través de la Casa de Correos:

> (...) فقد ذكر لنا أحد الأعيان الذين كانو يختلفون إلينا أنه في هذه السنة التي كنا عندهم وقع الحساب فيما تحصل للطاغية من مستفاد الرسائل بعد اسقاط اللوازم من لدن تولي إلى تاريخه فكان جملة ذلك عشر مائة مليون واثني عشر مليونا في كل مليون عشر مائة ألف ريال كبير. (المكناسي، 1965، ص. 120)

> "(…) un notable que nos visitaba nos informó que en el año en que nos encontrábamos allí se realizó un cálculo sobre los ingresos que quedaron para el tirano, después de deducir los gastos, desde su ascenso al trono hasta esa fecha. El total ascendía a cien millones y doce millones, lo que equivale a diez veces cien mil reales grandes por cada millón." (Al-Miknāsi, 1965, p. 120). (Traducción propia)

Nuestra traducción busca mantener la claridad y precisión del texto original, respetando la estructura y el significado de la fuente árabe. Se han realizado algunos ajustes para mejorar la fluidez en español, como cambiar "diez cien millones y doce millones" a "mil millones y doce millones". Este cambio evita ambigüedades y facilita la comprensión del lector. También se ha mantenido la referencia a "reales grandes", respetando el término específico utilizado en el contexto original. El uso de "tirano" para referirse al gobernante proporciona un matiz crítico que se alinea con el tono de la *riḥla*.

El análisis de este pasaje revela importantes aspectos del sistema monetario en Marruecos y su relación con España durante el siglo XVIII. La mención de cifras tan elevadas, como cien millones y doce millones, refleja la magnitud de los ingresos generados a través de la Casa de Correos y la compleja administración fiscal de la época. Si consideramos que el peso de un real grande se establece en veinticinco gramos de plata, este análisis destaca la riqueza que generaba el sistema monetario y también la importancia de las transacciones a nivel internacional, así como su impacto en la economía local y en la percepción que los marroquíes tenían sobre el dominio español.

Frente a estas cifras, el Embajador marroquí no pudo disimular su profunda admiración, quedando impresionado por el sistema y la organización administrativa de España en el siglo XVIII, en particular por la Casa de Correos. Esta admiración se ve acentuada por su comparación implícita con el sistema de correos en Marruecos, que él describe como tradicional y anticuado, refiriéndose a él como *arrāqas*.

5.8. Conclusiones

A lo largo de este capítulo, el análisis detallado de los pasajes de la *riḥla* de Al-Miknāsī ha permitido identificar la compleja intersección entre los ámbitos cultural, religioso, tecnológico y económico que el autor explora en su encuentro con la España del siglo XVIII.

A través de los textos y sus traducciones, el lector contemporáneo vislumbra la percepción de Al-Miknāsī sobre una España que se revela como un espacio fascinante y enigmático, al que observa con una mezcla de admiración y crítica. Así, este capítulo presenta resultados que resaltan la riqueza de su relato como registro cultural, en el que cada aspecto examinado constituye una aportación fundamental para la comprensión histórica de la época y para los estudiosos actuales.

Entre los hallazgos y resultados más significativos se encuentran sus observaciones sobre la permanencia de elementos musulmanes en la sociedad española, así como su testimonio de lo que podría considerarse uno de los últimos procesos inquisitoriales registrados. Las descripciones de Al-Miknāsī sobre estos temas reflejan un interés por el pasado islámico de la península y su conexión con los descendientes de musulmanes. Mediante estas observaciones, el autor proyecta una conexión nostálgica con el pasado islámico de España, donde las huellas culturales y sociales del islam se manifiestan como un *Otro* que, aunque distinto, le resulta familiar. Esta percepción del *Otro* le permite al autor construir y reafirmar su identidad cultural árabe-musulmana, contrastándola y comparándola con la moralidad española que percibe como menos rigurosa desde su perspectiva islámica.

Las visitas de Al-Miknāsī a fábricas y centros de producción en España constituyen otra fuente reveladora sobre el progreso industrial y técnico del país. En los pasajes traducidos sobre sus visitas a la fábrica de tabaco y a la producción de papel, se observa claramente su interés por la tecnología moderna y la eficiencia de estos procesos industriales. Al-Miknāsī, al presenciar estos avances, los compara implícitamente con los métodos de producción artesanal en Marruecos, reflejando así su percepción sobre la distancia tecnológica que existe entre ambos países.

Su reconocimiento del sistema administrativo español constituye otro aspecto central, pues evidencia la fascinación de Al-Miknāsī por la organización y eficiencia que percibe en España, especialmente en instituciones como la Casa de Correos. En sus observaciones, el autor parece dejar de lado su prudencia habitual, exaltando la eficacia administrativa de la España del siglo XVIII, lo que puede interpretarse como un ejercicio de comparación con el sistema administrativo marroquí de la época.

En conjunto, los resultados muestran que las observaciones de Al-Miknāsī ofrecen una visión compleja de su experiencia diplomática en la España de siglo XVIII, donde cada aspecto analizado, desde la identidad cultural y religiosa hasta los avances tecnológicos y el sistema administrativo, da relevancia a la imagen de una España moderna que contrasta, aunque de manera disimulada, con su propio Marruecos. Las aportaciones de este análisis EDT subrayan cómo la *riḥla* de Al-Miknāsī no es simplemente un relato de viaje, sino un documento cultural invaluable que combina la identidad del autor con una perspectiva crítica y reflexiva sobre la sociedad que visita.

En última instancia, el viaje de Al-Miknāsī se convierte en un *espejo*, a través del cual Marruecos y España se reflejan mutuamente, ofreciendo una comprensión profunda de las interacciones culturales y los contrastes que caracterizaron el contexto histórico de la época.

CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES E IMPLICACIONES

En el presente capítulo, exponemos los principales resultados del estudio que hemos llevado a cabo sobre la obra *El elixir en la redención del cautivo* de Muḥammad Ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī, así como las implicaciones históricas y traductológicas resultantes de nuestra investigación. Asimismo, planteamos las limitaciones inherentes a nuestro trabajo y, finalmente, proponemos las posibles líneas de investigación futura que, a nuestro juicio, emergen de este estudio.

6.1. Síntesis de resultados

Hasta donde alcanza nuestro saber, el texto de la *riḥla* objeto de esta tesis no ha sido estudiado en su totalidad desde una perspectiva académica. A través de un análisis exhaustivo que abarca los diferentes aspectos históricos, literarios, lingüísticos y traductológicos, hemos logrado presentar, por primera vez, la traducción completa de la obra *El elixir en la redención del cautivo*. Este trabajo ha permitido arrojar luz sobre los obstáculos y desafíos que han surgido a lo largo de nuestro proceso de investigación y traducción.

Las características lingüísticas identificadas en el estilo del autor, marcadas por el arcaísmo propio del siglo XVIII, nos han llevado a reflexionar, en el marco teórico, sobre el fenómeno de la diglosia en la lengua árabe. Asimismo, este análisis ha permitido desvelar los elementos distintivos que configuran el estilo de la obra.

La *riḥla* de Al-Miknāsī aborda múltiples aspectos culturales e históricos que, sin duda, contribuyen a una comprensión más profunda de la percepción del autor sobre la cultura y la sociedad española. Además, pone de manifiesto cómo buscó presentar dichas realidades al lector marroquí desde un enfoque exótico.

En nuestro análisis, hemos profundizado en la comprensión conceptual de la obra a través de un estudio del significado del título y de las particularidades lingüísticas de su traducción, integrando un marco teórico adecuado. En este sentido, la relación semántica

entre "el elixir" y "redención del cautivo", tal como se plasma en el título, revela una conexión entre lo material y lo espiritual, así como entre lo físico y lo simbólico. Observamos que, en la versión española, el título adquiere una carga simbólica y religiosa más prominente, en sintonía con las tradiciones culturales y espirituales del lector meta. Por su parte, en árabe, el título mantiene un enfoque más pragmático, aunque no por ello carente de una dimensión espiritual implícita, especialmente en el contexto de la liberación de cautivos musulmanes en manos de enemigos percibidos como infieles. Esta interacción de significados en ambos idiomas invita a una lectura multifacética, destacando así la riqueza simbólica y cultural que caracteriza la obra.

Desde la perspectiva de los EDT, consideramos que la traducción del título *El elixir en la redención del cautivo* trasciende la simple transferencia semántica, posicionándose como un proceso de negociación cultural. Este proceso busca equilibrar las expectativas del lector meta con la conservación de la esencia y los valores inherentes al texto original, logrando, de esta manera, una traducción que respeta tanto el contexto original como las particularidades del lector receptor.

La *riḥla* de Al-Miknāsī explora diversos aspectos culturales e históricos que, sin lugar a dudas, enriquecen nuestra comprensión de la percepción del autor sobre la cultura y la sociedad española. Asimismo, evidencia su esfuerzo por presentar estas realidades al lector marroquí siguiendo un enfoque que resalta su carácter exótico.

Nuestro objetivo ha sido identificar las formas en que el conocimiento temático de la obra puede enriquecerse, con el propósito de fortalecer su relevancia tanto en los estudios literarios como en los históricos. En este contexto, destacamos aspectos como el sistema administrativo español, representado por instituciones emblemáticas como la Casa de Correos, y el sistema político, tal como es descrito por Ibn ʿUthmān en su obra. Asimismo, hemos analizado la representación que Al-Miknāsī hace de la cultura española, incluyendo elementos como el baile, la festividad del toro y las artes escénicas, junto con los avances tecnológicos e industriales que describe tras visitar fábricas. Un componente central de nuestro estudio ha sido también el tema religioso, fuertemente presente a lo largo del relato. Entre los hallazgos más relevantes, destaca el testimonio de lo que podría ser uno de los últimos casos documentados de la Inquisición, un hecho que otorga a la obra un valor histórico único.

En cuanto a las estrategias de traducción, hemos trabajado en la identificación y aplicación de técnicas que permitan ser fieles al texto original al tiempo que se crea un efecto de exotización. Este enfoque busca proporcionar al lector hispanohablante una percepción renovada de la realidad descrita, al mismo tiempo que resalta el valor histórico de la obra. En este sentido, consideramos esencial equilibrar las estrategias de domesticación y de exotización. Reconocemos, además, que en ciertos casos resulta inevitable recurrir a la traducción literal, particularmente para preservar las imágenes metafóricas creadas por el autor y garantizar que mantengan su impacto en el lector meta.

La traducción de expresiones metafóricas y la presencia de elementos intraducibles han representado un desafío significativo en nuestro trabajo. Esto se debe a que muchos de estos elementos, al estar profundamente enraizados en una cultura diferente o al formar parte de un sistema de valores distinto y, en este caso, opuesto al del lector meta, dificultan la transferencia directa de su significado.

Para la traducción de los versículos coránicos y las expresiones inspiradas en el Santo Corán, hemos optado por la versión realizada por Cortés Soroa (1999), ya que consideramos que ofrece un enfoque más completo y adecuado para el propósito de este estudio. Asimismo, el análisis de las expresiones jaculatorias ha ocupado un lugar central en esta tesis, debido a su abundante presencia en el texto original.

En términos generales, hemos procurado ofrecer una visión general de la compleja labor que implica la traducción de un texto con estas características. Se trata de una obra antigua, con referentes culturales y lingüísticos que, en muchos casos, resultan imprecisos y están profundamente influenciados por dos cosmovisiones que se entrecruzan, funcionando cada una como espejo de la otra.

A lo largo de nuestras traducciones de *Al-iksīr*, una de nuestras principales preocupaciones ha sido lograr que el texto traducido conserve un carácter exotizado. Esto implica reflejar la concepción del Otro que subyace en la descripción original, al tiempo que se establece una dialéctica que permita al lector cuestionar y exotizar su propia visión del mundo. Para alcanzar este objetivo, hemos recurrido al uso de arabismos, recuperando incluso algunos en desuso, con el propósito de marcar nuestro texto con las "huellas de

los musulmanes", tal como lo expresa Ibn ᶜUthmān. De esta manera, el lector español se verá impulsado a contemplar una realidad inicialmente familiar, pero reinterpretada desde una perspectiva ajena.

Además, consideramos que otro aspecto destacado del libro de Ibn ᶜUthmān es su inestimable valor histórico. A través de nuestra traducción, hemos querido subrayar la riqueza que este texto aporta a los estudios históricos, en particular a aquellos centrados en la era del rey Carlos III.

A partir de lo expuesto, consideramos haber alcanzado el objetivo general, que planteaba llevar a cabo la traducción completa y el análisis de la obra *El elixir en la redención del cautivo*, escrita por Muḥammad Ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī en el siglo XVIII, identificando las características lingüísticas, culturales e históricas más relevantes. También se ha dado respuesta a los objetivos específicos, lo que nos ha permitido profundizar en la comprensión conceptual de la obra, determinar las formas en que esta puede enriquecer el conocimiento temático sobre su contexto, e identificar y aplicar estrategias de traducción que permitan preservar la fidelidad al texto original, todo ello enmarcado en los objetivos establecidos en el primer capítulo de la presente tesis.

6.2. Implicaciones históricas y traductológicas

La valiosa información histórica contenida en esta obra resulta particularmente significativa. El Embajador, al describir la sociedad española de finales del siglo XVIII, no solo registró observaciones detalladas durante su viaje, sino que también recopiló datos proporcionados por los intérpretes. Su testimonio ofrece una visión profunda y única de una España en proceso de modernización bajo el reinado de Carlos III, destacando elementos sociales, culturales y políticos de la época.

Por otro lado, el texto de la *riḥla*, inscrito en el marco de la literatura de viaje, constituye una aportación notable a este subgénero literario. Su importancia radica en que enriquece un panorama literario marroquí históricamente limitado durante ese periodo, marcado por circunstancias culturales y geopolíticas adversas. La obra no solo aporta nuevas perspectivas sobre las interacciones entre Marruecos y España, sino que también

refleja los desafíos creativos y narrativos en un contexto de producción literaria restringida.

La literatura de viaje, como subgénero literario, representa una valiosa oportunidad para explorar y aplicar teorías de la traducción. La traducción del texto *Al-iksīr fī fikāki al-asīr* ha supuesto un reto constante, ya que no bastaba con una simple lectura para comprender su contenido. Fue necesario un exhaustivo trabajo de documentación para descifrar el significado y la intención del autor, lo cual constituyó el verdadero desafío de esta tarea. La complejidad de la obra, caracterizada por un lenguaje arcaico y expresiones poco comunes del árabe empleadas por Ibn ᶜUthmān, incrementó las dificultades de traducción. Muchas de estas palabras y frases resultaban extravagantes desde una perspectiva contemporánea, lo que exigió un esfuerzo adicional para resolver los retos lingüísticos y culturales inherentes al texto.

En la presente tesis, hemos intentado esbozar las múltiples dificultades que puede enfrentar un traductor al abordar la literatura de viajes. Nuestro enfoque se ha centrado en resolver los retos culturales y religiosos que plantea *Al-iksīr fī fikāki al-asīr*, dificultades comunes en la traducción de obras pertenecientes a este subgénero literario. Entre los aspectos más destacados se encuentran el manejo de las estrategias de exotización y domesticación, y la reflexión sobre cuál de ellas es más adecuada para este tipo de textos. Además, nos hemos esforzado por preservar el distanciamiento característico del texto original y por reflejar su dimensión exótica, inherente a una obra que puede clasificarse como híbrida y exótica al mismo tiempo.

6.3. Limitaciones del estudio

Aunque este trabajo de investigación ha requerido un esfuerzo significativo por nuestra parte, consideramos necesario reconocer las limitaciones inherentes al estudio que aquí presentamos. Estas limitaciones pueden sintetizarse de la siguiente manera:

En primer lugar, abordar todos los aspectos históricos relacionados con el contexto de la obra, especialmente los vinculados a los datos biográficos del autor, ha resultado un desafío notable. A lo largo de nuestra investigación, hemos identificado discrepancias entre las fuentes marroquíes y españolas con respecto a ciertos detalles, como el lugar de

nacimiento de Ibn ᶜUthmān o el grado de dominio que poseía del idioma español. Una exploración más profunda de estos aspectos podría arrojar luz sobre el desarrollo de las negociaciones que culminaron en la firma del Tratado de Aranjuez el 30 de mayo de 1780.

En segundo lugar, hemos encontrado dificultades al intentar completar algunas de las informaciones proporcionadas por el propio autor. Por ejemplo, su descripción de la visita a Cádiz y la escena teatral ofrecida en su honor es limitada y requiere un análisis más exhaustivo. Una investigación más detallada sobre estos eventos podría aportar un valioso testimonio sobre la actividad teatral en Cádiz en particular, y en España en general, durante la época en cuestión.

Reconocemos que este trabajo queda incompleto sin la traducción íntegra y el análisis detallado de las tres *riḥlas* del mismo autor. *El elixir* representa únicamente la primera parte de esta serie. En la segunda obra, titulada *Al-badr assāfir li-hidayat almusafir ila fikak al-asārā min yad al-ʻaduw al-kāfir* [La luna brillante como guía del viajero para la liberación de los prisioneros del enemigo infiel], Ibn ᶜUthmān vuelve a pasar por Cádiz, donde las autoridades locales le ofrecieron nuevamente una representación teatral. Observamos en el texto de esta *riḥla*, publicado en 2012, un cambio notable en su postura hacia este tipo de eventos, reflejando una mayor familiaridad y aceptación del arte escénico. Y la tercera sobre el Imperio Otomano titulada *Riḥlatu al-Miknāsī: iḥrās al-muclā wa al-raqīb fī ḥayŷi bayti Allāhi al-ḥarām wa siyārat al-quds al- šarīf wa al-jalīl wa al-tabarruk biqabri al-ḥabīb* [La preservación de la nobleza y la vigilancia en la peregrinación a la Casa Sagrada de Dios, la visita a la Noble y Gloriosa Jerusalén, Heberón y la bendición en la tumba del Profeta] publicada en 2003. Traducir y estudiar las tres rihlas puede desvelar importantes aspectos sobre el estilo de Ibn ᶜUthman y su percepción tanto del mundo exterior como de las relaciones internacionales de la época, y lo que puede completar nuestra investigación es la traducción y análisis de las dos primeras relacionadas directamente con el tema de nuestra investigación.

En consecuencia, consideramos que nuestro trabajo permanece incompleto sin la traducción íntegra y el análisis exhaustivo de las tres *riḥlas* realizadas por el mismo autor. *El elixir en la redención del cautivo* constituye únicamente la primera parte de esta serie. En la segunda obra, titulada *Al-Badr al-sāfir*, Ibn ᶜUthmān vuelve a visitar Cádiz, donde

las autoridades locales organizaron nuevamente una representación teatral en su honor. En el texto de esta *riḥla*, publicada en 2012, observamos un cambio significativo en su percepción de este tipo de eventos, evidenciando una mayor familiaridad y una actitud más receptiva hacia el arte escénico.

Resulta pertinente, a nuestro parecer, señalar el escaso interés académico que han recibido las *riḥlas* anteriores de Al-Ghazāl y Al-Ghassānī, a pesar de su relevancia como fuentes históricas y literarias esenciales. La *riḥla* de Al-Ghazāl, realizada en 1766 y titulada *Al-iŷtihād fī al-muhādana wa al-ŷihād* [(*La jurisprudencia en la tregua y la guerra]*, y la de Al-Ghassānī, llevada a cabo en 1690 bajo el título *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* [*El viaje del ministro para rescatar al cautivo*], constituyen testimonios invaluables que podrían enriquecer significativamente la comprensión de numerosos aspectos presentes en la obra de Al-Miknāsī.

Estos relatos de viaje podrían aportar una perspectiva única sobre la sociedad española del siglo XVIII y permiten, al mismo tiempo, explorar las relaciones diplomáticas y culturales entre Marruecos y España en esos periodos. Un análisis exhaustivo de dichas *riḥlas*, en comparación con la obra de Al-Miknāsī, proporcionaría un marco más completo para comprender las percepciones mutuas entre ambas culturas y la evolución de sus vínculos históricos, políticos y culturales.

6.4. Futuras líneas de investigación

A pesar de que el relato de viaje de Ibn ᶜUthmān Al-Miknāsī ha permanecido durante largo tiempo en el olvido por parte de los estudiosos de la literatura de viajes, y nunca antes se había abordado desde una perspectiva lingüística y traductológica, este texto ha supuesto para nosotros un vasto campo de investigación, abriendo nuevas posibilidades en las diversas dimensiones exploradas en el presente estudio. La obra *Al-iksīr fī fikāki al-asīr* constituye, por tanto, un terreno fértil para el desarrollo de investigaciones en múltiples disciplinas, especialmente en los campos de la traducción, la traductología y la historia.

En este contexto, hemos identificado varias líneas de investigación futuras que podrían derivarse de este trabajo, las cuales pueden agruparse en dos áreas principales y

una secundaria. Estas líneas no solo abren nuevos caminos para profundizar en el análisis lingüístico y traductológico del texto, sino que también contribuyen a una mayor comprensión de su relevancia histórica y cultural.

a) Traducción de las *riḥlas* diplomáticas

Es evidente que la *riḥla* de *Al-iksīr fī fikāki al-asīr* es solo una de las tres misiones diplomáticas documentadas por Al-Miknāsī. Junto con esta obra, encontramos la segunda, titulada *Al-badr assāfir li-hidayat al-mūsāfir ila fikak al-asārā min yad al-ʻaduw al-kāfir* [La luna brillante como guía del viajero para la liberación de los prisioneros del enemigo infiel], y la tercera, *Riḥlatu al-Miknāsī: iḥrās al-muclā wa al-raqīb fī ḥaŷi bayti Allāhi al-ḥarām wa siyārat al-quds al-šarīf wa al-jalīl wa al-tabarruk biqabri al-ḥabīb* [La preservación de la nobleza y la vigilancia en la peregrinación a la Casa Sagrada de Dios, la visita a la Noble y Gloriosa Jerusalén, Heberón y la bendición en la tumba del Profeta].

Estas obras fueron publicadas en 1965, 2003 y 2012, respectivamente, y preceden a dos *riḥlas* más antiguas: la de Al-Ghazāl, realizada en 1766, titulada *Al-iŷtihād fī al-muhādana wa al-ŷihād* [La jurisprudencia en la tregua y la guerra], y la de Al-Ghassānī, llevada a cabo en 1690 bajo el título *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* [El viaje del ministro para rescatar al cautivo]. Una traducción exhaustiva y un estudio comparativo de las *riḥlas* de Ibn ᶜUthmān, junto con las de los embajadores precedentes, Al-Ghassānī y Al-Ghazzāl, podrían revelar aspectos fundamentales sobre las relaciones históricas y culturales entre España y Marruecos durante la segunda mitad del siglo XVIII.

En este sentido, como línea secundaria, proponemos llevar a cabo una traducción interlingüística de las *riḥlas*, que consiste en reescribirlas o reformularas en árabe moderno, también conocido como neoárabe, que se consolidó a principios del siglo XX. Este enfoque permitiría superar las discrepancias derivadas de la diglosia entre los diversos países árabes, facilitando así la comprensión y lectura de estos textos tanto a los hablantes nativos como a los no nativos del árabe.

b) Traducción lírica.

Uno de los desafíos de la traducción que hemos identificado en el presente estudio es el tratamiento de la poesía y la prosa poética, características predominantes en las obras literarias árabes previas al siglo XX. Dado que la literatura árabe contemporánea ha evolucionado hacia un estilo más sencillo y coherente, distanciándose de la prosa poética, una línea de investigación relevante sería la traducción de la poesía árabe clásica.

En la obra analizada, se encuentran varios versos escritos según la métrica árabe tradicional. Una futura línea de investigación que podría enriquecer la traductología en este ámbito sería realizar una comparación entre los metros de la poesía árabe y la métrica española, lo que permitiría explorar las posibilidades de adaptación formal y estilística entre ambas tradiciones poéticas.

En conjunto, los análisis realizados revelan cómo la *riḥla* va más allá de su naturaleza como relato de viaje, transformándose en un documento cultural excepcional que fusiona la identidad del autor con una reflexión crítica sobre la España que describe. La obra, en última instancia, ofrece una comprensión profunda de las interacciones culturales y los contrastes históricos entre Marruecos y España, permitiendo una mirada enriquecida a las complejidades de ambos contextos.

.

CAPÍTULO 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abboud-Haggar, S. (2003). *Introducción a la dialectología de la lengua árabe*. Granada: Fundación El Legado Andalusí.

Abd al-Rahman, T. (1987). *Fi uṣul al-ḥiwar wa-tajdid al-kalam* [Sobre los fundamentos del diálogo y la renovación del discurso]. Casablanca: Al-Mu'assasa al-Ḥaditha lil-Nashr wa-al-Tawzi'.

Abd al-Rahman, T. (1995). *Fiqh al-falsafa: al-falsafa wa-al-tarjama* [La esencia de la filosofía: la filosofía y la traducción]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Abella Villar, Á. (2015). *La traducción de culturemas de tipo religioso islámico: análisis descriptivo de las técnicas empleadas en cinco traducciones de El ladrón y los perros*. Universitat Jaume I. Trabajo fin de máster.

Aduayyif Arribati, M. (1986). *Tārīkh al-dawlah al-saʿīdah* [Historia del reino feliz]. Rabat: Dar Al Matourat.

Afa, O. (1993). *Al-nuqūd al-maghribiyya fī al-qarn 18* [La moneda marroquí en el siglo XVIII]. Rabat: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat.

Ágreda Burillo, F. (1990). *Traducción y crítica literaria: actas de las jornadas de hispanismo árabe*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Aguadé, J., Corriente Córdoba, F., Cervera, M. J., y Ferrando, I. (Eds.). (1996). *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*. Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Zaragoza.

Ahmidan, Z. M. (2006). *Al-mu^{c}jam al-jami^{c} li ta^{c}rifat al-usuliyya* [El diccionario completo de definiciones usulistas]. Beirut, Líbano: Dar al-Risalah.

Aitchison, J. (1993). *El cambio en las lenguas: ¿progreso o decadencia?*. Barcelona: Ariel.

Alarcón y Santón, M. (1913). *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

Alcaraz Varó, E. (1993). Pragmática y traducción. En R. López Ortega y J. L. Oncins Martínez (Eds.), *Essays on translation/Ensayos sobre traducción I* (pp. 17-23). Cáceres: Universidad de Extremadura.

Al-Duweiri, H. (2021). La traducción de referencias culturales de carácter religioso islámico del árabe al español: Un estudio descriptivo de Sirat Madina. *Dirasat: Human and Social Sciences, 48*(1), 567-580

Al-Fasi Al-Fihri, A. (1985). *Al-lisānīyāt wa-al-lughah al-ʻarabiyya* [La lingüística y la lengua árabe]. Casablanca: Dar Toubkal.

Al-Fasi Al-Fihri, A. (1993). Malakat al-lugha al-ʻarabiyya fī waḍʻiyat al-izdiwāj al-lughawī [La capacidad de la lengua árabe en el contexto de la situación de bilingüismo]. En A. Al-Fasi Al-Fihri (Ed.), *Qaḍāyā istiʻmāl al-lugha al-ʻarabiyya fī al-Maghrib* [Cuestiones sobre el uso de la lengua árabe en Marruecos] (pp. 120-136). Rabat: Academia del Reino de Marruecos.

Al-Fasi Al-Fihri, A. (2000). *ʿAn al-tarbiyah wa al-taʿlim wa al-lughah ʿind ʿAllāl al-Fāsī* [Sobre la educación, la enseñanza y la lengua en ʿAllāl al-Fāsī]. Rabat: Publicaciones del Instituto de Estudios e Investigación para la Arabización.

Al-Fasi Al-Fihri, A. (2003). *Al-lugha wa al-bīʹah* [La lengua y el entorno]. Casablanca: Publicaciones Azamane.

Al-Gasal, A. (1941). *Natijat al-ijtihād fī al-muhādnah wa al-jihād* [La jurisprudencia en la tregua y la guerra]. Tetuán: Instituto General Franco.

Al-Gasani, M. (1940). *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* [*La riḥla del visir en la redención de los cautivos*]. Tánger: Instituto General Franco.

Alhaddad, S. M. A. F. (2023). Traducción de expresiones religiosas islámicas: Problemas y estrategias. *Revista de Lenguas y Traducción, 3*(2), 52–78.

Al-Hajrī Ibn Qasim, A. (1987). *Nasīr addīn ʿalā al-qawm al-kāfirīn* [El defensor de la fe contra los pueblos infieles]. Casablanca: Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Al-Ifrani, M. (1888). *Nuzhat al-ḥādī bi-akhbār mulūk al-qarn al-ḥādī* [La excursión del guía: sobre las noticias de los reyes del siglo XI]. Angers: Editorial Bardin.

Ali Khalil Hamad, N. (2006). *Abu-Dib's translation of Orientalism: a critical study*. Nablus, Palestine: An-Najah National University.

Al-Jumay'ī, 'A.I. (1999). *Madrasat al-alsun wa-taṭawwur ḥarakat al-tarjama wa-al-ta'rīb fī miṣr 1835–1973* [La escuela de lenguas y el desarrollo del movimiento de traducción y arabización en Egipto 1835–1973]. Al-Fayyūm, Egipto: Maṭābiʿ al-Nīl.

Al-Miknāsī, M. (1965). *Al-iksīr fī fakākī al-asīr* [*El elixir en la redención del cautivo*]. Rabat: Centro Universitario de Investigación.

Alpera, L. (1981). Cap a una interpretació sociolingüística i semàntica dels problemes d'interferéncies i de substitucions lèxiques en el valencià meridional. *Revista de Ciencias Humanas, 5*, 93-106. Alicante: Universidad de Alicante.

Altoma, S. J. (1969). *The problem of diglossia in arabic: a comparative study of classical and iraqi arabic*. Cambridge: Harvard University Press.

Al-Yurŷānī, A. (2004a). *Dalā-il al-ᶜijāz* [Las pruebas de la proeza]. Dār Al-Jīl li-l-Nashr wa-tibāᶜa wa tawzīᶜ.

Al-Yurŷānī, A. (2004b). *Asrār al-balagha* [Los secretos de la elocuencia]. Beirut: Maktabat al-Risālah.

Annāṣṣīrī, A. (1997). *Al-Istiqṣā fī akhbār duwal al-maghrib al-aqṣā* [La investigación sobre las noticias de los estados del Magreb] (Vol. 8). Casablanca: Dar al-Kutub.

Antin Fougner, R. (2008). La démarche de l'expert-traducteur face à un problème de reformulation [El enfoque del traductor experto ante un problema de reformulación]. *Meta*, *53*(4), 748–764. https://doi.org/10.7202/019645ar

Aracil, L. V. (1982). *Papers de sociolingüística*. Barcelona: Edicions de la Magrana.

Arribas Palau, M. (1961). *Cartas árabes de Marruecos en tiempo de Mawlay al-Yazid (1790-1792)*. Tetuán: Cremades.

Arribas Palau, M. (1963). La estancia en España de Muhamed ibn Utman (1791-1792). *Hespéris Tamuda*, *IV*(1–2), 119–192.

Arribas Palau, M. (1965). Datos relativos a la actuación de Muhammad Ibn Utman en 1790. *Hespéris Tamuda*, *VI*(1), 233–288.

Arribas Palau, M. (1987). Un rescate de 600 musulmanes cautivos en Malta (1788-1789). *Hespéris Tamuda*, *XXV*(1), 33–90.

Arribas Palau, M. (1988). Monedas enviadas a Carlos III por el sultán de Marruecos. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, *9*, 505–510.

Arribas Palau, M. (2007). *Las relaciones hispano-magrebíes*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Asad, T. (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. En J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 141–164). Oakland: University of California Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G., y Tiffin, H. (2000). *Post-colonial studies: The key concepts*. Londres: Routledge.

Azziyani, A. (1991). *Al-turjumāna al-kubrā* [El gran compendio]. Rabat: Dar Annashr wa Al-Maarifa.

Bacas Merino, M. (1807). *Compendio gramatical para aprender la lengua arábiga así sabia como vulgar*. Madrid: Imprenta de Sancha.

Badawi, M. (1973). *Mustawayât al-'arabiyya al-mu'âsira fi misr* [Niveles de la lengua árabe en Egipto]. Cairo: Dâr al-Ma'ârif.

Badia i Margarit, A. M. (1962). Some aspects of bilingualism among cultured people in Catalonia. En *Proceedings of the 9th International Congress of Linguists* (pp. 366–373). Berlín: De Gruyter Mouton. https://doi.org/10.1515/9783112317419-081

Badia y Leblech, D. (1836). *Viajes de Ali Bey el Abassi (Don Domingo Badía y Leblich) por África y Asia durante los años 1803, 1804, 1805, 1806 y 1807*. Valencia: Librería de Mallen y Sobrinos.

Bakalla, M. (1983). *Arabic linguistics: an introduction and bibliography*. Londres: Mansell.

Baker, M. (1990). Linguistics and the training of translators and interpreters. En M. Thelen y B. Lewandoska-Tomaszczyk (Eds.), *Translation and meaning, Part 1: proceedings of the Maastricht colloquium, Maastricht 4-6 January 1990* (pp. 1–10). Maastricht: Euroterm.

Baker, M. (1992). *In other words: a coursebook on translation*. Londres: Routledge.

Baker, M. (1993). Corpus linguistics and translation studies: Implications and applications. En M. Baker, G. Francis, y E. Tognini-Bonelli (Eds.), *Text and technology: In honour of John Sinclair* (pp. 233-250). Amsterdam: John Benjamins.

Balliu, C. (2002). Iglesia, traducción y poder en el Renacimiento. En A. Bueno García (Coord.), *La traducción monacal: La labor de los Agustinos desde el Humanismo hasta la época contemporánea* (pp. 1-11). Soria: Universidad de Valladolid.

Bassnett, S. (1998). *Studying British cultures: an introduction*. Londres: Routledge.

Bassnett, S. (2002). *Translation studies*. Routledge: Londres.

Bassnett, S., y Lefevere, A. (1998). *Constructing cultures: Essays on literary translation*. Bristol: Multilingual Matters.

Bastardas Boada, A. (1985). *La bilingüització de la segona generació immigrant*. Barcelona: Edicions de La Magrana.

Benabdellah, A. (1985). *Al-Sifārah wa al-Sufara' bi-l-Maghrib ʿabra al-tārīkh* [La Embajada y los Embajadores en Marruecos a lo largo de la historia]. Rabat: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Sección de Estudios Diplomáticos y Consulares.

Benabdellah, A. (1986). *Al-yaish al-maghribī ʿabra al-tārīkh* [El ejército marroquí a lo largo de la historia]. Rabat: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Sección de Estudios Diplomáticos y Consulares.

Benmessaoud, R. (2022). La diglossie: Retour sur une notion impérissable [La diglosia: Revisión de un concepto imperecedero]. *Faculty of Languages Journal, 25*, 147-164

Bensaid El Alaoui, S. (1995). *Urūbā fī mar'āt al-riḥla* [*Europa en el espejo de la riḥla*]. Rabat: Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat.

Benzidan, A. (2008). *Iṭḥāf aʻlām al-nās bi-jamāl akhbār ḥāḍirat Miknās* [Obsequio a las generaciones sobre la belleza de las noticias de la ciudad de Mequínez]. Rabat: Biblioteca de Athakafa Diniya.

Bernárdez, E. (1982). *Introducción a la lingüística del texto*. Madrid: Espasa Calpe.

Bernardó, D. (1978). *Introduction méthodologique et documentaire à l'étude sociolinguistique du plurilinguisme en Catalogne-Nord (Roussillon)* [Introducción metodológica y documental al estudio sociolingüístico del plurilingüismo en Cataluña-Nord (Rosellón)] (Tesis doctoral, Universidad de Montpelier).

Bernardó, D. y Rieu, B. (1977). Diglòssia a Catalunya Nord. *Treballs de Sociolingüística Catalana, 1*, 55-62. https://raco.cat/index.php/TSC/article/view/224020

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura* (C. Aira, Trad.). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 1994)

Blachère, R. (1934). *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge* [Extractos de los principales geógrafos árabes de la Edad Media]. Árgel: Faculté des Lettres d'Alger.

Blanc, H. (1960). Stylistic variation in spoken Arabic: A sample of interdialectal educated conversation. En C. Ferguson (Ed.), *Contribution to arabic linguistics* (pp. 3–77). Cambridge: Harvard University.

Blas Arroyo, J. L. (1992). *Rasgos inferenciales en el español de una comunidad bilingüe: Aproximación sociolingüística*. Valencia: I. B. Llíria.

Blas Arroyo, J. L. (1993). *La interferencia lingüística en Valencia: Estudio sociolingüístico*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.

Blas Arroyo, J. L. (1998). *Las comunidades de habla bilingües: temas de sociolingüística española*. Zaragoza: Libros Pórtico.

Bloomfield, L. (1927). Literate and illiterate speech. *American Speech, 2*(10), 432-439.

Borges, J. L. (1996). Los traductores de las *1001 noches*. En D. López García (Ed.), *Teorías de la traducción: Antología de textos* (pp. 410–427). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Boulanger, P. P. (2009). Quand la psychanalyse entre dans la traduction [Cuando el psicoanálisis entra en la traducción]. *Meta: Journal des traducteurs / Translators' Journal*, *54*(4), 733-752. https://doi.org/10.7202/038901ar

Boyer, H. (1991). *Langues en conflit: études sociolinguistiques* [Lenguas en conflicto: estudios sociolingüísticos]. Paris: L'Harmattan.

Bravo Utrera, S. (2004). *La traducción de los sistemas culturales: Ensayos sobre la traducción y literatura*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Broch, H. (1974). Algunas consideraciones en torno a la filosofía y técnica de la traducción. En H. Arendet (Ed.), *Poesía e investigación* (pp. 1–22). Barcelona: Barral.

Brunot, L. (1952). *Textes arabes de Rabat* [Textos árabes de Rabat]. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Brzozowski, J. (2008). Le problème des stratégies du traduire [El problema de las estrategias de traducción]. *Les Presses de l'Université de Montréal*, *53*(4), 765-781.

Buchholz, M. B. y Von Kleist, C. (1997). *Szenarien des Kontakts: Eine Metaphernanalytische Untersuchung stationärer Psychotherapie* [Escenarios del contacto: Un estudio metaforológico de la psicoterapia estacionaria]. Gießen: Psychosozial Verlag.

Bueno García, A. (2020.). La traducción religiosa en España en el siglo XVI. *Trans, (25),* 107-132.

Bustos Gisbert, J. M. (1996). *La construcción de textos en español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Cabré, M. T. (1993). *La terminología: teoría, metodología, aplicaciones*. Barcelona: Empúries.

Calvet, L. J. (1993). *La sociolinguistique* [La sociolingüística]. Paris: Presses Universitaires de France.

Calvet, L. J. (1996). *Les politiques linguistiques* [Las políticas lingüísticas]. Paris: Presses Universitaires de France.

Calvo, J. J. (1983). La traducción literaria diacrónica: Una propuesta procesual de cotejo interlingüístico. *Cuadernos de Filología*, *I*(2), 1–22.

Campos Vilanova, X. (1994). La traducció poètica: El pensament teòric de James S. Holmes. En A. Hurtado Albir (Ed.), *Estudis sobre la traducció* (pp. 11–24). Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.

Cano Ávila, P. y Mohamed-Essawy, A. T. (2004). Estudio epigráfico-histórico de las inscripciones árabes de los portalones y ventanas del Patio de las Doncellas del Palacio de Pedro I en el Real Alcázar de Sevilla. *Apuntes del Real Alcázar de Sevilla*, (5), 52–79.

Cano Ivorra, M. A. (1993). La interferència lingüística a Elx durant el segle XVIII. En *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalana* (pp. 495–512). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Cañes, F. (1775). *Gramática arábigo española, vulgar, y literal con un Diccionario Arabigo-Español en que se ponen las voces más usuales para una conversación familiar, con el texto de la Doctrina Cristiana en el idioma arábigo*. Madrid: Imprenta de don Antonio Pérez de Soto.

Carbonell i Cortés, O. (1996). The exotic space of cultural translation. En R. Álvarez y M. C. A. Vidal (Eds.), *Translation, power, subversion* (pp. 61–76). Bristol : Multilingual Matters.

Carbonell i Cortés, O. (1997a). *Traducir al otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Carbonell i Cortés, O. (1997b). Orientalismo, exotismo y traducción: Aproximación a las circunstancias y dificultades de la traducción cultural. En M. Larramendi y G. Fernández (Eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción* (pp. 163–185). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Carbonell i Cortés, O. (1998). *Traducción y cultura: De la ideología al texto*. Salamanca: Colegio de España.

Carbonell i Cortés, O. (2000). Traducción, Oriente, Occidente..., y la necesidad del exotismo para la traducción. En G. Fernández Parilla y M. C. Feria García (Eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción* (pp. 173–180). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Carmona Fernández, F. (1999). Traducir en la Edad Media y traducir la Edad Media. En E. Muñoz Raya y J. S. Paredes Núñez (Eds.), *Traducir la Edad Media: La traducción de la literatura medieval románica* (pp. 153–166). Granada: Universidad Granada.

Casado Velarde, M. (1988). *Lenguaje y cultura: La etnolingüística*. Madrid: Síntesis.

Castellà, J. M. (1992). *De la frase al text: Teories de l'ús lingüístic*. Barcelona: Empúries.

Castro-Cavero, J. M. (2010). Viajeros y peregrinos: Los caminos sagrados de la vida. *Almogaren*, *47*, 35-65.

Catford, J. C. (1970). *Una teoría lingüística de la traducción: Ensayo de lingüística aplicada*. Caracas: Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Cembrero Vázquez, I. (2006). *Vecinos alejados: Los secretos de la crisis entre España y Marruecos*. Alcalá de Henares: Galaxia Gutenberg.

Chambers, I. (1994). *Migrancy, culture, identity*. Londres: Routledge.

Christiane, N. (2008). *La traduction: Une activité ciblée, introduction aux approches fonctionnalistes* [La traducción: Una actividad dirigida, introducción a los enfoques funcionalistas]. Arras Cedex: Atrois Presses Université.

Christine, D. (2010). Traduire l'intraduisible: Négocier un compromis [Traducir lo intraducible: Negociar un compromiso]. *Les Presses de l'Université de Montréal, 55*, 23–30.

Codera y Zaidín, F. (1892). *Misión histórica en la Argelia y Túnez*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.

Codera y Zaidín, F. (1899). Enseñanza del árabe vulgar. *Revista Contemporánea, CXIV*, 36–43.

Codera y Zaidín, F. (1907). El llamado árabe vulgar: Quiénes deben aprenderlo y cómo. *El Imparcial*.

Colin, G. (1945). Les parles: Initiation au Maroc [Los dialectos: Iniciación en Marruecos]. *Archivum Linguisticum, 8*(2), 191–247.

Colin, G. (1977). Educated spoken Arabic in Egypt and the Levant: A critical review of diglossia and related concepts. *Archivum Linguisticum*, *8*(2), 112–132.

Collet, T. (2009). La manière de signifier du terme en discours [La manera de significar del término en discurso]. *Meta*, *54*(2), 279–294. https://doi.org/10.7202/037681ar.

Colón i Domènech, G. (1989). *El español y el catalán: Juntos y en contraste*. Barcelona: Ariel.

Copeland, R. (1991). *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages: Academic tradition and vernacular texts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornell Way, E. (1991). *Knowledge representation and metaphor*. Alphen aan den Rijn: Kluwer.

Corpas Pastor, G. (1997). *Manual de fraseología española*. Madrid: Gredos.

Corriente Córdoba, F. (1980). *Gramática árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Corriente Córdoba, F. (1984). Nuevas apostillas de lexicografía hispanoárabe (al margen del *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* de Joan Coromines). *Sharq Al-Andalus, 1*, 7-14. https://doi.org/10.14198/ShAnd.1984.1.01

Corriente Córdoba, F. (1997). *Diccionario de árabe andalusí*. Leiden: Brill.

Corriente, F. (1999). *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos.

Corriente Córdoba, F. (2004). El elemento árabe en la historia lingüística peninsular: actuación directa e indirecta. Los arabismos en los romances peninsulares (en especial, el castellano). En R. Cano (Ed.), *Historia de la lengua española* (pp. 185-206). Barcelona: Ariel.

Cortés Soroa, J. y Jomier, J. (1999). *Corán: Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, Cairo 1923*. Barcelona: Herder.

Coseriu, E. (1991). *El hombre y su lenguaje* (M. Martínez Hernández, Trad.). Madrid: Gredos. (Obra original publicada en 1977)

Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. SAGE Publications Ltd.

Dagut, M. (1976). Can metaphor be translated? *Babel, 12*, 21–33.

Dagut, M. (1987). More about the translatability of metaphor. *Babel, 33*, 77–83.

Dayf, A. M. (2008). *Alugha al-ᶜarabiya wa al-ᶜawlama: Su'al al-huwiya* [El idioma árabe y la globalización: La cuestión de la identidad]. Jerash: Universidad Privada de Jerash.

De Granda, G. (2004). Un caso de planeamiento lingüístico frustrado en el Caribe hispánico: Santo Domingo, 1822-1844. En S. Valdés Bernal (Ed.), *Pensamiento lingüístico sobre el Caribe insular hispánico* (pp. 269-312). Santo Domingo: Academia de Ciencias de la República Dominicana.

Delisle, J. (1985). *El análisis del discurso como método de traducción: Iniciación a la traducción española de textos pragmáticos franceses*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Derrida, J. (1978). Le retrait de la métaphore [La retirada de la metáfora]. *Enclitic, 2*, 5–33.

Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas* (Grupo Decontra, Trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1990)

Diorki. (1978). *Manual del traductor*. Madrid: Diorki.

Dozy, R. (1927). *Supplément aux Dictionnaires arabes* [Suplemento a los diccionarios árabes]. Leyde: Brill.

Durieux, C. (1988). *Fondement didactique de la traduction technique* [Fundamentos didácticos de la traducción técnica]. Paris: Didier Érudition.

Durieux, C. (2008). Mettre la main sur le figement lexical: la démarche du traducteur [Identificar la fijación léxica: el enfoque del traductor]. *Meta, 53*(2), 324-332. https://doi.org/10.7202/018522ar

Eddidaoui, M. (2000). *Attarjama wa-al-tawāṣul* [Traducción y comunicación]. Casablanca: Centro Cultural Árabe.

Eddidaoui, M. (2002). *Attarjama wa-al-taʿrīb* [Traducción y arabización]. Casablanca: Centro Cultural Árabe.

Elamri, A. (2009). *El Elixir para la redención de los cautivos de Muhammad ibn Utman al-Miknasi* (Trabajo de grado, Universidad de Salamanca, Facultad de Traducción y Documentación).

Elamri, A. (2015). El elixir para la redención de los cautivos: Un relato poco conocido de la España de finales del siglo XVIII a través de los ojos del embajador marroquí Muhammad ibn Uthmán Al-Miknāsī. *CLINA*, *1*(2), 11-27. https://revistas.usal.es/index.php/clina/article/download/13961/14388

Elena García, P. (1990). *Aspectos teóricos y prácticos de la traducción*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Elkardoudi, A. (1963). *Riḥla saniya: al-riḥla al-saniyya li-lihaḍra al-hassaniyya bi-l-mamlakah al-iṣbānīyah* [La *riḥla* espléndida de la corte de la dinastía hassaní al reino de España]. Rabat: Publicaciones de la Casa Real.

Elmanouni, M. (1983). *Al-maṣādir al-ʿarabiyya li-tārīkh al-maghrib*[Las fuentes árabes para la historia de Marruecos]. Rabat: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat.

Ennaji, M. (1997). The sociology of Berber: Change and continuity. *International Journal of the Sociology of Language, 123*, 7–25.

Ennaji, M. (2001). De la diglossie à la quadriglossie [De la diglosia a la cuadriglosia]. *Languages and linguistic, 8*, 44–64.

Ennaji, M. (2005). *Multilingualism, cultural identity and education in Morocco*. Nueva York: Springer.

Epalza Ferrer, M. (Coord). (2004). *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Even-Zohar, I. (1990). Polysystem studies. *Poetics Today, 11* (1), pp. 9-26.

Ezzahidi, M. (1995). *Al-badr assāfir li-hidayat almusafir ila fikak al-asārā min yad al-ʻaduw al-kāfir* [La luna brillante como guía del viajero para la liberación de los prisioneros del enemigo infiel] (Tesina de estudios avanzados, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Rabat).

Fanjul, S. y Arbós, F. (2017). *Ibn Baṭṭūṭa, a través del Islam*. Madrid: Alianza Editorial.

Fasla, D. (2010). La situación lingüística del Magreb: lenguas en contacto, diglosia e identidad cultual. *Revista Española de Lingüística, 36*, 157–188.

Ferguson, C. (1959a). Arabic koine. *Language, 35*(4), 616–630.

Ferguson, C. (1959b). Diglossia. *Word, 15*, 325–340.

Ferguson, C. (1991). Diglossia revisited. *Southwest Journal of Linguistics, 10*(1), 214–234.

Feria García, M. C. (2005). El tratado hispano-marroquí de amistad y comercio de 1767 en el punto de mira del traductor (I). Contextualización histórica: Encuentro y desencuentros. *Sendebar*, 16, 3-26.

Fernández, M. (1995). Los orígenes del término diglosia: Historia de una historia mal contada. *Historiographia Lingüística*, 163-195.

Fernández López, S. (1997). *Interlengua y análisis de errores en el aprendizaje del español como lengua extranjera*. Madrid: Edelsa.

Fernández Nistal, P. (1992). *Estudios de traducción*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Fernández Parrilla, G. (1999). *El Magreb y Europa: Literatura y traducción*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández Rodriguez, M. A. (1995). Los orígenes del término diglosia. Historia de una historia mal contada. *Historiographia Linguistica, 22*(1-2), 163–195.

Ferran Larraz, E. (2009). La institución desconocida y la intraducibilidad: Paralelismo entre el derecho comparado y la traducción jurídica frente a la intraducibilidad. *Meta*, *54*, 295–308. https://doi.org/10.7202/037682ar

Fishman, J. A. (1967). Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism. *Journal of Social Issues*, *23*(2), 29–38.

Fishman, J. A. (1972). *La sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

Fisiak, J. (1981). *Contrastive linguistics and the language teacher*. Oxford: Pergamon.

Fontana Lázaro, J. (1992). *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica.

Fromm, E. (1957). Man is not a thing. *Saturday Review*, 16 de marzo, 9-11.

Fuster Ortoño, M. A. (2006). La traducción de clásicos medievales: La novela caballeresca catalana Curial e Güelfa. En A. Camps y L. Zybatow (Eds.), *La traducción literaria en la época contemporánea: Traducción e intercambio cultural* (pp. 154–166). Barcelona: Universidad de Barcelona.

Galisson, R. (1978). *Recherches de lexicologie descriptive: La banalisation lexicale* [Investigaciones de lexicología descriptiva: La banalización léxica]. París: Nathan.

Gamadi, S. (1966). Quelque faits de contact franco-arabe en Tunisie [Algunos aspectos del contacto franco-árabe en Túnez]. *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, *8*, 23–56.

García, C. (2007). *Etnogénesis, hibridación y consolidación de la identidad del pueblo Miskitu*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

García Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas: Una presentación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Ariel.

García Feria, M. (2005). El Tratado Hispano Marroquí de Amistad y Comercio de 1767 en el punto de mira del traductor: Contextualización histórica: Encuentro y desencuentros. *Sendebar, 16*, 3–26.

García Yebra, V. (1982). *Teoría y práctica de la traducción*. Madrid: Gredos.

García Yebra, V. (1983). *En torno a la traducción: Teoría, crítica, historia*. Madrid: Gredos.

García Yebra, V. (1985). *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid: Real Academia Española.

Gaston, G. (2010). Sur la notion du contexte [Sobre la noción de contexto]. *Les Presses de l'Université de Montréal, 55*, 187-197.

Gile, D. (1995). *Basic concepts and models for interpreter and translator training*. Ámsterdam: John Benjamins Publishing.

Gómez Capuz, J. (1998). *El préstamo lingüístico: Conceptos, problemas y métodos*. Valencia: Universidad de Valencia.

Gómez Molina, J. R. (1986). *Estudio sociolingüístico de la comunidad de habla de Sagunto (Valencia)*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.

González Bórnez, R. (2008). *El Corán: Edición comentada*. Qum (Irán): Centro de Traducciones del Sagrado Corán.

González Vázquez, A. (2014). El árabe marroquí visto por un cautivo francés del siglo XVII: Estudio histórico, social y cultural del *Dictionnaire François Arabesque* de Germain Moüette. *MEAH,* 63, 65-90.

Grinevald, C. (1996). Language contact and language degeneration. En F. Coulmas (Ed.), *The Handbook of Sociolinguistics* (pp. 257–270). Oxford: Blackwell.

Gumperz, J. J. (1962). Types of linguistic communities. *Anthropological Linguistics*, *6*(2–4), 28–40.

Hamam, M. (2014). *Mafhum al-majal atadawili* [Concepto del ámbito de interacción]. Rabat: Mominoun wthout order.

Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI.

Hassan, T. (1991). *Al-uṣūl* [Los fundamentos]. Cairo: Alam al-kitab.

Hassan, T. (2006). *Al-'arabiyya: ma'nāhā wa-mabnāhā* [El árabe: su significado y su forma]. Cairo: Alam al-kutub.

Haugen, E. (1950). The analysis of linguistic borrowing. *Language*, *26*, 210–231.

Heidrun, W. (2008). *Traducción y percepción intercultural*. Granada: Comares Interlingua.

Heim, M. H., y Tymowski, A. W. (2008). *Pautas para traducir textos de ciencias sociales*. (T. Solana, Trad.) New York: American Council of Learned Societies. www.acls.org/Past-Programs/Social-Science-Translation-Project

Hermans, T. (1996). The translator's voice in translated narrative. *Target*, 8(1), 23–48.

Hermans, T. (1999). *Translation in systems: Descriptive and system-oriented approaches explained*. Manchester: St. Jerome.

Hernández Guerrero, M. J. (1993a). El alejamiento cronológico entre el original y su traducción: Perspectiva histórica. *Livus*, *3*, 137–143.

Hernández Guerrero, M. J. (1993b). Marcel Schowb y el problema de la temporalidad en traducción. *Quaderns. Revista de Traducció*, *3*, 39–48.

Herrero Muñoz-Cobo, B. (1996). *El árabe marroquí: aproximación sociolingüística*. Almería: Universidad de Almería.

Hina, H. (1973*s*). *La traducción vista desde el estructuralismo*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Holes, C. (2004). *Modern Arabic structure, functions and varieties*. Washington D.C: Georgetown University Press.

Holz-Mänttäri, J. (1984). *Translatorisches Handln. Theorie und Methode* [La acción traductora: teoría y método]. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Hope, T. E. (1980). Interlanguage influences. En R. Posner y J. N. Green (Eds.), *Trends in Romance linguistics and philology, Vol. I: Romance comparative and historical linguistics* (pp. 241-287). La Haya: Mouton.

Hudson, R. A. (1981). *La sociolingüística*. Madrid: Anagrama

Hurtado Albir, A. (1990). *La notion de la fidélité en traduction* [La noción de fidelidad en la traducción]. Paris: Didier érudition.

Hurtado Albir, A. (1996a). La traductología: lingüística y traductología. *Trans*, (1), 151-160. https://doi.org/10.24310/TRANS.1996.v0i1.2286

Hurtado Albir, A. (2001). *Traducción y traductología: Introducción a la traductología*. Madrid: Cátedra.

Ibn Manḍhūr, J. (1990). *Lisan al-ᶜarab* [La lengua de los árabes]. Beirut: Dar Sadir.

Ibn Ḥazm, A. (2007.). *Al-muhalla* [El adornado] (Vol. 3). Damasco: Dar al-Fikr.

Ibn Yini, U. (1952). *Al-jasīs* [Las características]. Cairo: Dar al-Kutub.

Ibn Yubayr, (2007). *A través del oriente (Riḥla)*. Madrid: Alianza literaria.

Ibrahimi, A. (2007). *Waḍ‘ al-lugha al-‘arabiyya bi-l-Maghrib: waṣf wa raṣd wa takhṭīṭ* [La situación de la lengua árabe en Marruecos: descripción, observación y planificación]. Rabat: Zawya.

Jansen, S. (2007). El "periodo de Boyer" (1822-1844) en Santo Domingo: Situación sociolingüística y política del lenguaje. *Signos Lingüísticos*, *5*, 21-43.

Jardel, J. (1982). Le concept de diglossie de Psichari à Ferguson [El concepto de diglosia desde Psichari hasta Ferguson]. *Lenguas, Revue de sociolinguistique*, *5*, 5-15.

Jihad, K. (1993). Traducción y locura. *Letra Internacional*, (30-31), 48-50.

Jiménez-Crespo, M. A. (2008). *El proceso de localización web: Estudio contrastivo de un corpus comparable del género sitio web corporativo* (Tesis doctoral, Universidad de Granada). Universidad de Granada.

Johnson, B. (1985). Taking fidelity philosophically. En J. F. Graham (Ed.), *Difference in translation* (pp. 142-148). Londres: Cornell University Press.

Justel Calabozo, B. (1984). El *Vocabulista de Alcalá* y su refundición por Patricio de la Torre. *Sharq Al-Andalus: Anales de la Universidad de Alicante*, *1*, 35–46.

Komissarov, V. N. (1991). Language and culture in translation: Competitors or collaborators? *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, *4*(1), 33-47. https://doi.org/10.7202/037080ar

König, F. (1985). Translation and cultural interference. *Anuario de Estudios Filológicos*, *8*, 157-165.

Kovadloff, S. (2004). La emoción de traducir. En A. Kovadloff (Ed.), *Una biografía de la lluvia y otros ensayos sobre lo difuso* (pp. 5-25). Buenos Aires: Emecé.

Labov, W. (1963). The social motivation of a sound change. *Word*, *19*, 273-309.

Ladmiral, J. R. (2010). Sur le discours méta-traductif de la traductologie [Sobre el discurso metatraductivo de la traductología]. *Meta*, *55*(1), 4-14. https://doi.org/10.7202/039597ar

Ladmiral, J. R. y Lipiansky, E. M. (2015). *La communication interculturelle* [La comunicación intercultural]. Paris: Les Belles Lettres.

Lafarga, F. (1996). *El discurso sobre la traducción en la historia*. Barcelona: Ediciones de la Universitat de Barcelona.

Lafarga, F. (1997). *El teatro europeo en la España del siglo XVIII*. Lleida: Universidad de Lleida.

Lafarga, F. (1999). *La traducción en España (1750-1830). Lengua, literatura, cultura.* Lleida: Universidad Lleida.

Lafarga, F. (2007). *Literatura de viajes y traducción*. Granada: Comares.

Lafont, R. (1971). *Clefs pour l'Occitanie* [Claves para Occitania]. París: Seghers.

Lakhdar Gazal, A. (1977). *Al-manhajiya: Al-manhajiya al-'amma li al-ta'rīb al-muwākib* [La metodología: metodología general para la arabización asistida]. Rabat: Instituto de Estudios e Investigación de Arabización.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana* (C. González Marín, Trad.). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1980)

Lambert, J., y Van Gorp, H. (1985). On describing translations. En T. Hermans (Ed.), *The manipulation of literature: Studies in literary translation* (pp. 42-53). Londres: Croom Helm.

Laplace. C. (1994). *Théorie du langage et théorie de la traduction: Les concepts-clefs de trois auteurs: Kade (Leipzig), Coseriu (Tübingen), Seleskivitch (Paris)* [Teoría del lenguaje y teoría de la traducción: Los conceptos clave de tres autores: Kade (Leipzig), Coseriu (Tubinga), Seleskivitch (París)]. Paris: Centre de Recherche en Traductologie.

Larose, R. (1987). *Théories contemporaines de la traduction* [Teorías contemporáneas de la traducción]. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Laurian, A. M. (1985). *Humour et traduction* [Humor y traducción]. París: Contrastes/Adec.

Lausberg, H. (1966). *Manual de Retórica literaria*. Madrid: Gredos.

Laviosa, S. (2002). *Corpus-based translation studies: Theory, findings, applications*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi.

Lecerf, J. (1933). L'arabe contemporain comme langue de civilisation [El árabe contemporáneo como lengua de civilización]. *Revue Africain*, *356*, 269–296.

Lecomte, G. (1960). L'arabe tel qu'on le parle [El árabe tal como se habla]. *Les Langues Modernes, 54*(6), 452-462. Paris: Association des Professeurs de Langues Vivantes de l'Enseignement Public.

Lerchundi, J. (1872). *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos, con numerosos ejercicios y temas aplicados a la teoría*. Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.

Li, Z. (2017). *Estudio sobre los problemas de intraducibilidad en la traducción del chino al español de la obra de literatura clásica china "El pabellón de las peonías"*. Valencia: Editorial de la Universidad Politècnica de Valencia. `

Linus, J. (2000). *La Escuela Traductológica de Leipzig*. Granada: Comares Interlingua.

López Abadía-Arroita, S. (1992). Teoría y práctica de la traducción poética: Sobre un poema de Victor Hugo. *Lenguaje y Textos*, *1*, 75–84. Valencia: Universitat Politècnica de València.

López Alcalá, S. (2001). *La historia, la traducción y el control del pasado*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

López Folgado, V., Monferrer-Sala, J. P., y Ortega Arjonilla, E. (Eds.). (2006). *Eugene A. Nida: Pionero de la traductología moderna*. Granada: Atrio.

López García, B. (2008). Textos del arabismo español: Dos artículos de Francisco Codera sobre el "árabe vulgar". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, *5*, 139-159.

López García, B. (2011). *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada.

López Morales, H. (1993). *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.

López Ponz, M. (2009). *Traducción y literatura chicana: Nuevas perspectivas desde la hibridación*. Granada: Comares.

Lourido Díaz, R. (1972a). Armamento y asistencia técnica militar europea en el asedio marroquí de Melilla. *Revista de Historia Militar, 32*, 123–144.

Lourido Diaz, R. (1972b). Fábrica de cañones en Tetuán a mediados del S. XVIII. *Revista de Historia Militar, 33*, 105–115.

Lourido Díaz, R. (1974). Estrategia militar y diplomática previa al asedio de Melilla. *Revista de Historia Militar, 36*, 7–37.

Lourido Díaz, R. (1978). *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna: Política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad B. 'Abd Allah, 1757-1790.* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Lourido Díaz, R. (1989). *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII.* Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Lüdi, G. (1990). Diglossie und polyglossie [Diglosia y poliglosia]. *Lexikon der Romanistischen Linguistik, 5*(1), 307-334.

Lvóvskaya, Z. (1997). *Problemas actuales de traducción*. Granada: Granada Lingüística y Método Ediciones.

Lvóvskaya, Z. (2002). *La estilística textual*. Málaga: Libros ENCASA.

Mackey, W. F. (1986). The polyglossic spectrum. En J. A. Fishman, A. Tabouret-Keller, M. Clyne, Bh. Krishnamurti, y M. Abdulaziz (Eds.), *The Fergusonian impact: In honor of Charles A. Ferguson on the occasion of his 65th birthday* (Vol. 2, pp. 237–243). Berlín: Mouton de Gruyter.

Mahmoud, Y. (1986). Arabic after diglossia. En J. A. Fishman, A. Tabouret-Keller, M. Clyne, Bh. Krishnamurti, y M. Abdulaziz (Eds.), *The Fergusonian impact: In honor of Charles A. Ferguson on the occasion of his 65th birthday* (Vol. 1, pp. 239–251). Berlín: Mouton de Gruyter.

Maison, E. D. (1983). *Estudios sobre la traducción*. Literatura Americana Reunida.

Malblanc, A. (1961). *Stylistique comparée du français et de l'allemand* [Estilística comparada del francés y del alemán]. Paris: Didier.

Marçais, W. (1930). La diglossie arabe dans l'enseignement public [La diglosia árabe en la enseñanza pública]. *Revue Pédagogique*, *104*(12), 401-409.

Marçais, W. (1931). La langue arabe dans l'Afrique du Nord [La lengua árabe en el norte de África]. *L'enseignement Public*, *105*, 20-33.

Marín, M. (2009). Orientalismo en España: estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943). *Hispania, Revista Española de Historia*, *69*, 117-146.

Martín de León, C. (2005). Vagones lingüísticos y cargas semánticas: el estudio cognitivo de las metáforas traductológicas. En M. L. Romana García (Ed.), *II AIETI. Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación* (pp. 1168–1181). Madrid, 9-11 de febrero de 2005. Madrid: AIETI. http://www.aieti.eu/pubs/actas/II/AIETI_2_CML_Vagones.pdf.

Martínez Lillo, R. (2017). Viaje y viajeros en la civilización árabo-islámica. *Boletín De La Real Sociedad Geográfica*, (CLII), *152*, 347-362. https://www.boletinrsg.com/index.php/boletinrsg/article/view/41

Martínez Muñoz, C. (2001). ¿Retraducir a los clásicos? *El Trujamán. Revista Diaria de Traducción del Centro Virtual Cervantes*. http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/febrero_01/22022001.htm.

Martínez Ruiz, J. (1982). Lenguas en contacto: judeoespañol y árabe marroquí. Interferencias léxicas, fonéticas y sintácticas. En E. Bustos Tovar (Ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas* (Vol. II, pp. 237-249). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Mattar, A. (1987). *La traduction pratique* [La traducción práctica]. Beirut: Dar al-Mashreq.

Mayoral, R. (1990). Comentario a la traducción de algunas variedades de lengua. *Sendebar*, 1, 35-45.

Meiseles, G. (1980). Educated spoken Arabic and the Arabic language continuum. *Archivum Linguisticum, 11*(2), 117-148.

Menacere, M. (1992). Arabic metaphor and idiom in translation. *Meta, 37*(3), 567–572.

Meya Llopart, M. (1978). *Procesamiento de datos lingüísticos. Modelo de traducción automática*. Madrid: Fundación Juan March.

Mogollón Huerta, P. (2008). Compréhension et traduction des locutions verbales [Comprensión y traducción de las locuciones verbales]. *Meta*, *53*(2), 378-406.

Mohammed Saad, S. (2010). *Estudios de lingüística y traductología árabe*. Madrid: Instituto Egipcio de estudios Islámicos.

Molina Martínez, L. (2001). *Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabe-español* (Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Mollà Orts, A. y Palanca Lluesma, C. (1987). *Curs de Sociolingüística 1*. Alzira: Edicions Bromera.

Mollà Orts, A. y Viana San, A. (1989). *Curs de Sociolingüística 2*. Alzira: Edicions Bromera.

Montoya Abad, B. (1984). Alguns problemes d'interferència lèxico-semàntica en una comunitat de parla multilectal. *Miscel·lània Sanchis Guarner, 1*, 235-240.

Montoya Abad, B. (1989). *La interferència lingüística al sud valencià*. València: Generalitat Valenciana.

Mooij, J. J. (1976). *Study of metaphor*. Amsterdam: North-Holland.

Mooij, J. J. (1993). *Fictional realities: The uses of literary imagination*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Mooij, J. J. (2005). Metaphor and metaphysical realism. *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 83*(1), 495-505.

Moreno Ferrero, I. (1992). Las dificultades de la traducción de un texto histórico, 1-2. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea, 43*(132), 377-389.

Morillas, E. y Arias Torres, Juan Pablo. (1997). *El papel del traductor*. Salamanca: Colegio de España.

Mortara Garavelli, B. (1988). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.

Moscoso García, F. (2008). El estudio del árabe marroquí en España durante el siglo XIX: La obra de Manuel Bacas Merino. *MEAH*, 57, 269-293. https://doi.org/10.12795/meah.2008.57.08

Moscoso García, F. (2010). La pentaglosia en Marruecos: Propuestas para la estandarización del árabe marroquí. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, 59*, 45-62.

Moscoso García, F. (2012a). Árabe marroquí: Vulgar y dialectal. El interés por su aprendizaje y su metodología de estudio durante el Protectorado. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, *12*, 183–220. https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/879/867

Moscoso García, F. (2012b). Los inicios del estudio del árabe marroquí, los "Rudimentos" del P. Lerchundi. En A. Agud Aparicio, A. Cantera, A. Falero Folgoso, R. El Hour Amro, M. A. Manzano Rodríguez, R. Muñoz Solla, y E.

Yildiz (Coords.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca* (pp. 279-292). Facultad de Filología de Salamanca.

Moscoso García, F. (2024). Codera y Zaidín, Francisco. 1892. *Elementos de Gramática Árabe para uso de los alumnos de D. F. C. y Z. Madrid, 111 págs. [Inédita]*. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (36), 362–367 https://revistas.uam.es/reim/article/view/reim2024_36_14

Mouette, G. (1990). *Riḥlat al-āsīr Muwayṭ* [La *riḥla* del prisionero Mouette]. Risani: Dar Manahil.

Mullah Ali, A. (2011). *El mundo maravilloso de los cuentos kuwaitíes y su traducción al español desde una perspectiva ideológica e intercultural* (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca).

Munday, J. (2008). *Style and Ideology in Translation: Latin American Writing in English*. Londres : Routledge.

Munther, A. (1989). *Tales from kalila wa dimna: An Arabic reader*. New Haven: Yale University Press.

Neubert, A. y Jäger, G. (1985). *Text and translation*. Leipzig: Verlag Enzyklopädie.

Neubert, A. y Sheve, G.M. (1992). *Translation as text*. Kent: Kent State University.

Newmark, P. (1974). Further propositions on translation. *The Incorporated Linguist, 13*(3), 62-72.

Newmark, P. (1988). *A text book of translation*. London: Prentice Hall.

Newmark, P. (1992). *Manual de traducción*. Madrid: Cátedra.

Nicolas, C. P. y Campos Martín, N. (2006). Lingüística textual y Literatura. *Hikma, 5*, 37-47.

Nida, E. (1964). *Toward a science of translating*. Leiden: Brill.

Nida, E. (2012). *Sobre la traducción* (E. Nida y M. E. Fernández-Miranda-Nida, Trad.).

Madrid: Cátedra.

Nida, E. y Taber, C. R. (1986). *La traducción: teoría y práctica* (A. de la Fuente Adánez, Trad.). Madrid: Cristiandad. (Obra original publicada en 1974)

Ninyoles, R. L. (1969). *Conflicte lingüístic valencià. Substitució lingüística i ideologies diglòssiques*. València: Tres i Quatre.

Ninyoles, R. L. (1977). *Cuatro idiomas para un estado: el castellano y los conflictos lingüísticos en la España periférica*. Madrid: Cambio 16.

Nique, C. (1982). *Introducción metódica a la gramática generativa*. Madrid: Cátedra.

Nord, C. (1987). Übersetzungsprobleme - Übersetzungsschwierigkeiten. Was in den Köpfen von Übersetzern vorgehen sollte... [Problemas de traducción - Dificultades de traducción. Lo que debería pasar en la mente de los traductores...]. *Mitteilungsblatt für Dolmetscher und Übersetzer, 2*, 5-8.

Nord, C. (1997). *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained* (Translation Theories Explained, Vol. 1). Manchester: St. Jerome

Nord, C. (1998). La unidad de traducción en el enfoque funcionalista. *Quaderns. Revista de traducció*, 1, 65–77.

Nord, C. (2008). *La traduction : une activité ciblée. Introduction aux approches fonctionnalistes* [La traducción: una actividad orientada. Introducción a los enfoques funcionalistas]. Arras: Artois Presses Université.

Nord, C. (2011). *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität: Die Übersetzung literarischer und religiöser Texte aus funktionaler Sicht* [Justicia funcional y lealtad: La traducción de textos literarios y religiosos desde una perspectiva funcional]. Berlín: Frank Timme.

Nöth, W. (1985). Semiotic aspects of metaphor. En W. Paprotté y R. Dirven (Eds.), *The ubiquity of metaphor* (pp. 1-16). Amsterdam: John Benjamins.

Paradela Alonso, N. (2005). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Siglo XXI de España.

Payrató, L. (1985). *La interferència lingüística: Comentaris i exemples català-castellà*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes.

Peña, S. (1994a). La intención del discurso según Abd al-Qáher al-Yuryani. En A. Ruiz Castellanos (Ed.), *Actas del primer encuentro interdisciplinar sobre retórica, texto y comunicación* (pp. 153-155). Universidad de Cádiz.

Peña, S. (1994b). La madre de las batallas: un planteamiento pragmático de la ética del traductor. En L. Charlo Brea (Ed.), *Reflexiones sobre la traducción: Actas del primer encuentro interdisciplinar teoría y práctica de la traducción* (pp. 527-537). Universidad de Cádiz.

Peña, S. (2009). Palabra. *Cuadernos: Materia de trujamanes*, *10*, 95-98.

Peña, S. y Hernández Guerrero, M. J. (1994). *Traductología*. Málaga: Universidad de Málaga.

Peñamarín Beristain, C. (2000). Fronteras interculturales en la comunicación. *Revista de Occidente*, *234*, 43-59.

Pisarska, A. (1989). *Creativity of translators: the translation of metaphorical expressions in non-literary texts*. Varsovia: Uniwersytet Im.

Potter, J. (1998). *La representación de la realidad: Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.

Pratt, M. L. (1997). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Psichari, J. (1928). Un pays qui ne veut pas de sa langue [Un país que no quiere su lengua]. *Mercure de France*, *207*, 63-121.

Pueyo Paris, M. (1989). Diglòssia? Antaviana! (una revisió crítica del concepte i del seu

ús en la sociolingüística catalana). *Límits, 6*, 44-62.

Rabadán Álvarez, R. (1991). *Equivalencia y traducción, Problemática de la equivalencia translémica inglés- español*. León: Universidad de León.

Rabadán Álvarez, R. (1992). *Tendencias teóricas en los estudios de traducción*. En P. Fernández Nistal (Ed.), *Estudios de traducción: primer curso superior de traducción: inglés/español* (pp. 45-60). Valladolid: Universidad de Valladolid.

Ramírez García, T.J. (2009). *Traducción de la metáfora poética desde un enfoque comunicativo*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

Regales Serna, A. (1983). Para una crítica de la categoría "Literatura de Viajes". *Castilla. Estudios de Literatura, 5*, 63–85.

Reis Navarro, L. M. J. (2016). El extraño viaje de Ibn al-Jaṭīb por los agitados llanos de Tāmasnā: Estudio y traducción de la *riḥla*. *Anaquel de Estudios Árabes, 27*, 81-100. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ANQE.2016.v27.47710

Reiss, K., y Vermeer, H. J. (1996). *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción* (S. García Reina y C. Martín de León, Trad.; H. Witte, Coord.). Torrejón de Ardoz: Akal.

Ribera y Tarragó, J. (1912). *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó el día 26 de mayo de 1912*. Madrid: Imprenta Ibérica - Estanislao Maestre.

Ribera y Tarragó, J., (1952). *Opúsculos dispersos*. Tetuán: Instituto General Franco.

Riedemann, H. K. y Diéguez, M. I. (1999). La traducción de metáforas: ¿Un acto de rebeldía permanente?. *Onomazein*, *4*, 345–369.

Robles Guillen, F. (1885). *Leyendas moriscas*. Madrid: Imprenta y Fundición de M.

Tello, impresor de Cámara de S. M. Isabel la Católica.

Rodríguez, A. (1997). *Recursos lingüísticos del texto literario*. Santiago. Chile: Instituto de Letras.

Rodríguez-Puértolas, J. (1983). La crítica literaria marxista. En P. Aullón de Haro (Ed.), *Introducción a la crítica literaria actual* (pp. 209-250). Madrid: Playor.

Romano, J. (1951). *Viajes de Alí Bey el-Abbasí*. Madrid: C.S.I.C. Instituto de Estudios Africanos.

Roser Nebot, N. (1994). Tafsir, lugay bayan: Tres aspectos del Iyaz coránico, tres instrumentos de traducción. En *Reflexiones sobre la traducción: Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar "Teoría y práctica de la traducción", Cádiz, del 29 de marzo al 1 de abril de 1993* (pp. 627-632). Cádiz: Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz.

Rubiera Mata, M. (2004). Introducción general a la lengua árabe y a su traducción al castellano. En M. de Epalza Ferrer y M. J. Rubiera Mata (Coords.), *Traducir del árabe* (pp. 33-35). Barcelona: Gedisa.

Rubio Tovar, J. (1999). Consideraciones sobre la traducción de textos medievales. En J. Paredes y E. Muñoz Raya (Eds.), *Traducir la Edad Media. La traducción de la literatura románica medieval* (pp. 43-62). Granada: Universidad de Granada.

Saḥiḥ al-tirmidhi. (s.f). recuperado de: https://www.la-sunnah.com/hadiz/la-vida-mundanal-ante-allah-no-tiene-el-valor-de-un-ala-de-un-mosquito/

Said, E. (1978). *Orientalism*. Paris: Pantheon Books.

Said, E. (2006). *Al-istishrāq: al-mafāhīm al-gharbiyya ʻan al-sharq* [El orientalismo: las concepciones occidentales sobre el Oriente] (M. al-ʻAnānī, Trad.). Cairo: Dar Ruaya. (Obra original publicada en 1978)

Salah, M. (2008). *Figement et traduction: problématique générale* [Fijación y traducción: problemática general]. *Les Presses de l'Université de Montréal*, *53*(2), 244, 252.

Salah, M. (2010). *Traduction et fixité idiomatique* [Traducción y fijeza idiomática]. *Les Presses de l'Université de Montréal*, *55*(1), 31, 41.

Salib, M. B. (1979). *Spoken literary Arabic: Oral approximation of literary Arabic in Egyptian formal discourse* (Tesis doctoral, Universidad de California).

Samaniego Fernández, E. (2002). Prescripción y descripción: la metáfora en los estudios de traducción. *Trans*, 6, 50–61.

San Ginés Aguilar, P. (1990). *Planteamientos generales de la traducción* (Tesis doctoral, Universidad de Granada).

Santoyo, J. C. (1985). *El delito de traducir*. León: Universidad de León.

Sanz Espinoza, G. (2008). Traducción de textos de Ciencias Humanas: problemas terminológicos. En L. Pegenaute, J. Decesaris, M. Tricás, & E. Bernal (Ed.), *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. La traducción del futuro: mediación lingüística y cultural en el siglo XXI. Barcelona 22-24 de marzo de 2007*. 2, págs. 273-285. Barcelona: PPU. http://www.aieti.eu/pubs/actas/III/AIETI_3_GSE_Traduccion.pdf

Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale* [Curso de lingüística general]. París: Payot.

Schachtner, C. (1999). *Ärztliche Praxis: Die gestaltende Kraft der Metapher* [Práctica médica: El poder formador de la metáfora]. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schiffman, H.F. (1996). Diglossia as a sociolinguistic situation. En F. Coulmas (Ed.), *The Handbook of Sociolinguistics* (pp. 217–237). Oxford: Blackwell.

Schleiermacher, F. (1813). Sobre los diferentes métodos de traducir. En M. A. Vega

Cernuda (Ed.), *Textos clásicos de teoría de la traducción* (pp. 224-235). Madrid: Cátedra.

Schlieben-Lange, B. (1971). *Okzitanisch und Katalanisch: Ein Beitrag zur Soziolinguistik zwei romanischer Sprachen* [Occitano y catalán: Una contribución a la sociolingüística de dos lenguas romances]. Tubinga: Günther Narr.

Seleskovitch, D. y Lederer, M. (1986). *Interpréter pour traduire* [Interpretar para traducir]. París: Didier érudition.

Selinker, L. (1972). Interlanguage. *International Review of Applied Linguistics, 10*, 209–231.

Selinker, L. (1992), *Rediscovering Interlanguage*. Londres: Longman.

Silva-Corvalán, C. (1994). *Language contact and change: Spanish in Los Angeles*. Oxford: Oxford University Press.

Snell-Hornby, M. (1985). Translation as a means of integrating language teaching and linguistics. En C. Titford y A. E. Hieke (Eds.), *Translation in foreign language teaching and testing* (pp. 21–28). Tübingen: Günther Narr.

Sridhar, S.N. (1981). Contrastive analysis, error analysis and interlanguage: Three phases of one goal. En J. Fisiak (Ed.), *Contrastive linguistics and the language teacher* (pp. 207–243). Oxford: Pergamon.

Suleiman, S. K. (1985). *Jordanian Arabic between diglossia and bilingualism: Linguistic analysis*. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Takida, T. (2012). Juhūd rūwād al-naḥḍa wa-al-majāmīʿ al-lughawiyya fī iḥyāʾ al-lugha al-ʿarabiyya wa-taḥdīthihā fī al-ʿālam al-ʿarabī al-muʿāṣir [Los esfuerzos de los renacentistas y las Academias de lengua en la resurrección de la lengua árabe y su modernización en el mundo árabe contemporáneo]. *Bulletin of Islamic Area Studies*, 33–43.

Talmoudi, F. (1984). *The diglossic situation in North Africa: A study of classical Arabic-dialectal Arabic diglossia with sample text in "mixed Arabic"*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgenis.

Tazī, A. (1988). Al-tārīkh al-dīplūmāsī lil-Maghrib min aqdam al-ʿuṣūr ilā al-yawm [Historia de la diplomacia marroquí desde la antigüedad hasta la actualidad]. (Vol. IX). Rabat: Academia Real Marroquí.

Tenchea, M. (1999). *Études de traductologie* [Estudios de traductología]. Timisoara: Mirton.

Tomichel, N. (1981). *Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte moderne* [Historia de la literatura romántica del Egipto moderno]. París.: Maisonneuve y Larose.

Torres-Fontes Suárez, C. (1996). M. b. 'Utman al-Miknasî. *Al-Iksîr fî fakâk al-asîr* [El Elixir: Libro sobre el rescate de los cautivos]. En *Viajes de extranjeros por el reino de Murcia* (pp. 515-530). Murcia: Asamblea Regional de Murcia/Real Academia Alfonso X el Sabio.

Toury, G. (1995). *Descriptive translation studies and beyond*. Ámsterdam: John Benjamins.

Tricàs Preckler, M. (noviembre de 1983). Lingüística textual y traducción [Presentación en mesa redonda]. *Problemas de la traducción*, Fundación Alfonso X El Sabio, Madrid, 1987, pp. 131-154.

Turell Julià, M. T. (1979). Estudi sobre la diglòssia entre els grups professionals a Barcelona. *Treballs de sociolingüística catalana*, 2, 135-158.

Tylor, E. B. (2023). *Primitive culture* (Vol. 1). Londres: John Murray.

Valderrama Martínez, F. (1938). "El nombre de Dios en la vida cotidiana del Magreb". XXIII. Octubre de 1986. Asamblea de la Asociación Español de Orientalistas.

Revista Liqāʾ. Encuentro islamo-cristiano, núm. 193, Serie B: Islam y Mundo Actual, p. 1-8. http://www.africafundacion.org/encuentro_islam/Documentos/1988/Encuentro_193.pdf

Vallverdú Canes, F. (1970). *Dues llengües, dues funcions?*. Barcelona: Edicions 62.

Vallverdú Canes, F. (1980). *Aproximació crítica a la sociolingüística catalana. Balanç dels estudis de sociologia lingüística als Països Catalans.* Barcelona: Edicions 62.

Van Dijk, T. A. (1988). *Texto y contexto: Semántica y pragmática del discurso* (J. D. Moyano, Trad.). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1977)

Van Hoof, H. (1971). *Recherche d'un modèle d'analyse en traduction* [Búsqueda de un modelo de análisis en traducción]. *Journal des traducteurs*, *16*(2), 83-94.

Van Overbecke, M. (1976). *Mécanismes de l'interférence linguistique* [Mecanismos de la interferencia lingüística]. Madrid: Fragua.

Vázque-Ayora, G. (1977). *Introducción a la traductología: curso básico de traducción*. Washington D.C: Georgetown University Press.

Vega Cernuda, M. A. (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.

Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: a history of translation*. London: Routledge.

Vermeer, H. (1994). Translation: Old and new problems. En M. Snell-Hornby (Ed.), *Translation studies: An interdiscipline* (pp. 3-16). John Benjamins.

Vidal Claramonte, M. C. A. (1995). *Traducción, manipulación, desconstrucción*. Salamanca: Colegio de España.

Vidal Claramonte, M. C. A. (2005). *En los límites de la traducción*. Granada: Comares.

Vidal Claramonte, M. C. A. (2007). *Traducir entre culturas: diferencias, poderes,*

identidades. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Vidal Claramonte, M. C. A. (2012). *La traducción y los espacios: viajes, mapas, fronteras*. Granada: Comares.

Vidal Claramonte, M. C. A. y Martín Ruano, M. R. (2013). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo*, Granada: Comares.

Vinay, J. P., y Darbelnet, J. (1966). *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais. Méthode de traduction* [Estilística comparada del francés y del inglés. Método de traducción]. Paris: Didier.

Weinreich, U. (1953). *Languages in contact: findings and problems*. La Haya: Mouton.

Wotjak, G. (1969). Zu einigen Fragen der Äquivalenz bei der Übersetzung [Sobre algunas cuestiones de la equivalencia en la traducción]. *Fremdsprachen*, 257–263.

Wotjak, G. (1995). Equivalencia semántica, equivalencia comunicativa y equivalencia translémica. *Hieronymus*, 1, 93-111.

Wotjak, G. (2006a). *Las lenguas, ventanas que dan al mundo: El léxico como encrucijada entre morfosintaxis y cognición: aspectos semánticos y pragmáticos en perspectiva intra e interlingúística*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Wotjak, G. (2006). La traducción como comunicación interlingüística transcultural mediada. *Hikma, 5*(5), 221–253. https://doi.org/10.21071/hikma.v5i5.6693

Wotjak, G. y Cuartero Otal, J. (2005). *Entre semántica léxica, teoría del léxico y sintaxis*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Young, R. J. C. (1995). *Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race*. Londres y Nueva York: Routledge.

Zaydan, J. (2013). *Tarikh ādāb al-lugha al-ᶜarabiya* [Historia de la literatura árabe]. El Cairo: Hindawi.

CAPÍTULO 8. APÉNDICES (Ver Link)

APÉNDICE 1: Traducción de la obra *El elixir en la redención del cautivo*.

https://drive.google.com/file/d/1OnttFBvDz5vvN2m1JpvxOtH-lxAd_dq0/view

APÉNDICE 2: Manuscrito original.

https://drive.google.com/file/d/1Tv2h1DyatlhcCs1YeYQ_KVSIYrl4e9p-/view



La presente tesis doctoral se enfoca en la traducción y análisis descriptivo de la *riḥla* de Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī, titulada *Elixir en la redención del cautivo*. Este estudio ilumina aspectos clave de la biografía del autor de la obra, la situación sociolingüística de Marruecos en el siglo XVIII, y los antecedentes diplomáticos representados en la literatura marroquí de viajes. A través del análisis de la traducción de esta obra, se ofrece una visión detallada de los aspectos sociales, políticos y administrativos de la España de finales del siglo XVIII, tal como fueron percibidos por el diplomático, así como de la coyuntura de su embajada en la Corte de Carlos III.

This doctoral thesis focuses on the translation and descriptive analysis of the *riḥla* by Ibn ᶜUthman Al-Miknāsī, titled *Elixir in the Redemption of the Captive*. This study sheds light on key aspects of the author's biography, the sociolinguistic situation in 18th-century Morocco, and the diplomatic background represented in Moroccan travel literature. Through the analysis of the translation of this work, a detailed insight is provided into the social, political, and administrative aspects of late 18th-century Spain as perceived by the diplomat, as well as the context of his embassy at the Court of Carlos III.

Escuela Internacional de DOCTORADO Universidad de Almería

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA