

LA TRADUCCIÓN LITERARIA Y LA CUESTIÓN DE LA RENOVACIÓN DE LA LENGUA ÁRABE DURANTE LA *NAHDA*

Abdallah Tagourramt El Kbaich
Universitat de Barcelona

RESUMEN

Debido al acervo literario que se extendía y se renovaba en la orilla norte del Mediterráneo, las figuras literarias árabes de la *Nahda* hicieron todo lo posible para abrirse a esta nueva literatura emanada de la Ilustración europea. Y, como no podría ser de otra manera, la traducción era el instrumento idóneo para enfrentarse a esa nueva realidad literaria decimonónica. No obstante, el vertido de textos por sí solos no ayudó a lograr los objetivos perseguidos. En este artículo se abordará la problemática de la identidad cultural árabe desde una perspectiva lingüístico-literaria. Se hará hincapié en cuestiones relacionadas con fenómenos paratextuales, con el lenguaje y la crítica de la traducción y con la literatura comparada. Se estudiarán las traducciones de algunas figuras destacadas en el ámbito de la traducción literaria, como al-Ṭaḥṭāwī, al-Manfalūṭī, Wadī' y Sulaymān al-Bustānī. Y, por último, la primera versión árabe de *Los miserables* de Hugo será el caso práctico a partir del cual examinaremos los efectos lingüísticos y culturales que la traducción literaria tuvo en la lengua árabe contemporánea.

PALABRAS CLAVE: traducción literaria, *Nahda*, lengua árabe, crítica traductora, literatura comparada.

LITERARY TRANSLATION AND THE RENEWAL OF THE ARABIC LANGUAGE DURING THE *NAHDA*

ABSTRACT

Aware of the literary heritage that was spreading and renewing itself on the northern shores of the Mediterranean, the Arab literary figures of the *Nahda* did everything possible to welcome this new literature that emanated from the European Enlightenment. Indeed, translation was the ideal instrument to address this new nineteenth-century literary reality. However, the sole translation of texts did not help to achieve the objectives pursued. In this article, the problem of Arab cultural identity is approached from a linguistic-literary perspective. Emphasis will be placed on issues related to paratextual phenomena, language and translation criticism, the translation pact, and comparative literature. Within this context, the translations of some prominent experts in the field of literary translation will be studied, such as al-Ṭaḥṭāwī, al-Manfalūṭī, Wadī' and Sulaymān al-Bustānī. Finally, the first Arabic version of Victor Hugo's *Les Misérables* will serve as a practical case through which the linguistic and cultural effects that literary translation had on contemporary Arabic language will be examined.

KEYWORDS: literary translation, *Nahda*, Arabic, translation criticism, comparative literature.



1. INTRODUCCIÓN¹

La lengua árabe y su literatura han vivido diversos ciclos culturales marcados por una serie de cambios históricos a los que se han sometido las sociedades árabes desde la época preislámica hasta la época contemporánea. Estas transformaciones se debieron en gran medida a la llegada del islam como nueva religión y a los contactos e intercambios que se llevaban a cabo –gracias a la traducción– entre la cultura árabe y las culturas circundantes. Durante los dos principales proyectos de traducción que prosperaron tanto en la época clásica como en la época moderna, la llamada *Nahḍa*, la literatura y la lengua árabes conquistaron nuevos ámbitos culturales que no dejaron de ser objeto de debate entre varias generaciones de intelectuales árabes. En este artículo nos ocuparemos de la cuestión de la renovación de la lengua árabe que surgió cuando se esbozó la idea de verter al árabe las principales obras literarias desarrolladas en Europa durante la época contemporánea.

Debido al heterogéneo acervo literario que se extendía y se renovaba en la orilla norte del Mediterráneo, las figuras literarias árabes de la *Nahḍa* hicieron todo lo posible para abrirse a esta nueva literatura emanada de la Ilustración europea. Y, como no podría ser de otra manera, la traducción era el instrumento idóneo para enfrentarse a esa realidad literaria decimonónica. No obstante, el vertido de textos por sí solos no ayudó a lograr los objetivos, sino que más bien condujo a una discordancia entre culturas que obligó a los eruditos árabes a recurrir al pasado cultural y lingüístico para aprehender el presente y así evitar caer en la asimilación cultural o en la dependencia de la traducción. En esta investigación nos proponemos acercarnos a la problemática de la identidad cultural árabe desde una perspectiva lingüístico-literaria teniendo en cuenta la flexibilidad de la traducción y sus influencias interculturales. Se definirá ampliamente el concepto *Nahḍa*, símbolo de todo un movimiento cultural asociado a la traducción. Se hará hincapié en cuestiones relacionadas con el lenguaje y la crítica de la traducción, con los pactos traductores, con la literatura comparada y sus vínculos con la traducción, y con fenómenos paratextuales, calificados por Derrida (1989) de energía esencial de la traducción, y considerados por Peña Martín (1997) auténticos tesoros de información traductológica. En este contexto se estudiarán algunas figuras traductoras destacadas en los entornos de la traducción literaria, como al-Ṭaḥṭāwī, al-Manfalūṭī, Wadī‘ y Sulaymān al-Bustānī. Y, por último, la primera versión árabe de *Los miserables* de Victor Hugo será el caso práctico a partir del cual examinaremos cómo los efectos lingüísticos y culturales de la traducción lograron tejer un escenario lingüístico y literario en el ámbito árabe que perduró durante décadas.

¹ Este artículo ha sido elaborado gracias a la ayuda postdoctoral Margarita Salas (2021-2023), financiada por la Unión Europea, NextGenerationEU.

2. DEFINICIÓN DE LA *NAHḌA*

Según el diccionario de Buṭruṣ al-Bustānī² (m. 1883), *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, el término *Nahḍa* reúne en su significado tres vocablos de suma importancia³: «energía⁴», «fuerza» y «movimiento». Este diccionario se publicó por primera vez en 1870, una fecha en la que los intelectuales árabes, especialmente los egipcios y los levantinos, empezaron seriamente a buscar su propio valor al entrar en contacto progresivo con Europa. Como formaba parte de esa generación de intelectuales árabes, B. al-Bustānī había centrado su obra lexicográfica en la revisión y en la renovación del diccionario de al-Fayrūz Abādī (m. 1415). Por ello, era consciente de los cambios y de los vientos que soplaban en su época; para enfrentarse a ellos, hacía falta armarse de «energía», «fuerza» y «movimiento», tres pilares fundamentales y definitivos de la *Nahḍa* árabe.

Siempre con la definición del mismo término, se aprecia que en el periodo contemporáneo el vocablo *Nahḍa* evolucionó notablemente. Desde el punto de vista semántico adquirió nuevas acepciones, sin perder las que hemos recogido antes con al-Bustānī. Según el *Diccionario de la lengua árabe contemporánea (DLAC)* (*Mu'jam al-luġa al-'arabiyya al-mu'āṣira*) de Aḥmad Mujtār Omar, el verbo «*nahḍa*» significa «ser activo, asumir una responsabilidad, despertarse, moverse, resucitar, etc.». En cuanto al sustantivo *Nahḍa*, se ha definido de la siguiente manera: «movimiento, energía y fuerza», igual que en la propuesta de al-Bustānī. Continuando con la definición del *DLAC*, esta se plantea desde el punto de vista conceptual: «*Nahḍa* significa el salto que se efectúa a favor del desarrollo social e intelectual. *Nahḍa* artística y literaria, período de la *Nahḍa*». Otra acepción: «Período de la *Nahḍa* europea, período de renovación literaria, artística y científica. Empezó en Italia y se extendió a toda Europa en los siglos xv y xvi». Esta entrada termina con la siguiente especificación: «El movimiento *Nahḍa* es un movimiento que tuvo lugar en el siglo xix con el objetivo de conseguir lo mejor respecto al desarrollo científico, artístico y literario utilizando, para ello, mejores métodos».

La definición que nos propone el *DLAC* es obviamente completa. Ha enriquecido los significados antiguos y ha añadido matices fundamentales para entender el concepto *Nahḍa*. No obstante, hemos de saber que en la lengua árabe llamamos *Nahḍa* europea al periodo del Renacimiento; por otro lado, lo que en español, en francés y en inglés se considera respectivamente «renacimiento árabe», «renaissance arabe» o «arab renaissance» en árabe es «*al-Nahḍa al-'arabiyya*» (el renacimiento

² Utilizaremos el sistema de transliteración de los fonemas árabes a los fonemas del castellano aplicado en su día por la revista *Al-Andalus* y seguido actualmente por las principales revistas de los estudios árabes, como *Al-Qanṭara*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Anaquel de Estudios Árabes*, etc.

³ Esta afirmación también fue recogida por Scott Deuchar (2017: 50) para ampliar el significado del término *Nahḍa* y rescatarlo de su marco tradicional.

⁴ La traducción al castellano de textos y títulos en árabe citados en este artículo es del autor, excepto en el caso de disponer de traducciones publicadas que quedarán señaladas en la bibliografía.





árabe). A partir de ello, pretendemos explorar el significado del término *Nahḍa* en árabe insistiendo en su parte conceptual para evitar su confusión con el Renacimiento europeo. Son dos términos parecidos desde el punto de vista del significante, pero muy diferentes desde la óptica del significado. Aun así, esta diferencia queda hasta la actualidad limitada, y solo se considera en los círculos académicos tanto árabes como españoles, franceses o anglosajones, entre otros. Desde el punto de vista de la traducción, no hemos encontrado en castellano otro término más expresivo que no fuera la *Nahḍa* misma. Es por esta razón por la que este vocablo clave figura tal cual en las páginas de este artículo. No obstante, si la confusión persiste entre el árabe, el francés, el castellano y el inglés desde una perspectiva significativa del término, creemos que el término «Renaixença»⁵ del catalán, a diferencia del término «Renaixement», es el más cercano al término *Nahḍa*. La definición disponible en la *Enciclopèdia catalana* indica que nos encontramos, a nivel cultural, ante los mismos procedimientos y objetivos lingüísticos y literarios, obviamente en dos contextos socioculturales distintos.

En efecto, la *Nahḍa* cultural árabe apareció en el siglo XIX con la finalidad de alcanzar, a través de la transmisión del conocimiento, el nivel científico innovador difundido entonces en Europa. Por ello, la *Nahḍa* siempre se ha asociado a la traducción, y viceversa, como si ambos movimientos fueran dos caras de una misma moneda. Según Tarabichi (1997: 269), «La *Nahḍa* debe su existencia e incluso su denominación a la traducción o a la aculturación a través de la traducción, ya sea esta directa o mediante la arabización, la adaptación o la reproducción». Sin embargo, lograr el objetivo principal del proyecto de la *Nahḍa* encontraría diversos obstáculos, pese al apoyo proporcionado por la traducción, con los debidos desequilibrios que marcaban, primero, las relaciones del Oriente árabe-islámico consigo mismo; y, segundo, las de este con el Occidente europeo en diferentes ámbitos. La resolución de esta ecuación suponía realizar un cambio a medida hacia la modernidad, es decir, un cambio cauteloso que tuviera presente la «auténtica» identidad árabe-islámica basada en el pasado cultural salafí⁶. Por lo tanto, el concepto de la *Nahḍa*, según postula Adonis:

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

⁵ Término definido en la *Enciclopèdia catalana* como: «Procés de recuperació de la llengua i literatura catalanes dut a terme a partir de la segona meitat del segle XIX».

⁶ De *salaf*: Nombre dado respectivamente a las tres primeras generaciones y a las generaciones siguientes de la comunidad musulmana. En la *sunna*, que ha establecido uno de los rasgos más característicos de la visión islámica de la historia, se impone la idea apriorística de que esta historia empezaría con una edad de oro que sería irremediabilmente seguida de un periodo de debilitamiento, de desviamiento y de división. Para más información, véase Chaumont (1995: 330-331).

La idea del cambio entonces era capital en el discurso de la *Nahḍa* que reflejaba de alguna manera el retroceso de la civilización árabe tras la caída del califato abasí y durante los cuatro siglos del mandato otomano (1516-1918). Procedía de un pasado decadente que aspiraba a alcanzar la civilización decimonónica, pues no había un sistema cultural establecido bien claro para adquirir y producir conocimiento dentro del marco cultural árabe. El motivo de esa decadencia se debía probablemente, según Muḥammad Šafīq Gurbāl (en Mu'nis 1938), a que el poder otomano había interrumpido la comunicación entre los pueblos del imperio y las culturas extranjeras, especialmente las europeas.

Por lo tanto, se trataba de una potencia que pretendía asumir el deber de instaurar los paradigmas del califato islámico, y, por consiguiente, hacía todo lo posible para «proteger» a los pueblos orientales –tanto europeos como árabes– que estaban bajo su supremacía. De hecho, el canon cultural otomano no solo había restringido el contacto de las culturas del Imperio con el Occidente europeo, sino que también había marcado el retroceso de dichas culturas sometidas a las políticas internas y externas del nuevo actor. Este pretendía recuperar la soberanía del Califato islámico y, desde luego, hacerse cargo de sus asuntos políticos, económicos, doctrinales, culturales y divulgativos. Así pues, la cultura árabe-islámica pasaría a integrarse en una dimensión intelectual cuyos parámetros oscilaban entre optar por integrarse en la diversidad cultural otomana, sumarse total o parcialmente a la modernidad, o enfrentarse a ambas opciones para reivindicar el regreso a la cultura de los *salaf*. En medio de esa metamorfosis cultural, la élite intelectual árabe decidió iniciar una trayectoria reformista consentida en la siguiente cita de Affaya:

La reforma tenía que referirse a todas las instancias de la existencia árabe musulmana. De la política y la sociedad al lenguaje y las mentalidades, hacía falta desmontarlo todo y reconstruirlo todo, previendo los posibles resultados de la reforma. De esta manera la corriente salafí consideraba y postulaba que la situación de la Umma (la nación) solo se reformaría volviendo a los orígenes puros del Islam, abriendo la posibilidad del *iytibad* (esfuerzo racional) para dar un nuevo significado a los textos antiguos y hacer que estos correspondiesen a los nuevos avatares de la historia (1995: 15).

Esta conciencia reformista partía de la idea de «desmontarlo todo y reconstruirlo todo», en los ámbitos político, social, lingüístico e intelectual para alcanzar el progreso deseado. En este contexto, Bohannon y Glazer analizan el libro *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor, y afirman que «es posible reconstruir las culturas antiguas de los pueblos a través de un estudio detallado del presente y de las “supervivencias” de la cultura del pasado» (2001: 63). Dicha actuación se confrontaría con dos planteamientos, uno de la élite salafí, concretado en la cita anterior, y otro de la élite liberal, que Affaya consideraba a renglón seguido un grupo de intelectuales que entendían la reforma como «pasar cuentas con el pasado». De todas formas, ambos bandos, cada uno desde sus ideales, tenían en común la necesidad de transformar completamente la cultura árabe decimonónica, sin tener en consideración el sustrato otomano. El panorama intelectual era parecido –según al-‘Aqqād (2013)– a la Torre de Babel que se construía y se reconstruía de un año a otro.



3. LA TRADUCCIÓN LITERARIA

La traducción literaria hacia el árabe, a diferencia de la traducción científico-pragmática, había emprendido paulatinamente su trayectoria a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en un nuevo ambiente cultural. El gran volumen de la traducción administrativa y científica fue un factor que impidió a los traductores dedicarse a la traducción literaria. Además, la traducción científica seguía un programa, ya que, desde el principio, fue un proyecto de Estado –sobre todo en Egipto–, mientras que la traducción literaria no gozaba de ningún seguimiento oficial, sino que se limitaba a las iniciativas personales de las figuras de la *Nahḍa*. Pero esa motivación personal contaba, en un principio, con el apoyo de la prensa como instrumento potente puesto al servicio de la traducción y de la difusión de las ideas, y que publicaba la producción literaria traducida al árabe. De ese modo, la literatura encontraba fácilmente su camino hacia el lector porque se había liberado de algunas restricciones impuestas al canon estilístico y al mercado del libro en general. En este contexto, ‘Abd Allāh Ḥusayn (1948: 149) nos informa de que los autores y los traductores de la *Nahḍa* debían poner a sus obras literarias y traductorías títulos asonantes; si no, no tendrían ningún valor para el librero. Este procedía incluso a rechazar su puesta a la venta si no contaban con títulos rimados.

Si la poesía había sido durante muchos siglos el diván de los árabes, la escritura dramática y narrativa, en sus representaciones contemporáneas, se convirtió en un factor revolucionario y novedoso en la historia de la literatura árabe gracias a la traducción. Por lo tanto, entendemos por traducción literaria la transmisión al árabe de una serie de géneros literarios europeos como la novela, el cuento, el teatro, la poesía e incluso la crítica literaria. En este contexto, y según Jacquemond:

La traduction littéraire s'oppose nettement à la traduction pragmatique: alors que celle-ci transforme très tôt le lexique et la stylistique arabes, celle-là apparaît plus tard, et fonctionnera longtemps sur un mode «ethnocentrique». Cette opposition correspond parfaitement au projet réformiste qui précède la colonisation, à savoir, rattraper le retard... sans faire de concession au niveau «spirituel», c'est-à-dire sur les plans moral et esthétique (1997: 152).

En medio de estos elementos esenciales, el traductor literario debía actuar en la medida de lo posible para acortar distancias entre el texto fuente y el texto meta. No obstante, ¿hasta qué punto esa traducción literaria que no gozaba de una tradición en el mundo árabe logró sentar sus bases y abrir camino a la introducción de nuevos géneros en la literatura árabe contemporánea de la *Nahḍa*? Antes de contestar a esta pregunta, cabe tratar brevemente cómo era el estado anterior de la prosa literaria árabe antes de tener las primeras traducciones de obras narrativas, sobre todo del francés al árabe.



Desde finales de la Edad Media hasta el siglo XIX, la prosa árabe se mantuvo fiel al estilo de la *Maqāma*⁷, basado en el relato rimado. Pero los jóvenes graduados en las escuelas modernas de El Cairo, por ejemplo, pensaron en conquistar un nuevo estilo, más próximo a los lectores de la época y capaz de llamar la atención de las masas para acceder a la literatura procedente de Europa. En realidad, un nuevo estilo exigía el uso de un lenguaje novedoso que pudiera asumir una serie de factores: las particularidades de la retórica árabe y la influencia del nuevo ambiente generado por la modernidad europea a todos los niveles. Todos estos factores resultaban decisivos para desarrollar, poco a poco, diferentes estilos de cada campo a partir de las traducciones. Además, el ambiente era favorable, ya que, según Gabrieli (1971), la sensibilidad artística maduró y el mismo afecto por la tradición que se quería revitalizar atemperó gradualmente el arcaísmo literario. En la época, los prosistas debían adquirir una cultura amplia y un estilo original, de acuerdo con el siguiente proceso peculiar del escritor y traductor literario Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt:

Conciliar entre la tradición resurgida y la modernidad generada; y escribir entre Oriente atrasado y Occidente avanzado hasta que el lector que está versado en la lengua no asocie este estilo ni a las doctrinas de los árabes, ni a las de los europeos. Se trata de un estilo personal independiente, caracterizado por la originalidad (1985: 504-505).

Con estas palabras, al-Zayyāt arroja luz sobre la originalidad estilística del periodo de la *Nabḍa*, que pretendía tener sus propios mecanismos intelectuales para marcar un antes y un después en la trayectoria cultural árabe. En medio de esta síntesis definitoria del concepto *Nabḍa*, emergió una nueva conciencia distinguida por la búsqueda de la originalidad evitando, en la medida de lo posible, la imitación total del acervo cultural, tanto árabe tradicional como europeo moderno. Una serie de novelas, cuentos, ensayos didácticos y de filosofía histórica y social, así como libros de viaje, fueron traducidos o adaptados al árabe desde finales de los años sesenta del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX⁸. Todas estas obras constituirían fundamentos sustanciales de la narrativa moderna árabe. No obstante, estas primeras traducciones literarias, independientemente de su calidad, no eran traducciones propiamente dichas, sino que utilizaban el acto de traducir para reescribir obras

⁷ Género literario árabe creado por al-Hamadānī (m. 1008) y desarrollado por al-Ḥarīrī (m. 1122). Se caracterizaba por el uso constante de la prosa rimada por parte de los dos personajes principales del relato: el héroe y el narrador. Esta forma literaria servía para desarrollar una gran variedad de temas cuyo objetivo era educar distrayendo. Los autores conservadores de la *Nabḍa* – como N. al-Yāziyī (1871) o M. al-Muwayliḥī (m. 1930)– resucitaron este género para regresar al uso de las normas clásicas de la lengua árabe. Para más información, véase Brockelmann (1991: 105-113), s. v. *maqāma*.

⁸ Para más información sobre estas traducciones, véanse los trabajos de Tāyir (1945: 125-134) y de Zaytūnī (1994: 163-171) dedicados, respectivamente, a la historia del movimiento de traducción en Egipto y en el Levante.



narrativas propias de los mismos traductores, sobre todo en los casos de al-Ṭaḥṭāwī, al-Manfalūṭī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm y los al-Bustānī.

4. LA APROPIACIÓN DE LOS TEXTOS ORIGINALES: AL-ṬAḤṬĀWĪ, AL-MANFALŪṬĪ Y LOS AL-BUSTĀNĪ

En el caso de al-Ṭaḥṭāwī, la traducción iba más allá de la mera traslación convencional de una lengua hacia el árabe, de acuerdo con los parámetros socio-culturales y lingüísticos que marcaban la operación traductora en su época. En la introducción a la traducción de *Aventuras de Telémaco* de Fénelon este afirmaba que:

Se me ocurrió moldearla [la novela] en un estilo que correspondiera al tono de la lengua árabe y en un canon literario diferente. Así, procedí a añadir al original temas árabes, entre ellos refranes y proverbios tanto en prosa como en poesía. Es decir, tejía la traducción siguiendo un método estilístico nuevo que se correspondía aproximadamente al original para que el texto de la traducción no fuera un mero paradigma del texto fuente (al-Ṭaḥṭāwī, en Fénelon 1870: 23).

¿Qué quedaría entonces del texto fuente? Además de ese proceso, asistimos a un estilo digresivo seguido en la traducción para captar la atención del lector y, desde luego, para que el texto transmitido contara con la recepción requerida. El traductor intentaba adaptar la novela de Fénelon a los rasgos culturales árabes como única manera de encontrarle un lugar entre los lectores. En este sentido, la traducción literaria se basaba en la creatividad como procedimiento estético al cual acudía el traductor para expresar las ideas percibidas del texto fuente. Así ejercía un modelo de mediación cultural con el fin de integrar la cultura trasladada en la cultura receptora moldeándola en su propio canon cultural.

Por consiguiente, podemos calificar la actitud de al-Ṭaḥṭāwī de apropiación puesta al servicio de la arabización, ya que se añadía al texto original «temas árabes». Se trataba precisamente de uno de los métodos que se seguían en la circulación de las ideas y en la construcción intercultural durante el proyecto cultural de la *Nahḍa* árabe contemporánea. En realidad, al-Ṭaḥṭāwī seguía este método en su traducción para conseguir en la lengua meta el principal objetivo didáctico y político de Fénelon en *Aventuras de Telémaco*. El autor del texto fuente pretendía, mediante el relato de la vida de los pueblos y de los gobernantes, educar a Luis XV de Francia (1710-1774), príncipe heredero del rey de Francia Luis XIV (1638-1715). De la misma forma, el traductor buscaba –desde su exilio en Sudán– mandar al gobernante otomano lecciones sobre el destino de los gobernantes de otros países del mundo que ejercían el poder sin respetar las reglas de la política.

Así pues, la traducción literaria se convirtió en un ejercicio ideológico que tomaba el hecho de traducir como herramienta para influir en el receptor. En este contexto, Meschonnic (1999: 185) sostiene que «ce n'est plus la traduction qu'on voit, et le texte d'origine encore moins. C'est le traduire [...], c'est-à-dire sa situation et sa relation a une poétique, présente ou absente». En esta misma línea, Marisa Siguan afirma que:



En el siglo XIX, la universalidad de la literatura se convierte en historia de literaturas nacionales que exponen las características intrínsecas de los pueblos que las producen, la traducción se apropia del autor sin ningún tipo de concesiones a su propia identidad, y la apropiación consiste en introducirlo en el propio canon nacional del traductor (2015: 516).

Entonces, las traducciones en este caso solo tenían interés en el canon cultural de la lengua meta y jamás en el de la lengua fuente. Además de al-Ṭaḥṭāwī, Al-Manfalūṭī era también una de las figuras representativas de este fenómeno traductor del que habla Siguan. Por ejemplo, en la solapa de sus traducciones no figuraban los nombres de los autores originales. Observamos que el propio traductor se había convertido en François Coppée, Alphonse Karr, Jacques-Henri de Saint-Pierre o Edmond Rostand, entre otros. Así, ya no estamos leyendo a los autores que acabamos de mencionar, sino al propio al-Manfalūṭī. El traductor se había convertido en un nuevo autor gracias a su sensibilidad literaria y la traducción en una obra que, en gran medida, conseguía cortar cualquier vínculo con los textos fuente. A eso se debe agregar que el traductor no dominaba el francés, del cual traducía la mayoría de sus obras, ya que, según Muḥammad ‘Alī b. ʿYihād (2003), algunos compañeros suyos le traducían las historias al árabe y él se encargaba de redactarlas en su propio estilo y las publicaba en su nombre. Estamos ante un caso particular que había influido con sus traducciones en varias generaciones de lectores y escritores árabes, gracias a su renovación de la prosa árabe a la vez que conservaba el estilo lingüístico tradicional. Por eso, el estudio de las traducciones de al-Manfalūṭī o de otros traductores de la *Nahḍa* como Los al-Bustānī o Ḥāfiẓ Ibrāhīm debe prestar especial atención a los recursos lingüísticos y estilísticos utilizados para elaborar los textos de sus adaptaciones. No hay que centrarse solo en si el traductor ha sido fiel o no al texto fuente, ya que esta cuestión no se planteó en absoluto por los traductores.

En este contexto, al-Manfalūṭī, además de ocuparse de la traducción literaria, se interesaba también por la crítica de la traducción de los clásicos realizada en su época. Por ejemplo, en la introducción a la traducción al árabe de *Las cuartetos* de al-Jayyām llevada a cabo por Wadī‘ al-Bustānī (1912) subrayaba la importancia de esa traducción y comparaba su tarea poética y lingüística con la de Sulaymān al-Bustānī, traductor al árabe de la *Iliada*. Y aquí se aprecia esta conciencia personal que al-Manfalūṭī mostraba ante las lagunas estilísticas y retóricas que vivía la lengua árabe en su época. Se consideraba también el papel que la traducción desempeñó para elevar el nivel estilístico del lenguaje literario árabe.

Por otra parte, las traducciones literarias, que formaban parte de las iniciativas de Los al-Bustānī⁹, se elaboraron a través del inglés y del francés. Pese al gran

⁹ Según M.ª Isabel Lázaro Durán (1987: 318), los al-Bustānī ejercieron una considerable influencia en el marco sociopolítico y cultural de Siria y del Líbano. Desde sus puestos eclesiásticos (es el caso del arzobispo ‘Abd Allāh al-Bustānī y de Monseñor Buṭrus al-Bustānī), hasta sus actividades culturales como traductores, periodistas, poetas, novelistas, lexicógrafos, lingüistas y profesores; y políticas (es el caso de Wadī‘, en Palestina; de Sa‘īd, en Egipto; y de Sulaymān, en Estambul),



esfuerzo de los traductores, este fenómeno intermediario indicaba que la traducción literaria hacia el árabe no dejó de depender de la mediación de otras lenguas europeas, igual que en el periodo clásico dependía de la mediación del siríaco y del persa para traducir del sánscrito y, sobre todo, del griego. Se trataba de un ejemplo que representaba la cultura de los clásicos en árabe a través de las versiones inglesas, francesas o italianas. Por una parte, se acudió a la mediación lingüística debido a la escasez de traductores especializados en griego y en persa, y, por otra, a la falta de centros académicos especializados en estudios clásicos en el mundo árabe de entonces. En el marco literario, ese factor no permitía al traductor árabe seguir un método especializado en la traducción y mucho menos le ayudaba a recrear el conocimiento humanístico y filosófico que abarcaban las obras de Homero o de al-Jayyām. Esa situación generó reacciones inmediatas de varios traductores que se plantearon la retraducción, sobre todo de *Las Cuartetos* de al-Jayyām. Así pues, a la traducción de Wadī' al-Bustānī realizada en 1912 siguió –según Ḥilmī Badīr (1991: 98)– la traducción de dos traductores egipcios: primero la traducción del inglés de Muḥammad al-Sibā'ī (1922), y luego la traducción del persa de Aḥmad Rāmī (1923)¹⁰; después, vino la traducción desde el persa del iraquí Ÿamīl Šidqī al-Zahāwī (1928). Estas traducciones y retraducciones, que se produjeron en el mismo marco sociocultural y dentro de la misma generación literaria, desempeñaron un papel de gran envergadura para introducir en la cultura árabe los estudios comparados en los ámbitos literarios y traductores. Al mismo tiempo, dieron lugar a un conflicto abierto entre la traducción directa y la mediación de otras lenguas que perduró hasta la época contemporánea.

A continuación, dedicaremos los tres siguientes apartados a tratar, en primer lugar, el impacto literario y lingüístico que tuvo la traducción de la *Iliada* en la literatura árabe comparando la traducción de S. al-Bustānī y la del equipo traductor dirigido por A. 'Itmān. En segundo lugar, trataremos el fenómeno de la manipulación de los textos originales por parte de los traductores. En tercer lugar, estudiaremos como caso práctico los pactos traductológicos establecidos en la introducción de la traducción al árabe de *Los miserables* de Victor Hugo realizada por el poeta egipcio Ḥāfiẓ Ibrāhīm. Y, por último, analizaremos la traducción de Ḥāfiẓ como objeto de la crítica literaria y traductora, tomando en consideración las opiniones críticas de Ṭaha Ḥusayn, de Munīr al-Ba'labakkī y de Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi'ī.

esta familia no dejó de estar implicada en los avatares de su tiempo, con lo que contribuyó de forma innegable al renacimiento político y cultural siro-libanés e hizo trascender su aportación al vecino país de Egipto.

¹⁰ Esa versión alcanzó una gran reputación en el mundo árabe gracias a la clásica canción *Rubā' iyyāt al-Jayyām* cantada por Umm Kalfūm.

5. LA LITERATURA COMPARADA Y LA TRADUCCIÓN DE LA *ILÍADA*

La trayectoria traductora de la *Iliada* era completamente diferente de la de *Las Cuartetas* y de muchas otras traducciones literarias de la *Nabḍa*. La traducción de S. al-Bustānī se había convertido en una obra clásica dentro del marco literario árabe. Había trascendido los límites de la traducción para colaborar participativa y activamente en inaugurar, en la cultura árabe, la historia de la literatura y de la literatura comparada. Era la única obra que había resistido cien años –desde 1904 hasta 2004– sin ser retraducida. Habría que esperar hasta principios del siglo XXI, cuando un equipo de traductores egipcios, coordinado por el profesor A. ʿItmān, consiguió publicar una nueva traducción completa de la *Iliada* realizada directamente del griego. Este hecho denotó que la obra de Homero continuaba teniendo interés tanto en la traducción como en los estudios literarios. El mismo ʿItmān sostenía (en Homero 2008: 18) que esta traducción fue fruto de aproximadamente cien años de experiencia científica y lingüística acumulada por tres generaciones sucesivas de traductores.

Si queremos hacer una comparación general entre ambas traducciones, observamos que la de al-Bustānī se hizo en verso, aplicando estrictamente las normas métricas de la *qaṣīda*¹¹ árabe clásica. El traductor dedicó, en la larguísima introducción de 200 páginas de su traducción, un apartado titulado «La poética en la traducción» a esgrimir las razones que le habían empujado a utilizar los diez primeros tipos de metro árabe, como método adecuado para transmitir al árabe los diferentes contextos en los que se desarrolló la *Iliada* y los significados incluidos en sus versos. La del grupo traductor egipcio, en cambio, se hizo en prosa poética. La primera no es de fácil accesibilidad para todo tipo de lector, mientras que la segunda, sí. Al-Bustānī se aferraba al metro árabe contando con su experiencia de poeta¹²; sin embargo, ese método dificultaba la llegada al significado original de los versos de la *Iliada*, pese a los grandes esfuerzos del traductor, que hacía llamadas al pie de página en casi todas las páginas de su traducción.

En realidad, la obra traductora de al-Bustānī era muy atrevida, porque estaba inmersa en resucitar los recursos arcaicos de la poética y de la lengua árabes, usados indisolublemente por los poetas de los periodos de la *yāhiliyya*¹³, omeya

¹¹ Término definido en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, s.v. *casida* como composición poética arábiga y también persa, monorríma, de asuntos variados, y con un número indeterminado de versos.

¹² No obstante, la experiencia poética puesta al servicio de la traducción destacaba la veteranía de al-Bustānī como traductor más que como poeta, igual que –según afirma Benjamín (1996)– algunos de los mayores, como Lutero, Voss o Shlegel, tienen mucha más importancia como traductores que como poetas.

¹³ Es un término que se opone en todos sus significados a la palabra *islam*. Se refiere al estado de las cosas en Arabia antes de la misión del profeta Muḥammad, al paganismo (incluso el de los pueblos no árabes) y al periodo preislámico. Es también un término abstracto que se aplica al periodo durante el cual los árabes no conocían todavía el *islam* y la Ley divina. Pese a la connotación



o abasí, como herramienta sólida capaz de soportar la traducción de la *Iliada*. Por otra parte, tal vez hubiera pretendido contrarrestar el lenguaje literario novedoso de su tiempo, modelado y derivado, en gran medida, de la *lugat al-ŷarā'id* (el lenguaje de los periódicos). En este contexto, hemos de recordar que al-Bustānī conocía muy bien ese lenguaje ya que publicaba con frecuencia en la revista *al-Ŷinān* (Los Jardines). Por ello, aspiraba a situar su traducción en el contexto canónico-histórico, poético y lingüístico árabe-griego, lejos de las corrientes modernistas que introdujeron en la cultura árabe el verso libre en detrimento del paradigma de la *qaṣīda* clásica. Incluso decidió en un momento determinado, como se mencionó en la introducción, aprender nociones básicas del griego clásico para procurar resolver las dudas planteadas por la mediación traductora de otras lenguas. Este aprendizaje había servido a al-Bustānī para continuar firmemente su tarea traductora. Por otra parte, esta traducción —realizada según el propio traductor en veinte años repartidos entre Bagdad, El Cairo, Damasco, Constantinopla, Europa y América— sería una obra de suma importancia, no solo para la generación de la *Nahḍa* que se dedicaba a la reforma de la lengua árabe, sino también para los investigadores de la época contemporánea, especializados en estudios traductológicos, lingüísticos y literarios desde una perspectiva comparada. De ese modo, la operación traductora sobrepasó las preocupaciones literarias de la *Nahḍa*, y se convirtió, según Sa'īd 'Allūš (1987), en un momento de conciencia histórica que transgredió la misión del texto traducido dentro del contexto de la *Nahḍa*.

En cambio, la introducción de Aḥmad 'Itmān constaba de 114 páginas en las que había tratado los principales antecedentes de su proyecto traductor de la *Iliada*, entre ellos el valor trascendental de la traducción de al-Bustānī. Luego, consagró muchas páginas a explicar la historia de la *Iliada*, la mitología griega, el método traductor seguido —basado en un texto homogéneo sin hacer llamadas al pie de página—, la recepción de la traducción en el ámbito intelectual árabe e internacional, etc. Mientras tanto, la presentación de al-Bustānī trataba la problemática de la literatura comparada que todavía desconcertaba a los investigadores, sobre todo en lo referente a la relación de la literatura árabe antigua con la literatura griega, un tema que carecía de antecedentes en los estudios literarios árabes clásicos. Asimismo, dedicó gran parte a la biografía de Homero y a cómo se recibió su obra en diferentes culturas del mundo. Por último, trató la relación de la *Iliada* con las ciencias y las artes.

En ambas presentaciones-introducciones y «paratraducciones»¹⁴, los traductores procuraban ser congruentes con los objetivos que deseaban alcanzar. Hacían de la traducción de la *Iliada* un ámbito abierto para reproducir conocimiento en

negativa que pueda tener este vocablo, los musulmanes no han dejado de reconocer a los antiguos árabes algunas virtudes, como, por ejemplo, el sentimiento de honor, la generosidad, la dignidad o la hospitalidad. Para más información, véase I. Goldziher (1965: 393-394), *s.v. djāhiliyya*.

¹⁴ Según Yuste Frías (2015: 321), este término proviene de Gérard Genette y de su noción de *paratexto*, ese segundo tipo de relación transtextual que hace referencia a todos los instrumentos, materiales y aparejos mediadores que ayudan al lector a mostrar interés frente a un texto editado.

áreas como la historia y crítica literaria, la historia de la lengua árabe y su renovación, la propia historia de la *Iliada*, los estudios comparados o la historia y la crítica de la traducción. A continuación, estudiaremos un caso práctico que versará sobre la transmisión al árabe de *Los miserables* de Victor Hugo, realizada por el poeta egipcio Ḥāfīz Ibrāhīm y publicada por primera vez en 1903. Hemos elegido esta obra por su importancia literaria respecto a la producción literaria de la época; por ser la primera traducción al árabe de *Los miserables*, pese a ser incompleta; y, por último, porque cuenta con una introducción de nueve páginas de suma importancia en las que Ḥāfīz ofrece sus reflexiones acerca de la arabización y el papel que esta había desempeñado en la renovación y en el resurgimiento de la lengua árabe contemporánea. Como primera etapa de este estudio de caso, centraremos nuestro interés en dicha introducción¹⁵; luego pasaremos a examinar la traducción en sí a partir de tres opiniones críticas cuyos autores son Munīr al-Ba‘labakkī¹⁶, Ṭaha Ḥusayn¹⁷ y Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi‘ī¹⁸.

6. VERSIÓN ÁRABE DE *LOS MISERABLES* Y EL PACTO TRADUCTOR DE ḤĀFĪZ IBRĀHĪM

Los textos seleccionados y traducidos al castellano constituyen un caso práctico de la traducción literaria y de sus consecuencias culturales y críticas en la generación de la *Nabḍa* y en las posteriores. *Los miserables* es una novela que marcó el panorama literario universal desde la segunda mitad del siglo XIX. La traducción al árabe –solo los dos primeros volúmenes– del poeta egipcio Ḥāfīz Ibrāhīm fue la única que circulaba entre los lectores árabes durante más de medio siglo. En la introducción, el traductor manifestaba de manera aglutinada, en nueve páginas, el motivo y las inquietudes que le empujaron a traducir esta obra, y planteaba sus reflexiones sobre la arabización y la traducción, así como sobre el autor y la miseria, y sobre la lengua y la retórica, entre otros asuntos. Desde el principio, nos llamó la atención la forma de elaborar estos temas principales junto con otros subtemas en apartados independientes manteniendo el mismo tono expresivo. Por ejemplo, la dedicatoria a su maestro M. ‘Abduh es un apartado independiente en el cual el poeta–arabizador resaltó la figura del «maestro» y le dedicó su obra traductora como máxima autoridad intelectual en Egipto de principios del siglo XX. Lo consideraba un verdadero «refugio para el miserable y referente para el desesperado». La referencia a M. ‘Abduh no se puede considerar un hecho arbitrario, sino un reconocimiento al jeque reformista que apoyaba pragmática y verbalmente las iniciativas de los traductores literarios durante la *Nabḍa*. En este sentido, algunos críticos sostenían que Ḥāfīz,

¹⁵ Véanse los textos seleccionados y traducidos en el apéndice A.

¹⁶ Véase el texto seleccionado y traducido en el apéndice B.

¹⁷ Véanse los textos seleccionados y traducidos en el apéndice C.

¹⁸ Véanse los textos seleccionados y traducidos en el apéndice D.



igual que al-Manfalūṭī, no dominaba el francés y que su traducción de *Los miserables* fue posible gracias a la ayuda de sus amigos y del propio M. ‘Abduh. En este contexto, ‘Ādil ‘Abd al-Mun‘im aseveraba que los conocimientos que tenía Ḥāfiẓ del francés no eran suficientes como para llevar a cabo ese tipo de traducción y que «su profesor, el imam M. ‘Abduh, le recomendó traducir *Los miserables* y al mismo tiempo le ayudó a entender el texto francés para arabizarlo» (‘Abd al-Mun‘im, en Hugo 2014: 9). Dentro del mismo apartado, Ḥāfiẓ apuntaba que el motivo principal que le impelió a traducir *Los miserables* era la identificación con Victor Hugo y con sus personajes «miserables». Se trataba, entonces, de una motivación personal, originada por la miseria compartida. Esa experiencia común se convirtió en una característica constante no solo en los traductores literarios de la *Nahḍa*, sino en otros del siglo XIX, obviamente en contextos traductores y culturales distintos. A eso se refería Baudelaire cuando tradujo a Poe: «On m’accuse, moi, d’imiter Edgar Poe! Savez-vous pourquoi j’ai patiemment traduit Poe? Parce qu’il me ressemblait» (Baudelaire, en Oseki-Dépré 2009: 152). Por consiguiente, no se trataba de convertir la traducción en una imitación del original, sino más bien de una identificación con las cuestiones tratadas en los textos originales, cuyas dimensiones eran universales, de acuerdo con el espíritu decimonónico.

Por otra parte, la miseria del traductor de la que hablaba el poeta egipcio no solo estaba relacionada con la identificación con los personajes de *Los miserables*, a través de un tipo de «textos espejo», sino que también formaba parte de una miseria personal. En este marco, hemos de tener en cuenta las circunstancias del siglo destacadas por la crisis que vivía el mundo árabe de entonces. El poeta fue testigo de la caída del Imperio otomano y de la división de opiniones que había causado este acontecimiento. Se añadía a eso el fracaso de la Revolución social egipcia de A. ‘Urābī (1882-1879) y la trayectoria tambaleante de la Revolución de S. Zaglūl (1919) a causa de la represión colonial británica. A nivel cultural, el poeta del Nilo se veía muy afectado por la degradación en la que se encontraban la lengua árabe y la moral oriental en general, razón por la cual compuso su famoso poema, titulado *al-Luḡa al-‘arabiyya* (La lengua árabe), en el que lamentaba en términos lírico-dramáticos el estado en que se encontraba esa lengua. Su relación con el lenguaje era admirable y consagrada. Sostenía que el idioma árabe era capaz de expresarlo todo sin necesidad de salir de sus normas sintácticas o de sus recursos estilísticos y retóricos. Por todo eso, decidió traducir *Los miserables* para enfrentarse a la situación y para condenar la condición humana que se vivía en su época, igual que hizo Victor Hugo al protestar contra la injusticia social y política que hizo estallar las revueltas de París en 1832.

Por consiguiente, con la traducción al árabe de *Los miserables* Ḥāfiẓ pretendía transmitir a la literatura árabe la injusticia universal del siglo XIX, que se había prolongado en todas partes hasta el siglo XX. Allí radicaba la identificación del traductor «miserable» con los personajes extremadamente «miserables» de la novela de Victor Hugo. Destacamos también en este primer apartado el pacto traductor que el poeta-traductor estableció con el lector. Es un trato en el cual Ḥāfiẓ explicitó los límites de su traducción. En este marco, resumía y adaptaba la obra original con el objetivo de «satisfacerse a sí mismo», por un lado, y de «acercar la sabiduría occidental a la sabiduría oriental», por otro, a través de la traducción.



En el siguiente apartado, dedicado a la arabización, el poeta-arabizador, como el mismo se autodefinía, hacía hincapié en la necesidad de renovar y reformar la lengua árabe utilizando unos recursos poéticos plagados de elementos intertextuales, paratextuales y retóricos inspirados en el estilo coránico y en la poesía árabe clásica. De hecho, ese procedimiento nos ha ocasionado una serie de dificultades para llevar a cabo la traducción de estos textos al castellano, que no tolera algunos recursos retóricos del árabe, como la redundancia, la extensión estilística, la prosa rimada o el uso del complemento absoluto. No obstante, ¿hasta qué punto el poeta-traductor acertó en su proyecto novedoso y reformista aferrándose al uso de los recursos lingüísticos y poéticos puramente clásicos? En realidad, el poeta del Nilo, como reformista de la lengua, eligió traducir la novela de Victor Hugo para justificar la gran capacidad que tenía la lengua árabe para asumir la riquísima expresión literaria de la narrativa extranjera de la época. Al mismo tiempo, el traductor pretendía protestar contra el tipo de traducción que se realizaba hacia el árabe en aquel entonces. Ḥāfiẓ la calificaba de «traducción comercial», que hacía que la traducción viviese sus peores tiempos por haber cortado el hilo que la vinculaba con el pasado «glorioso» del movimiento traductor desarrollado en Bagdad durante los siglos VIII y IX. Es por esa razón por la que el poeta-arabizador reaccionó en contra de los traductores de su tiempo, ya que creía que estos habían ocasionado una serie de perjuicios a la lengua árabe y habían hecho de ella una «extraña entre sus propios hablantes». Según él, la alternativa para remediar esa situación degradante de la lengua árabe consistía en aplicar el método de traducir arabizando.

Sin embargo, si Ḥāfiẓ había expresado explícitamente su fascinación hacia la renovación lingüística que había logrado Victor Hugo en el caso de la lengua francesa pese a sus opositores, ¿por qué había sido incapaz de evitar caer, en varias ocasiones, en el uso del vocabulario arcaico? El poeta-arabizador era consciente de ello, porque a lo largo de su traducción procedía a introducir al pie de página notas explicativas. Con este planteamiento paratextual pretendía demostrar que la lengua árabe de su tiempo era capaz de adaptarse a cualquier situación comunicativa y expresiva, siempre que el traductor supiera cómo hacer que el elemento lingüístico extranjero entrara con naturalidad en el contexto lingüístico y cultural árabe. Es decir, debía saber adaptar los mecanismos y los recursos poéticos y retóricos de la lengua extranjera a los de la lengua árabe, y no al revés. De este modo, el lector árabe llegaría –según aspiraba Ḥāfiẓ– a disfrutar de las obras extranjeras en su propio idioma, y al mismo tiempo apreciarlas, como ocurrió con el caso de *Kalila wa Dimna*, obra traducida del persa al árabe por Ibn al-Muqaffa' en el siglo VIII.

En esta misma línea, creemos que el poeta-traductor había citado esa figura cultural clásica en la introducción de su traducción para advertir al lector de la importancia que cobraba el regreso a la retórica del *salaf* literario y traductor y, con ello, era preciso buscar recursos que podrían apoyar a la lengua de la época a jugar su papel retórico, tanto en la literatura como en la traducción. Por consiguiente, el traductor debía actuar de tal modo para desarrollar proporcionadamente su labor alrededor de la interculturalidad lingüística y de la construcción y la representación de la identidad cultural, ya que –según Micaela Muñoz (2008: 1)– «A language, any language, is a map, a cartography, a representation of reality and an evolutio-



nary device which has made the cultural identity of peoples possible with the best of its artistic and social expressions». Cabe señalar también que el traductor actuaba como mediador entre la lengua y la cultura de su tiempo y de la época de los *salaf* para evitar caer en lo que Adonis llamó «el choque de la modernidad». Así procedería a buscar un idioma representativo para poder transmitir textos al árabe en un marco teórico integracional del lenguaje y de la cultura, sin que el lector pensara en cómo eran los originales ni se sintiera extraño frente a la obra traducida. El propósito era, en consecuencia, que el lector aceptara fácilmente el producto lingüístico e intercultural que le era transmitido gracias al traductor.

7. EL LENGUAJE Y LA CRÍTICA DE LA TRADUCCIÓN

Las tres opiniones críticas de la traducción, recogidas en los Apéndices B, C y D, habían tratado la versión árabe de *Los miserables* de Ḥāfiz Ibrāhīm desde diferentes perspectivas. Por lo tanto, era obvio que cada una desembocaría en el campo crítico que le correspondiera. Si empezamos por el traductor libanés Munīr al-Ba‘labakkī, veremos que su criterio era lógico y podía coincidir con el de cualquier otro traductor profesional, ya que en los años cincuenta del siglo xx aparecieron las primeras teorías de la traducción dentro del marco disciplinario de la lingüística y de las humanidades. No obstante, hizo caso omiso del pacto traductor que recogía Ḥāfiz Ibrāhīm en la introducción de su traducción y pasó a citar tres reproches a la primera versión en árabe de *Los miserables*. Primero, era «incompleta»; segundo, «deficiente»; y, por último, carecía de la «calidad expresiva» que distinguía a la obra original. Aun así, coincidía con Ḥāfiz en que *Los miserables* había llegado al sentimiento árabe y lo había despertado con la creación de una nueva conciencia social.

En cambio, la opinión crítica del intelectual egipcio Ṭ. Ḥusayn tomó otro rumbo, aunque concordó con la de al-Ba‘labakkī en lo que se refería al atrevimiento de Ḥāfiz y al tamaño de su traducción, que «no llegaba a la décima parte del original». Como crítico literario novedoso y partidario de la sencillez del estilo y de la claridad del vocabulario, el autor de *Los días* lamentó la inutilidad del enorme esfuerzo que hizo Ḥāfiz al rebuscar el vocabulario obsoleto y complejo para llevar a cabo «su libro y no su traducción», inspirándose en una poética arcaica de cuya existencia dudaba el propio Ṭ. Ḥusayn en su polémico libro *Fī-l-šī‘r al-ŷāhili* (De la poesía preislámica). No obstante, en dicha traducción había resaltado un alto nivel estilístico, que llegó a convertirla, en su tiempo, en una obra única por aparecer en una fase de crisis lingüística. Luego, volvió a subrayar la inutilidad del uso del lenguaje tradicional para traducir las sensaciones de la civilización europea del siglo xix. Para Ṭ. Ḥusayn, Ḥāfiz acertó en preservar la belleza y el patrimonio de la lengua árabe, pero exageró en usar los recursos lingüísticos artificiales. Este procedimiento representaría un obstáculo para que el lector árabe comprendiese las ideas y los sentimientos que abarcaba la obra de Victor Hugo.

En cuanto a la opinión del poeta egipcio al-Rāfi‘ī, notamos que no distaba tanto, en algunos aspectos, de la de Ṭ. Ḥusayn, ya que ambos habían destacado la renovación del lenguaje de Ḥāfiz en su traducción. Pero eso no significaba que las



opiniones críticas de ambos fueran idénticas. Al contrario, al-Rāfi‘ī, que pertenecía a la corriente clásica, no veía ningún inconveniente en que los recursos de Ḥāfiẓ fueran artificiales o arcaicos y que se inspiraran en la retórica árabe antigua. Para él, el traductor procedía de tal manera porque las lenguas, por naturaleza, necesitaban aquel trato en determinadas circunstancias. Realzó de Ḥāfiẓ la poética de su prosa y su clara intención de elegir las palabras igual que Hugo elegía sus significados. Asimismo, alabó de él este distanciamiento del texto fuente para satisfacer las exigencias de la retórica árabe, pese a que esta operación suponía desviarse de los significados encerrados en la retórica de Hugo. Por último, destacaba de él la traducción no solo de una lengua a otra, sino de un pensamiento a otro.

8. CONCLUSIONES

En el marco de la *Nahḍa* literaria árabe, se ha estudiado el corpus traductor de algunos ilustres traductores que emprendieron el camino de la traducción literaria hacia el árabe, como al-Ṭaḥṭāwī, al-Manfalūṭī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Wadī‘ y Sulaymān al-Bustānī. Cada una de estas figuras ejercía la traducción literaria desde una perspectiva particular. El primero efectuaba su labor como traductor-autor; el segundo, como traductor-escritor; el tercero, como poeta-arabizador; y los dos últimos, como poetas-traductores. Dicho corpus se distinguía por poner énfasis en el canon cultural de la lengua meta y jamás en el de la lengua fuente. Aun así, la traducción al árabe de obras literarias escritas en su mayoría en francés influyó en la elaboración de la literatura árabe contemporánea y en el mismo contexto permitió los primeros pasos de la crítica literaria y traductora.

Los traductores utilizaron los márgenes paratextuales de sus traducciones para experimentar un nuevo lenguaje y advertir al lector del pacto traductor a seguir. Por otra parte, emplearon estos espacios para reflexionar sobre una serie de temas relacionados con la historia de la literatura árabe, con la traducción, con la literatura comparada y con la adaptación de la lengua árabe al espíritu de la época. Asimismo, los críticos de la traducción, cada uno desde su propia área, inauguraron los estudios de la literatura comparada y de la traducción cotejada poniendo de relieve la cuestión de la renovación de la lengua árabe. Todo eso generó o bien la originalidad estilística y traductora, como hemos visto con al-Manfalūṭī, o bien la retraducción de obras, a medio o a largo plazo, como la *Iliada*, *Las Cuartetos* o *Los miserables*.

En el caso práctico que hemos estudiado, se aprecia que las páginas de la introducción de la versión árabe de *Los miserables* realizada por Ḥāfiẓ Ibrāhīm encerraban una retahíla de puntos de suma importancia. Por un lado, destacaban por su aspecto novedoso y a la vez incluían varios recursos retóricos tradicionales de la lengua árabe, a diferencia del movimiento traductor de la época, que optaba por dejar de lado estos recursos para construir una nueva identidad lingüística capaz de representar el espíritu del siglo. Hemos de tener en cuenta cómo el poeta-traductor se apoyó en la tradición cultural árabe aprovechando la operación traductora para emitir sus planteamientos originales respecto a la lengua árabe. Desde esta perspectiva, Ḥāfiẓ pretendía poner orden en medio del caos lingüístico que marcó su



época. En efecto, desmintió la posición orientalista que calificaba la lengua árabe de agonizante e incapaz de responder a las nuevas necesidades. Luego, hizo un llamamiento a los traductores de su tiempo a traducir arabizando para preservar la identidad lingüística y cultural, igual que lo hicieron los traductores de la época clásica. Y si Ḥāfīz había incurrido en varias ocasiones en un estilo arcaico y artificial difícil de entender, es porque procuraba transmitir la obra de Victor Hugo utilizando los recursos del lenguaje tradicional árabe. Es aquí donde radicaba el trasfondo personal del poeta-arabizador, que parecía interesarse más por su traducción y por su propia lengua que por la novela y por la lengua de Hugo.

En suma, consideramos que la retraducción de las obras antes mencionadas se debía a la evolución del panorama literario árabe en general. Toda esta labor se llevó a cabo durante la *Nahḍa* gracias a los esfuerzos determinantes de los intelectuales-traductores levantinos y egipcios que promovían la renovación de la lengua árabe desde distintos ángulos. Sin embargo, la cuestión de la renovación lingüística que no se ha podido resolver en medio de los avatares de la traducción nos ha llevado a proponer un tema que merece la pena considerar en futuras investigaciones: el estudio comparativo entre la *Nahḍa* traductora árabe en Egipto y en el Levante, sobre todo en el ámbito literario. Creemos que para entender cómo se recibió la cultura literaria europea en el mundo árabe es menester indagar en los factores ideológicos, confesionales y lingüísticos que condicionaban las orientaciones de los traductores. De este modo se aprehenderá por qué la balanza siempre se inclinó hacia la tradición cultural y lingüística durante la *Nahḍa* y a lo largo de la época contemporánea. Corresponde, en definitiva, desarrollar un estudio comparativo y profundo que verse, por ejemplo, sobre los pasos que se dieron respecto a la evolución de la lengua árabe teniendo en cuenta la traducción y la retraducción de las siguientes obras: la *Iliada*, realizada por S. al-Bustānī y un grupo de traductores egipcios dirigido por Aḥmad ʿItmān; *Los miserables*, efectuada por Ḥāfīz Ibrāhīm y Munīr al-Baʿlabakkī; y *Las Cuartetos*, elaborada por W. al-Bustānī y Aḥmad Rāmī.

RECIBIDO: diciembre de 2022; ACEPTADO: septiembre de 2023.



BIBLIOGRAFÍA

- AL-'AQQĀD, 'Abbās Maḥmūd (2013): *Hayāt qalam*, El Cairo: Hindāwī.
- 'ALLŪŠ, Sa'id (1987): *Mukawwināt al-adab al-Muqāran fī al-'ālam al-'arabī*, Beirut: al-Šarika al-'Ālamiyya li-l-Kitāb.
- ADONIS, 'Alī Aḥmad Sa'id (1978): *Al-Tābit wa-l-mutaḥawwil III. Baḥṭ fī-l-ittibā' wa-l-ibdā' 'inda al-'arab*, Beirut: Dār al-'Awda.
- AFFAYA, Mohammad Nour Eddine (1995): *Occidente y el pensamiento árabe moderno*. Trad. de Yolanda Onghena y Carles Vela, Barcelona: CIDOB Edicions.
- AL-BUSTĀNĪ, Buṭrus (1987): *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, Beirut: Tibo Press.
- AL-BBUSTĀNĪ, Wadī' (1912): *Rubā' iyyāt 'Omar al-Jayyām*, El Cairo: Dār Ya'rib li-l-Bustānī.
- AL-RĀFI'Ī, Muṣṭafā Šādiq (2002): *Waḥy al-Qalam III*, Sidón-Beirut: al-Maktaba al-'Ašriyya.
- AL-ZAYYĀT, Aḥmad Ḥasan (1985): *Tārīj al-adab al-'arabī*, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa.
- BADĪR, Ḥilmī (1991): *al-Ši'r al-mutar'yām wa ḥarakat al-ta'yādīd fī al-šī'r al-ḥadīṭ*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- BENJAMÍN, Walter (1996): «La tarea del traductor», en Dámaso López García (ed.), *Teoría de la traducción. Antología de textos*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 335-347.
- BOHANNAN, Paul y Mark GLAZER (eds.) (2001): *Antropología: Lecturas*. Trad. de María Luisa Carrío y Mercedes Valles, Madrid: McGRAW-Hill / Interamericana de España.
- BROCKELMANN, Carl (1991): «Maḳāma», en Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Bernard Lewis y Charles Pellat, *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition II*, Leiden / Paris: Brill / Maisonneuve / Larose, 105-113.
- CHAUMONT, Éric (1995): «Salaf», en Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Wolfhart Heinrichs y Gérard Lecomte (eds.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Leiden / Paris: Brill / Maisonneuve / Larose, vol. 8, 930-931.
- DERRIDA, Jacques (1989): *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver, Barcelona: Editorial Anthropos.
- ENCICLOPÈDIA CATALANA. URL: <https://www.enciclopedia.cat>.
- FÉNELON François (1870): *Mawāqī' al-aflāk fī waqā'i' Tilimāk*. Trad. de Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, Beirut: al-Maṭba'a al-Sūriyya.
- GABRIELI, Francesco (1971): *La literatura árabe*. Trad. de Rosa María Pentimalli de Varela, Buenos Aires: Editorial Losada.
- GENETTE, Gérard (1987): *Seuils*, Paris: Editions du Seuil.
- GOLDZIHNER, Ignaz (1965): «Djähiliyya», en Bernard Lewis, Charles Pellat y Joseph Schacht, *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition II*, Leiden / Paris: Brill / Maisonneuve / Larose, 393-394.
- HOMERO (2008): *al-Iliyāda*. Trad. de Aḥmad 'Itmān, Luṭfi 'Ad al-Waḥḥāb Yaḥyā, Munira Karawān, al-Sayyid 'Ab al-Salām al-Barrāwī y 'Ādil al-Naḥḥās, El Cairo: al-Markaz al-Qawmī li-l-Tar'yama.
- HUGO, Victor (1903): *al-Bu'asa'*. Trad. de Muḥammad Ḥāfiṣ Ibrāhīm, El Cairo: Maṭba'at al-Tamaddun.





- HUGO, Victor (1979): *al-Bu'asā'*. Trad. de Munīr al-Ba'labakkī, Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- HUGO, Victor (2014): *al-Bu'asā'*. Trad. de 'Ādil 'Abd al-Mun'im Abū al-Abbās, Riad: Maktabat al-Sā'ī li-l-Našr wa-l-Tawzī'.
- HUSAYN, 'Abd Allāh (1948): *al-Šihāfa wa-l-šuhuf*, El Cairo: Maṭba'at al-'Arab.
- HUSAYN, Ṭaha (1933): *Hāfiẓ wa Šawqī*, El Cairo: Maktabat al-Jān'yī.
- IBN ŶIHĀD, Muḥammad 'Alī (2003): *Mu'ṣam al-udabā' min al-'ašr al-yāhili ḥattā sana 2002*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- JACQUEMOND, Richard (1997): «Pour une économie et une poétique de la traduction», en Miguel Hernando de Larramendi y Gonzalo Fernández Parrilla (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo. El papel de la traducción*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 149-161.
- LÁZARO DURÁN, M.^a Isabel (1987): «La familia al-Bustānī. Su implicación en la Nahḍa sirolibanesa. Notas biográficas e índice bibliográfico», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 36: 317-347.
- MESCHONNIC, Henri (1999): *Poétique du traduire*, Lagrasse: Verdier.
- MU'NIS, Husayn (1938): *Al-Šarq al-islāmī fi al-'ašr al-ḥadīṭ*, El Cairo: Maṭba'a Ḥiṣṣī.
- MUJṬĀR OMAR, Aḥmad (2008): *Mu'ṣam al-luġa al-'arabiyya al-mu'āšira*, El Cairo: 'Ālam al-Kutub.
- OSEKI-DEPRE, Inês (2009): «Les traces du désir du traducteur», en Magdalena Nowotna y Amir Moghani (eds.), *Les traces du traducteur*, Paris: Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 149-156.
- PEÑA MARTÍN, Salvador (1997): «El traductor en su jaula. Hacia una pauta de análisis de traducciones», en Esther Morillas y Juan Pablo Arias (eds.), *El papel del traductor*, Salamanca: Ediciones Colegio de España, 19-57.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2021): *Diccionario de la Lengua Española*. URL: <https://dle.rae.es/casida%20?m=form>.
- SCOTT DEUCHAR, Hannah (2017): «'Nahḍa': Mapping a Keyword in Cultural Discourse», *Alif: Journal of Comparative Poetics* 37: 50-84. URL: <https://www.jstor.org/stable/26191814>.
- SIGUAN BOEHMER, Marisa (2015): «Traducir para apropiarse del texto: sobre las traducciones de Goethe y Heine en el siglo XIX», en Francisco Lafarga y Luis Pegenauts (eds.), *Traducción y traductores: del Romanticismo al Realismo*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 505-517. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/traducir-para-apropiarse-del-texto-sobre-traducciones-de-goethe-y-heine-en-el-siglo-xix/>.
- TARABICHI, Georges (1997): «La traducción y el devenir de la cultura árabe», en Miguel Hernando de Larramendi y Gonzalo Fernández Parrilla (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 267-273.
- TĀŶĪR, Jacques (1945): *Ḥarakat al-tar'yama bi-Miṣr jilāl al-qarn al-tāsi' 'ašar*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr.
- YUSTE FRÍAS, José (2015): «Paratraducción: la traducción de los márgenes, al margen de la traducción», *DELTA* 31: 317-347. URL: <https://www.scielo.br/pdf/delta/v31nspe/1678-460X-delta-31-spe-00317.pdf>.
- ZAYTŪNĪ, Laṭīf (1994): *Ḥarakat al-tar'yama fi 'ašr al-nahḍa*, Beirut: Dār al-Nahār.

APÉNDICES

APÉNDICE A. PRESENTACIÓN DE ḤĀFĪZ IBRĀHĪM

Texto 1

Dedicatoria al maestro–imam¹⁹

«Eres realmente un refugio para el miserable y un referente para el desesperado. Este libro –que Dios te apoye– trata sobre la vida de los miserables y de los desdichados. Su autor lo escribió para hacer un llamamiento a los sensatos. Le puso el título de *Los miserables* e hizo de él un espacio poético cuyas palabras reflejaban aquella sabiduría profunda: «la misericordia está por encima de la justicia». Asumí su arabización por el lazo que existía entre mi vida y la vida de aquellos miserables. Lo adapté al árabe, lo condensé parcialmente y creí que era oportuno presentárselo anhelando contar con su sabia opinión. Es cierto que aquello me brindaría tres satisfacciones: primero, su bendición me hace sentir muy honrado; segundo, la satisfacción personal y la alegría del cálamo por elevar aquel libro al hombre que entiende el valor de las palabras; tercero, el deseo de expandir los vínculos entre la sabiduría occidental y la sabiduría oriental dedicando la obra del sabio occidental al sabio oriental» (Ḥāfīz Ibrāhīm, en Hugo 1903: 2).

Texto 2

Acerca de la arabización

«Este es el libro de *Los miserables*, lo mejor que estuvo al alcance de la gente en esta época. Lo escribió su autor siendo miserable y lo arabizó su traductor siendo también un miserable. Así pues, el texto fuente y su arabización se presentaron en un aspecto idéntico al de una bella y su imagen en el espejo. Lo compuso el genio de los poetas de Occidente en su exilio, mientras lo arabizó el autor de estas líneas en plena desdicha [...]. Si tuviera un cálamo hecho de los troncos de los árboles del paraíso y una página de los libros de Abraham y Moisés, ya que la retórica me habría venido por todas partes [...] y habría cogido de ella lo que necesitaba, no habría decidido arabizar este libro si no fuera porque estábamos unidos por el dolor y nos parecíamos en la angustia [...]. Invoqué a la madre de las lenguas y procuré acomodarme entre esta damisela oriental y aquella muchacha occidental. Mi intención era establecer un vínculo familiar entre ambas mozas para ver cómo acabaría la retórica de los árabes y la de los francos [...]. Hasta la actualidad, los hablantes árabes no han podido leer ninguna obra de este genio siendo ellos los que más necesitaban conocer los secretos de la vida y aprovechar los frutos de aquel pensamiento [...]. El destino quiso que la arabizara yo; le pedí a Dios ayuda y me ayudó; le solicité guiarme y me puso en el camino correcto. Las páginas que hoy tenéis a la vista, las había arabizado en doce meses. Con ello, pretendí recobrar aquel vínculo que la traducción comercial cortó entre nosotros y aquellas personas que se dedicaron a arabizar con maestría la mitología de los antiguos [...]. Si te fijaras en el libro de *Kalīla wa Dimna*, ¿te imaginarías mientras disfrutabas de su sólida estructura y de su admirable estilo que ‘Abd Allāh b. al-Muqaffa’ lo hubiera arabizado del persa si no lo supieras previamente? Aquellas plumas que habían arabizado tanto eran muy

¹⁹ Se refiere a la figura intelectual egipcia el Imam M. ‘Abduh (m. 1905).



agradecidas [...]. ¡Ay de esa lengua condenada a estar entre un extraño que llamaba a enterrarla viva y un árabe que no dejaba de traicionarla! ¿Cómo es posible hablar actualmente de toda esta cantidad de sabios de la retórica árabe [...] sin que yo sepa distinguir entre cuál es la antigua y la nueva de estas flores, excepto algunos nombres contados? Apenas sé describir vocablos como palacio, máquina, o un invento cualquiera si no estuviera bajo la mirada de los árabes de aquella isla árida, o fuera alcanzado por su civilización durante el período del Estado andalusí.

¿Quién era el autor de *Los miserables*? ¿De qué fuente bebió? ¿En qué ambiente fue recibido para introducir en su lengua innumerables vocablos, pese a sus oponentes? [...]. ¿Acaso nuestros hombres, apoyados entre sí, no serían capaces de conseguir lo que aquel hombre consiguió solo? ¡Benditos sean sus vocablos, Dios mío! ¿Acaso es normal que en esta lengua se pueda designar al camello –aquel medio áspero para el transporte– con multitud de vocablos que llenan las páginas de los libros, mientras que apenas encontremos sinónimos para los buques a vapor y otros medios de locomoción eléctrica? [...]. ¡Oh, reformistas! ¡Echad una mano a la lengua! ¡Mirad cuántas palabras persas vuestros antepasados introdujeron en ella! He aquí el libro de Dios delante de vosotros, en él se os permite lo que acabamos de rogaros. Gracias a Dios, las puertas de *al-ištiqāq* (la derivación) y de *al-naḥt* (la composición) están todavía abiertas; no les afectó lo que había menoscabado el tema del *īyihād* (el esfuerzo interpretativo)» (*ibid.*: 3-9).

APÉNDICE B. OPINIÓN CRÍTICA DE MUNĪR AL-BA‘LABAKKĪ

Texto 1

«Es raro que encuentres hoy en día una persona árabe que no haya oído hablar de *Los miserables* de Víctor Hugo, o no haya leído alguno de sus resúmenes publicados en árabe en decenas de ediciones, o la haya visto en la televisión. Desde que Ḥāfiẓ Ibrāhīm, el poeta «miserable» de Egipto, publicó algunos capítulos de la novela en dos pequeños volúmenes que no llegaron ni a la décima parte del texto fuente, el personaje eterno de Jean Valjean permanecía vivo en el imaginario de la juventud árabe generación tras generación [...]. De ahí, podemos decir que *Los miserables* ha llegado a la pasión árabe y la ha despertado, creando así una nueva conciencia social de la que disfrutamos actualmente en la tierra de los árabes de extremo a extremo. Es una lástima para las generaciones árabes que la lectura de *Los miserables* sea incompleta y deficiente desde la época de Ḥāfiẓ Ibrāhīm hasta ahora, sin integrar su estructura única y sus apasionantes sentimientos. En cuanto al psicoanálisis de la obra, al aroma poético que cubre cada página del libro, al brillante retrato artístico que distinguía a Hugo y a los cuadros históricos diseminados en el interior de la obra; todo aquello fue arrasado y suprimido para que fuera posible comprimir dos mil quinientas páginas, de gran tamaño, en trescientas o en cuatrocientas páginas de pequeño tamaño y nada más. Todo ello porque ninguna pluma árabe se atrevió, pese a la gran actividad del movimiento de traducción, a traducir al árabe esta obra literaria eterna, de manera completa y sin distorsión» (al-Ba‘labakkī, en Hugo 1979: 5-6).



Texto 1

«Hoy no voy a hablar de Victor Hugo, ni tampoco del libro *Los miserables*, sino que voy a hablar de la traducción de Ḥāfīz. Como sabes, no es fácil ni sencillo hablar de este tema porque, para mí, Ḥāfīz es un amigo que ocupa un lugar muy importante, igual que para todo egipcio que haya leído su pura poesía y su firme prosa [...].

Como Ḥāfīz ocupa estos dos lugares para mí, entonces no sería justo elogiarle o criticarle. Pero, a pesar de ello, es digno de homenajearle y admirarle. No llegarás a leer en alguno de los libros que se publican en estos días un estilo tan denso, o encontrarás en ellos una estructura tan sólida, ni vocablos tan bien elegidos y acertados, de acuerdo con sus consistentes significados, como lo que estás leyendo en este volumen de *Los miserables*. No estoy exagerando, pero tampoco de eso quiero hablar. Y, ¿qué opinarás sobre un libro que apareció en este año y para esta generación? Al leerlo te darás cuenta de que no fue escrito en este año, ni destinado a esta generación.

¿Qué opinas de un libro que, apenas empiezas su lectura, te das cuenta de que se escribió en otra época? Efectivamente, se escribió cuando la lengua árabe era una lengua beduina [...] y todavía no había puesto el tejido de la civilización [...]. El libro describe con esta lengua beduina sentimientos y significados procedentes de la civilización europea y que habían salido del alma de Victor Hugo. Se sirve del lenguaje de Ru'ba al-'Iyāy y de Ḍū al-Rimma²⁰ para describir el pensamiento de los escritores franceses del siglo XIX. [...]. Creo que sé leer en árabe un libro de la época contemporánea sin necesidad de consultar el diccionario, pero cuando me habían leído²¹ *Los miserables* me di cuenta de que «Dios es digno de compensar a los humildes»²². Juro que, si no fuera por las explicaciones que Ḥāfīz anotó al pie de página, me costaría avanzar en la lectura del libro sin hacer un esfuerzo adicional» (Ḥusayn 1933: 83-84).

Texto 2

«Pero no sé si eso es una ventaja o una desventaja. Puede ser que se trate de ambas cosas a la vez. Ventaja, porque Ḥāfīz fue consciente de su lenguaje [...] y se afanó en seleccionar los vocablos anómalos y acomodarlos a los significados y sentimientos civilizados convencionales para mantener la belleza antigua y el patrimonio beduino de nuestra lengua árabe [...]. Desventaja porque todo parecía artificioso y dificultaba la comprensión del texto de la traducción que no contemplaba el gusto de la época y, consecuentemente, no ayudaba a nuestro pueblo egipcio a entender las ideas y los sentimientos de Victor Hugo [...]. Agradezco a Ḥāfīz este lenguaje rebuscado porque reflejaba su enorme sufrimiento y esfuerzo, pero al mismo tiempo diría que todo eso no valía la pena. Me atrevo a decir que al leer el original en francés lo entendía sin dificultad, pero al leer la versión árabe la comprendía a regañadientes [...]. Un escritor me dijo una vez: “¡No es de extrañar que uno afirme que es más fácil entender a Ibn al-Muqaffa' que a Ḥāfīz!”» (*ibid.*: 85).

²⁰ Dos grandes poetas omeyas del siglo VIII, conocidos por usar en sus poemas el metro *rayāz*. Véase (Ḥusayn, T. 1933: 84).

²¹ Recordamos que Ṭ. Ḥusayn perdió la vista a la edad de cuatro años.

²² Dicho del profeta Muḥammad.



Texto 3

«Si quisiéramos comparar el texto fuente y la traducción, notaríamos una gran diferencia entre ambos poetas: el francés y el árabe. [...]. Haríamos a Ḥāfiẓ tres reproches: primero, el énfasis en el uso del vocabulario extraño; segundo, que omitiera por completo algunos textos; tercero, la distorsión que se distinguía en estos textos unas veces de manera clara y otras no. [...]. Ahora bien, Ḥāfiẓ supo cómo superar todo eso. No es posible leer –no digo su traducción, sino su libro– sin haber aprendido algo» (*ibid.*: 88).

APÉNDICE D. OPINIÓN CRÍTICA DE MUŞṬAFÀ ŞĀDIQ AL-RĀFI‘Ī

Texto 1

«La traducción de *Los miserables* es el pensamiento de un filósofo adherido a la pluma de un poeta inspirado en los márgenes de la retórica, en el sentido amplio de la palabra. La traducción se realizó sin saber si de la poesía o de la prosa se trataba. La escritura adquirió un aspecto claro y brillante como si estuviera iluminada por los primeros rayos del alba. Ḥāfiẓ traducía poniendo el lenguaje entre el pensamiento y la lengua [...]. Por donde fuera, estaba entre lo fácil y lo difícil. Sin embargo, ocultaba en ocasiones y desvelaba en otras; gritaba y se extendía hacia el fondo dejando una fuerte resonancia. Aquello formaba parte de las características del lenguaje y de los fundamentos de la retórica, y, era normal que las palabras fueran ora intensas, ora suaves» (al-Rāfi‘ī 2002: 340).

Texto 2

«En su libro, la belleza estaba por todas partes, [...] como si no estuviera traduciendo de una lengua a otra, sino de un pensamiento a otro [...]. Una de las características de Ḥāfiẓ era la claridad en el uso de los vocablos, igual que lo hacía Hugo al elegir sus significados [...]. No obstante, verás que la versión árabe de *Los miserables* no tenía nada que ver con la traducción propiamente dicha, como si Hugo hubiera escrito este libro una vez y Ḥāfiẓ dos veces. Primero, traducía del francés, luego ponía a prueba la expresión de manera fascinante y exagerada para tener después su obra traductora plagada de una retórica sólida. Por eso, el libro salió así y su traductor mereció haber sido su propio autor en árabe. Nadie podría negar que era de Ḥāfiẓ y solo de él» (*ibid.*: 341).

