

Recibido / Received: 13/06/2022
Aceptado / Accepted: 13/07/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.09>

Para citar este artículo / To cite this article:

Tagourramt El Kbaich, Abdallah. (2023) "Sistematización y márgenes de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. *MonTI* 15, pp. 240-272.

SISTEMATIZACIÓN Y MÁRGENES DE LA TRADUCCIÓN AL ÁRABE DE LAS CIENCIAS DE LOS ANTIGUOS¹

SYSTEMATISATION AND MARGINS OF THE TRANSLATION OF THE SCIENCES OF THE ANCIENTS INTO ARABIC

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH
a.tagourramt@ub.edu
Universitat de Barcelona

Resumen

En este artículo nos planteamos estudiar críticamente la sistematización y los márgenes de la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos durante la Edad Media. Para abordar este análisis, en primer lugar, nos centraremos en el sueño del califa al-Ma'mūn que dio lugar al primer proyecto de traducción en el ámbito árabe-islámico. En segundo lugar, exploraremos las teorías traductológicas inéditas de al-Ŷāhiz puestas al servicio de dicho proyecto. En tercer lugar, examinaremos la estrecha relación que estas teorías guardaban con la doctrina mu'tazilí adoptada por la institución política para acelerar el proceso de transmisión al árabe del legado científico griego. Finalmente, analizaremos las causas ideológicas del ocaso de la traducción en el islam oriental y cómo el acervo traductor pasó a ser la materia prima del círculo traductológico creado en el occidente islámico para transmitir al mundo latino el conocimiento científico de los antiguos.

1. El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Género(s) y lengua-je(s) en la arabidad contemporánea" (PGC 2018-100959-B-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Palabras clave: Traducción. Ciencias de los antiguos. Ideología. Mashriq. Al-Ándalus.

Abstract

This article presents a critical study of the systematisation and the margins of the transmission of the sciences of the ancients into Arabic during the Middle Ages. To address this analysis, we will first focus on the dream of Caliph al-Ma'mūn that gave rise to the first translation project in the Arab-Islamic world. Secondly, we will examine the unpublished translation theories that al-Āhiz placed at the service of al-Ma'mūn's project. Thirdly, we will explore the close relationship that these theories had with the Mu'tazilī doctrine adopted by the political institutions to accelerate the process of transmission of the Greek scientific legacy to Arabic. Finally, we will analyse the ideological causes of the decline of translation in Eastern Islam and how the translation heritage became the raw material for the translation circle created in the Islamic West to transmit the scientific knowledge of the ancients to the Latin world.

Keywords: Translation. Ancient sciences. Ideology. Mashriq. Al-Andalus.

1. Introducción

Con la aparición del islam en la península arábiga, los musulmanes se encontraron frente a la misión de llevar la nueva religión a otras tierras cuyos hábitos y lenguas eran diferentes. Asimismo, entraron en contacto con nuevas civilizaciones que contaban con un patrimonio filosófico y científico de gran envergadura, heredado de la sabiduría del mundo antiguo. Además, como el califato abasí (750-1259) se había convertido en un gran imperio, era necesario consolidar su fuerza con todo tipo de ciencias existentes y disponibles, tanto en *dār al-islām*² 'territorio del islam'³ como en

-
2. El sistema de transliteración de los fonemas árabes a los fonemas del castellano que utilizamos en este artículo es el aplicado por los arabistas españoles, fijado en su día por la revista *Al-Ándalus* y seguido actualmente por las principales revistas de los estudios árabes en España como *Al-Qanṭara*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Anaquel de Estudios Árabes*, etc. Hemos optado por este sistema transliteral para reflejar, en la medida de lo posible, la forma exacta de varios signos, vocablos y nombres propios procedentes de las fuentes árabes que hemos consultado para desarrollar los apartados de este artículo.
 3. Para más información sobre este término y el de la nota 4, véase Albrecht (2018) "Dār al- Islām and dār al-ḥarb".

dār al-ḥarb ‘territorio de guerra’⁴ para mantener su propia estabilidad y ejercer su control militar e ideológico sobre los territorios conquistados. Por otra parte, y dadas estas circunstancias, los abasíes necesitaban, según ‘Omar Farrūj (1947: 94), unas ciencias que no tenían para resolver todos aquellos temas del islam que precisaban de cálculo y evaluación. Es por esta razón por la que los califas insistieron en transmitir al árabe libros de matemáticas y de astronomía, sobre todo. Al mismo tiempo, necesitaban de forma especial la medicina porque la árabe se basaba únicamente en el experimento tradicional.

Se trata entonces de un impulso que se convertiría, más tarde, en un requerimiento urgente para procurar resolver las polémicas religiosas que se entablaban entre los mismos musulmanes, por un lado, y entre estos y los habitantes de los nuevos territorios conquistados, por otro. Según Ramadán al-Sabbāg (1998: 75-76), se necesitaban pruebas y argumentos racionalistas para defender la nueva religión. Efectivamente, los responsables musulmanes apreciaron la riqueza del patrimonio científico y filosófico de los pueblos foráneos y de los territorios conquistados. Estaban convencidos de que la transmisión de las ciencias de los antiguos⁵ desempeñaría un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento religioso y en las futuras interpretaciones del texto sagrado de los musulmanes, pese a las discrepancias generadas entre distintos grupos religiosos en diferentes capitales del islam. Entonces, el islam, como discurso político-religioso, junto con la ampliación de su imperio y la necesidad que tenían los musulmanes de conocer las ciencias de los antiguos, constituían los principales impulsores para optar por transmitir al árabe dicha ciencia.

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

5. Según Samsó (2011: 14), los árabes suelen dividir las ciencias en ciencias árabe-islámicas (relativas a la religión o a la tradición lingüístico-literaria propia) y ‘ciencias de los antiguos’ (*‘ulūm al-awā’il*) heredadas de culturas extranjeras —indoiranía y, sobre todo, griega—, lo que incluye el conjunto de las ciencias exactas y físico-naturales, la medicina, cierto tipo de ingeniería mecánica (*‘ilm al-ḥiyal*) además, claro está, de la filosofía.

A partir de la segunda mitad del siglo VIII, la cultura de los *salaf*⁶, desarrollada a base de la tradición islámica, pretendía ser la única fuente de conocimiento en el ámbito árabe-islámico. En este contexto, los redactores de dicha cultura —tanto los alfaquíes árabes como los lingüistas traductores e historiadores persas y traductores siríacos— abrieron un campo de batalla intelectual para reivindicar sus rasgos identitarios en el Estado de los omeyas y de los abasies. La traducción al árabe de las ciencias de los antiguos sirvió a unos para islamizar el registro⁷ cultural y a otros, para luchar contra esta islamización buscando estrategias de inclusión —mediante la traducción— de su propio patrimonio intelectual en la cultura árabe dominante.

Tal situación continuó hasta finales del siglo X y se extendió hasta principios del XI, cuando se dio por completa la tarea del registro cultural y, consecuentemente, tuvo lugar el supuesto final del movimiento de traducción hacia el árabe. Frente a esta realidad, en este artículo nos proponemos estudiar la normalización de la traducción, por un lado, y tratar sus límites en la transmisión de las ciencias de los antiguos, por otro. Para abordar este análisis, en primer lugar, nos centraremos en el relieve simbólico de un sueño que tuvo el califa al-Ma'mūn y que dio lugar al primer proyecto de traducción en el ámbito árabe-islámico. En segundo lugar, trataremos las teorías traductológicas inéditas de al-Āhiz puestas al servicio de dicho proyecto. En tercer lugar, examinaremos la estrecha relación que estas teorías guardaban con la doctrina mu'tazilí adoptada por la institución política para acelerar el proceso de transmisión al árabe del legado científico griego. Finalmente, analizaremos las causas ideológicas del ocaso de la traducción en el islam oriental y cómo el acervo traductor pasó a ser la materia prima

6. 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 irremediablemente seguida de un periodo de debilitamiento, de desvío y de división. Para más información, véase Chaumont (1965: 930-331).

7. Según al-Ābirī (2009: 63), este periodo, llamado en árabe *ʿaṣr al-tadwīn* y que abarca los siglos VIII y IX, representa el marco referencial de la cultura árabe-islámica tanto en el pasado como en el presente. La redacción y la clasificación de los libros, agrega al-Ābirī citando a Šams al-Dīn al-Dahabī (m. 1348), empezó en La Meca, Medina, la Gran Siria, Basora, Yemen y Kufa.

del círculo traductológico creado en al-Ándalus para transmitir al mundo latino el conocimiento científico de los antiguos.

2. El sueño de al-Ma'mūn

Durante sus mandatos, los califas abasíes —en especial al-Manṣūr (g. 754-775), al-Mahdī (g. 775-785), al-Rašīd (g. 786-809) y al-Ma'mūn (g. 813-833)— se interesaban por la traducción⁸ por motivos pragmáticos y personales. Por ejemplo, al-Manṣūr insistía en traducir la medicina y la astrología porque, según Aḥmad Amīn (2011 [1928]: 245-246), tenía dolor de estómago, y aquello parecía ser uno de los motivos principales que le empujaron a interesarse por la medicina. Además, creía en la astrología, razón por la cual solicitó que se le acercaran los astrólogos. En cuanto a al-Rašīd, los Barmaquies le enseñaron apreciar la ciencia, vocación heredada posteriormente por al-Ma'mūn. A partir de entonces, la medicina y la astrología se convirtieron en disciplinas esenciales para el Estado abasí y su transmisión al árabe era una cuestión que se planteaba desde lo más alto de la jerarquía política. No obstante, el sueño de al-Ma'mūn, pese a su significado mitológico, predominaba sobre las razones que activaron de manera inmediata el proyecto de traducción bajo la supervisión del propio califa. El sueño fue objeto de varias críticas e interpretaciones de diferentes especialistas. Antes de tratarlas, procedemos a contar su historia. Ibn al-Nadīm (m. 995/998) contó lo siguiente en su *al-Fihrist* 'El Índice', en un apartado titulado 'Mención del motivo por el cual abundaron en esas tierras los libros de filosofía y de otras ciencias antiguas':

Érase una vez, al-Ma'mūn soñó con un hombre blanco, teñido de rojo, de frente amplia y de cejas fruncidas, calvo, de ojos azules y de buenas cualidades, sentado sobre su cama. Al-Ma'mūn le preguntó: “¿Quién eres?”. El hombre contestó: “Soy Aristóteles”. Al-Ma'mūn dijo: “¡Oh sabio, quisiera preguntarte una cosa!”. El hombre dijo: “¡Pregunta!”. Al-Ma'mūn dijo: “¿Qué es lo mejor?”. El hombre dijo: “Lo que es correcto según el intelecto”. Al-Ma'mūn dijo: “¿Qué más?”. El hombre dijo: “Lo que es bueno según la

8. En tanto que proceso iniciado ya en la época omeya. Véase los tres primeros apartados del libro de George Saliba (2007: 1-129).

sharía”⁹. Luego, Al-Ma’mūn le preguntó: “¿Qué más?”. El hombre dijo: “Lo que es bueno según la gente”. Al-Ma’mūn continuó preguntando: “¿Qué más?”. El hombre contestó: “Nada más [...]”. Ese sueño fue el principal motivo de entrega de libros *de las ciencias de los antiguos a los traductores*. (Ibn al-Nadīm s. f.: 339) [La cursiva es mía]

¿Se trata entonces de un mito o de un simple sueño? No pretendemos responder a esta cuestión para comprobar hasta qué punto el sueño del califa al-Ma’mūn era un hecho real. Nuestro objetivo consiste más bien en analizar el contexto histórico, ideológico y político que nos ha transmitido Ibn al-Nadīm, figura de referencia en la historiografía de la traducción hacia el árabe. Estamos ante un documento histórico que justificaba el motivo impulsor de aquel amplio movimiento traductor que tuvo lugar en la época de al-Ma’mūn, y en el que la traducción de Aristóteles¹⁰ desencadenó un creciente interés por la traducción en general. El sueño se recogió en *al-Fihrist* alrededor de un siglo y medio tras la muerte de al-Ma’mūn. Destacó en una sociedad que creía en los “sueños verdaderos” y en las “visiones metafísicas”. Eran convicciones que se remontaban a tiempos arcaicos y que el islam heredó de las demás religiones celestiales. Al-Ṭabarī (m. 923) e Ibn Kaṭīr (m. 1373), principales exégetas del Corán, constataron tras la interpretación del sueño del profeta José mencionado en el Corán (12/4) que “los sueños de los profetas pueden convertirse en revelación”. Y, como se narra en las crónicas islámicas, el profeta del islam fue un hombre de religión y de Estado a la vez. Salvo por la revelación, son las mismas las tareas religiosas y políticas que los posteriores califas del islam pretendieron asumir durante sus mandatos. Sus sueños entonces se considerarían verdaderos y representarían un buen augurio para la sociedad islámica. Por lo tanto, el hecho de que el califa de los musulmanes hubiera visto a Aristóteles, descrito así en el sueño, tenía un valor peculiar. A eso se refiere al-Ābirī, que ha tratado el mismo sueño en su libro *Naqd al-‘aql al-‘arabī I: takwīn al-‘aql al-‘arabī* ‘Crítica de la razón árabe: construcción de la razón árabe’:

9. Ley religiosa islámica reguladora de todos los aspectos públicos y privados de la vida, y cuyo seguimiento se considera que conduce a la salvación (*Diccionario de la Real Academia Española*).

10. Para más detalles sobre la traducción y sobre los traductores de Aristóteles, véase Ibn al-Nadīm (s. f.: 345-352).

Está claro que el que haya redactado ese sueño ha utilizado expresamente un estilo “retórico” para describir a Aristóteles. Eso nos recuerda el famoso hadiz que trata sobre cómo se presentó el arcángel Gabriel en imagen humana delante del Profeta y sus compañeros. Gabriel le estaba preguntando al Profeta y ese le contestaba; cuando acabó de preguntar, se fue y el Profeta se giró hacia los creyentes presentes y les dijo: “Ese es Gabriel, vino para enseñaros vuestra religión”. Ahora bien, el objetivo de recordar esa imagen en el “sueño” de al-Ma’mūn estaba claro: dar la máxima credibilidad a ese sueño para que alcanzara el nivel de “visiones dignas de confianza”, y de ahí otorgar la legitimidad religiosa necesaria a lo que hizo al-Ma’mūn y su Estado para importar los libros de los antiguos y traducirlos. (al-Ŷābirī 2009: 223)

En este análisis al-Ŷābirī parafrasea las palabras del profeta Muḥammad para asociarlas con el objetivo del sueño de al-Ma’mūn. La finalidad principal, según su opinión, consistía en otorgar la máxima legitimidad religiosa al proyecto traductor del califa abasí. De ahí, deducimos que al-Ma’mūn marcó un giro crucial en los planteamientos del Estado respecto a la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos. Si el propósito traductor de al-Manṣūr, de al-Mahdī y de al-Raṣīd fue pragmático y tuvo como objetivo la medicina y la astrología, el de al-Ma’mūn fue esencialmente filosófico e ideológico para controlar la interpretación religiosa en un Estado que vivía una fase trascendental. Los debates que surgían en medio de esta situación se desarrollaban en *Bayt al-Ḥikma*, ‘Casa de la Sabiduría’, la institución científica que apareció durante el mandato del califa Hārūn al-Raṣīd y que alcanzó su “esplendor” durante el mandato de su hijo al-Ma’mūn. Se dedicaba a cuestiones de traducción al árabe desde el siríaco, el hindi, el griego y el persa. La traducción se centraba, sobre todo, en temas filosóficos, astrológicos, médicos y de ciencias naturales. Este lugar llegó a convertirse en el primer centro científico del mundo islámico tras la desaparición de la Escuela de Alejandría y de Gundeshapur. Contó con destacados traductores siríacos, como Yūḥannā Ibn al-Baṭrīq, Ḥunayn Ibn Ishāq y su sobrino Ḥubayš Ibn al-Ḥasan, Quṣṭā Ibn Lūqā, Mattā Ibn Yūnus, entre otros. Según G. Yebra (1985: 53), gracias a este círculo de traductores se tradujeron al árabe desde el siríaco o desde el griego la *Hermenéutica*, las *Categorías*, la *Física* y la *Gran Ética* de Aristóteles, los siete libros de anatomía de Galeno, la *República* de Platón, los escritos de medicina de Hipócrates y las obras sobre botánica de Dioscórides. Muchas de

estas figuras traductoras llegaron a fundar, según Salama-Carr (1990), una importante escuela de traducción dirigida por Ḥunayn Ibn Ishāq durante el segundo periodo abasí. En la misma línea ideológica, y con el fin de retomar el hilo del sueño de al-Ma'mūn, Georges Ṭarābīṣī contradujo la tesis de al-Ŷābirī y argumentó su opinión de la siguiente manera:

Primero, se trataba de un sueño y el sueño en el imaginario religioso medieval era uno de los medios que se utilizaban para persuadir a la gente, porque conllevaba lo que se denominaba en su momento “visiones dignas de confianza”. Segundo, dicho sueño priorizaba el intelecto sobre la religión y subrayaba la eminencia de ambos elementos sobre el consenso de la gente; lo que consolidaba el racionalismo elitista mu'tazilí¹¹ liderado por el propio al-Ma'mūn. (Ṭarābīṣī 2006: 44)

Comparando esta cita con la anterior se aprecia que ambos intelectuales coinciden en varios puntos respecto a la interpretación del sueño de al-Ma'mūn. En primer lugar, afirman que en la Edad Media el sueño era una herramienta para “convencer a la gente”; en segundo lugar, que en el marco histórico en el que se produjo se creía en la veracidad de los sueños; y, por último, se observa su acuerdo en que el sueño tuvo suficiente legitimidad religiosa para que al-Ma'mūn abriera paso a la traducción de la filosofía griega según al-Ŷābirī, y para que consolidara el racionalismo mu'tazilí como ideología estatal, de acuerdo con la tesis de Ṭarābīṣī. No obstante, ambos tratadistas concluyen sus respectivas interpretaciones del sueño desde diferentes enfoques. Al-Ŷābirī (2009: 222) cree que el sueño en sí, si fuera verdadero, sería una consecuencia del interés mostrado por al-Ma'mūn por aquella labor y no un motivo para llevarla a cabo. Sin embargo, Ṭarābīṣī (2006: 43) opina que se trataba de un sueño inventado y que admitía una interpretación posterior y no anterior. Y, “si el sueño como hecho fuera irreal sería verdadero desde el punto de vista del significado” (*ibid.*). Por consiguiente, al-Ŷābirī considera

11. De *mu'tazila*, nombre del movimiento religioso fundado en Basora durante la primera mitad del siglo VIII por Wāṣil Ibn 'Aṭā' (m. 748) que enseguida se convirtió en una de las escuelas teológicas más importantes del islam. *I'tizāl* significa estar en una posición neutra frente a facciones opuestas. Se trata de la primera escuela librepensadora en el islam; tuvo una relevante presencia en el pensamiento árabe-islámico, incluida la producción traductora, durante los siglos VIII y IX. Sus fundamentos teóricos se basaban en la razón y en la contemplación, teniendo en cuenta el principio de la unidad divina. Para más información, véase Gimaret (1992: 785-795).

el sueño una consecuencia de las preocupaciones del califa por aquel proyecto de traducción, y no un motivo para llevar a cabo dicho proyecto. Sin embargo, Ṭarābiṣī formula su conclusión de modo sintético partiendo de la artificialidad del sueño, que debería ser interpretado posteriormente por el público. Aun así, el sueño era real desde el punto de vista del significado.

Por su parte, Dimitri Gutas (1998: 100) cree que “the dream signals to the contrary the effect which the translation movement, begun long before al-Ma’mūn’s time, had on shaping intellectual attitudes by then. The dream is the social result, not the cause of the translation movement”. Como se aprecia, la posición de Gutas se acerca más a la de al-Ŷābirī, ya que ambos sostienen que el sueño es la consecuencia inmediata del movimiento de traducción, empezado ya en la sociedad árabe anterior al mandato de al-Ma’mūn, y no el motivo que impulsó dicho movimiento. Lo mismo recalca A. Amīn —que insiste explícitamente en el curso natural del movimiento de traducción que llegó hasta donde llegó durante el periodo de al-Ma’mūn— y argumenta que:

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

Por lo tanto, el sueño, una vez más, no estaba vinculado con el movimiento de traducción, sino que era un suceso accidental o, mejor dicho, un hecho mítico. Probablemente fue narrado y redactado de tal manera para otorgar un valor socio-religioso significativo al asunto de la traducción. Por esa razón, Gutas (1998: 96-97) advertía de que “dreams must be taken seriously, [...]. Their emotive content makes them preferred means for the communication and diffusion of attitudes, ideas, positions —indeed for propaganda— in most societies and certainly in Greek and Arab”. Por consiguiente, y tal como fue narrado y redactado, haciendo uso de unos recursos retóricos muy pertinentes, el sueño de al-Ma’mūn se convirtió enseguida en una herramienta de difusión capaz de llegar a la mayor parte del público. Se redactó bajo forma de un diálogo preciso y conciso. Empezó por la descripción de Aristóteles, personaje interlocutor del califa, que gozaba de un mejor aspecto humano y del respeto del propio al-Ma’mūn, segundo personaje del sueño.

Luego la conversación empezó por la pregunta clave no solo del sueño, sino de toda una época en proceso de construcción cultural: “*mā al-ḥusn?*” ‘¿Qué es lo mejor?’. A este interrogante le sucedieron una serie de preguntas y respuestas cuyo objetivo era imponer para persuadir. En cuanto al hecho de elegir a Aristóteles y no a otro filósofo griego, creemos que no se debía exactamente al valor incontestable de las aportaciones de Aristóteles a la filosofía universal. El hecho de que ese filósofo fuera parte del sueño no era más que una manera de definir al interlocutor del califa al-Ma’mūn que podría ser implícitamente toda la filosofía griega destacada desde Platón hasta Aristóteles. La transmisión del saber griego sería, por ende, el principal impulsor del proyecto traductor lanzado por al-Ma’mūn, aquel que marcaría desde el punto de vista de la forma y del contenido el presente y el futuro del registro cultural árabe. Por otra parte, en el relato del sueño se mencionan unos parámetros condicionales que determinaban las respuestas a la pregunta principal relacionada con el “buen discurso”. Se referían en orden doctrinal mu’tazilí al intelecto, a la religión y al consenso, lo que demostraba que el movimiento mu’tazilí introdujo en el seno de la cultura árabe-islámica el uso del intelecto para apoyar el esfuerzo interpretativo en un ámbito marcado por controversias teológicas acerca de la creación o no creación del Corán. Por último, el remate final del sueño se hizo utilizando el recurso de una negación absoluta peculiar; literalmente: “luego sin luego” para cerrar la conversación y poner límites a lo que debería ser el “buen discurso” durante el periodo de al-Ma’mūn.

3. Algunas advertencias teóricas de al-Āḥiẓ

No cabe duda de que se hicieron grandes esfuerzos para traducir las ciencias de los antiguos, pese a las innumerables dificultades a las que se enfrentaron los políticos y los eruditos del Estado abasí. En primer lugar, antes de traducir, había que convencer al público de la utilidad de la ciencia, venga de donde venga y de acuerdo con estos dos dichos atribuidos al profeta del islam: 1) “La sabiduría es el punto de mira del creyente; debe buscarla incluso entre los infieles al islam”; y 2) “Buscad la ciencia incluso en China”. En segundo lugar, el traductor debía dominar un complejo oficio, casi imposible, según al-Āḥiẓ (m. 868/869), considerado el normalizador de la prosa árabe y el

primer ideólogo de la traducción en el ámbito árabe-islámico: “El traductor no conseguirá nunca transmitir los escritos del filósofo [...]. Ibn al-Baṭṭīq, Ibn Nā‘ima, Ibn Qurra, Ibn Fihriṣ, Tīfīl, Ibn Wahīlī e Ibn al-Muqaffa’ —que la misericordia de Dios, el Altísimo, sea con ellos— ¿cuándo fueron como Aristóteles? ¿Cuándo Jālid fue como Platón?” (al-Ŷāḥiḥ 1965: 75-76). Parece ser que al-Ŷāḥiḥ escribió estas palabras para reafirmar la imposibilidad de la traducción de la filosofía o, por lo menos, aseverar que el texto fuente y el texto meta no llegarían nunca a un nivel idéntico. Y no le faltaría razón, puesto que los traductores destacados en su época no lograron traducir exacta y fielmente a Aristóteles o a Platón. Con eso, ¿pretendía al-Ŷāḥiḥ desdeñar a dichas figuras traductoras? Seguramente no, porque en otra ocasión reconoció de forma tajante la habilidad eficiente e indiscutible de Mūsā Ibn Sayyār al-Uswārī, destacado traductor-intérprete del persa al árabe y viceversa. Al respecto, afirmaba en su *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* ‘Libro de la demostración’ que:

[al-Uswārī] era uno de los mejores traductores e intérpretes de la época. Era brillante tanto en la retórica árabe como en la persa. En su famoso consejo, los árabes se sentaban a su derecha y los persas a su izquierda. Leía una aleya del Corán y la explicaba en árabe a los árabes, luego giraba su cara hacia los persas para explicársela en persa. Fui difícil saber en qué idioma era más elocuente. (al-Ŷāḥiḥ 1998: 368)

¿Al-Uswārī era realmente la única figura traductora ideal según al-Ŷāḥiḥ? Si prestamos atención a esta cita, y parafraseando el comentario que hizo Kīlīṭū (2002: 28-31) a las mismas palabras de al-Ŷāḥiḥ, veremos que al-Uswārī explicaba las aleyas del Corán tanto a los árabes como a los persas. Pero ¿por qué este intérprete tenía que ser la única excepción, sabiendo que al-Ŷāḥiḥ no dominaba el persa como para poder valorar la interpretación retórica de esta figura en este idioma? En el ‘Libro de la demostración’, la traducción religiosa parecía ser imposible, igual que lo era la traducción de la filosofía griega en el ‘Libro de los animales’. Pero la excepción de al-Uswārī no debía de ser arbitraria, sino que se tenía que considerar como un dato de suma importancia para afirmar que la traducción dentro de dos sistemas culturales integrados —el árabe y el persa en este caso— era viable porque el traductor entendía y se hacía entender, según al-Ŷāḥiḥ. Sin embargo, la traducción se hacía casi imposible cuando el traductor se situaba entre dos sistemas

culturales distintos desde el punto de vista no solamente lingüístico, sino también ideológico y cultural. Es por este motivo por el cual la traducción al árabe de la filosofía griega recibió varias críticas ya que se basaba en la labor traductora que se realizaba desde el siríaco o desde el persa. Por otra parte, al-Āhiz continuaba advirtiendo de que:

El traductor debe tener el mismo nivel de elocuencia tanto en la traducción como en el conocimiento del tema objeto de la traducción. Asimismo, debe dominar la lengua fuente y la lengua meta hasta alcanzar la equivalencia entre ambos idiomas. También cuando habla dos lenguas, está profesando un ejercicio confuso entre los significados porque cada lengua atrae a la otra [...]. Cuanto más difícil y estrecha es la puerta al conocimiento [...], más compleja deviene la tarea del traductor y es más probable que se equivoque. (al-Āhiz 1965: 76)

Puede ser que las ideas de al-Āhiz fueran apropiadas para la crítica o para la teoría de la traducción en su época. No obstante, nos parecen desmesuradas porque extremaban el grado del saber retórico que se le exigía al traductor en una disciplina completamente ausente de la tradición cultural árabe-islámica de entonces, como era el caso de la filosofía. Además, la lengua árabe, que debía ser la lengua de la traducción, estaba aún en fase de elaboración y de canonización. Por consiguiente, ¿cómo podría ser que el traductor desempeñase el papel de árbitro entre dos lenguas para evitar caer en la confusión entre significados? ¿Y por qué al-Āhiz dedicaba todo este interés a la traducción? Por un lado, porque era una disciplina lingüística que él mismo intentaba incluir en el proyecto retórico que elaboró en su ‘Libro de la demostración’; y, por otro, porque se interesaba de manera especial por la filosofía griega, ya que era partidario de la ideología mu‘tazilí. Y la única vía para acceder a esa filosofía era la traducción al árabe de sus obras dado que según varias fuentes que hemos consultado al-Āhiz solo leía¹² en árabe. En otro párrafo, no muy lejos del que hemos citado antes, el autor del ‘Libro de los animales’ continuaba el debate, esta vez con preguntas retóricas: “¿Qué sabe el traductor sobre los argumentos y los subargumentos? ¿Qué sabe sobre los astros? ¿Qué sabe sobre los límites ocultos? ¿Qué sabe sobre la corrección de los deslices del lenguaje y de los errores de los copistas?” (*ibid.*: 78). Así, se

12. Véase por ejemplo ‘Abd al-Ĥamīd, Muṣṭafā (1978: 44).

insistía de nuevo en el conocimiento del tema por parte del traductor, hasta que este fuera capaz de desentrañar los límites entre los argumentos directos e indirectos a fin de iluminar las áreas oscuras del lenguaje de la traducción. Una vez superadas estas fases, quedaba la prueba más compleja, difícil de allanar, que tal vez debiera ser el primer ejercicio previo al acto de traducir.

Al-Ŷāhiz advirtió a los traductores de que debían establecer la edición crítica de los libros antes de transmitirlos al árabe. Se trataba de una operación compleja que exigía una labor interdisciplinaria entre el autor y el copista de un determinado documento o libro antes de que este llegase al traductor. Sin embargo, ¿hasta qué punto un copista era capaz de reproducir textual e íntegramente las palabras del autor? ¿Qué circunstancias políticas o religiosas habían contribuido en dicho ejercicio? ¿Qué tipo de censura se había ejercido sobre la operación realizada por el copista? Hemos planteado estos interrogantes a partir de la cita de al-Ŷāhiz porque aspiramos a resaltar el *statu quo* de la vida cultural de la época. Los mismos factores políticos y religiosos que podían intervenir en la relación autor-copista también podían repercutir en la tarea del traductor que, al fin y al cabo, se fundamentaba en la producción del autor y en la reproducción del copista. En este contexto, J. Vernet (1999: 130) creía que el valor de la traducción dependería de la calidad del original de que dispusiera el traductor y su tendencia innata consistiría en reunir el mayor número asequible de textos o traducciones de la misma obra sobre los que basar la suya propia, que, a ser posible, debía superar las anteriores. En efecto, la tarea del traductor no solo es una operación que se hace una vez, sino que se trata de todo un proceso sometido a varias etapas. Aparte de la edición crítica y del establecimiento del texto, se añade aquí la cronología y la oportuna comparación traductológica del texto objeto de traducción, lo que hace de la traducción un documento de referencia para los avances de los posteriores estudios filológicos o traductológicos. De ahí el planteamiento de futuras operaciones retradectoras.

4. Reticencia de los árabes a traducir la literatura griega

Durante el periodo del registro cultural y la traducción, los eruditos habían excluido de su proyecto traductor las obras de la literatura griega. En realidad, el objetivo principal era la traducción de las ciencias y de la filosofía.

Pero ¿por qué esta negligencia sistemática ejercida hacia la traducción de la literatura griega? Si se había traducido al árabe a Euclides, a Aristóteles o a Platón ¿por qué no se tradujo a Homero, a Hesíodo, a Píndaro o a Sófocles? Para contestar a estos interrogantes, empezaremos enumerando las razones subjetivas para después centrarnos en los motivos objetivos que llevaron a vivir ese fenómeno durante el proyecto traductor árabe elaborado en la Alta Edad Media.

Para los árabes, y desde dos siglos antes de la aparición del islam, la literatura era sinónimo de la poesía y esta era “el diván de los árabes”. Es decir, la poesía reflejaba “los Días de los árabes” y evidenciaba la totalidad de sus comportamientos. En definitiva, la poesía árabe llegó a convertirse en una fuente de información de suma importancia hasta antes de la fase final del registro cultural. Todos estos factores nos llevan a afirmar que los eruditos-traductores del Estado abasí se desentendieron de la necesidad de traducir la poesía griega porque tenían su propia poesía elaborada con sus propios criterios exclusivamente formales; si el poema no cumplía con alguno de ellos, perdería su autenticidad. La perdería igualmente siempre que se pretendiera traducirlo a otro idioma. En este marco, se aprecia que las opiniones de al-Ŷāhiz eran mucho más radicales en comparación con las que esgrimió acerca de la traducción religiosa o filosófica. Sobre ambas disciplinas, sus opiniones se manifestaban como advertencias acerca de la complejidad de la operación traductora. Para él, esta la tenían que ejercer traductores ilustres que dominaran las distintas materias del saber que requería el ámbito traductor en el que trabajaban. Además, debían tener presente la cuestión de *al-tawhīd* ‘la unidad divina’, el primer principio doctrinal del mu‘tazilismo, como condición fundamental para la cultura del traductor. Pero ¿qué ocurría con la traducción de la poesía? Haciendo una valoración de la traducción al árabe durante su época, al-Ŷāhiz afirmaba que:

Efectivamente se transmitieron al árabe los libros de la India, de la sabiduría griega y de la literatura persa. Parte de esas traducciones había cumplido con la tarea traductora, otra había adquirido un aspecto más bello todavía. No obstante, si se pretendiera traducir la sabiduría poética árabe, se perdería su genio métrico. Y si la poesía árabe llegara a ser traducida, no se

hallaría en ella algo que los *'aḡam*¹³ no hubieran mencionado en sus libros.
(al-Ŷāḡiḡ 1965: 75)

Parece ser como si este fragmento viniera para contradecir las advertencias que al-Ŷāḡiḡ hizo a los traductores que se dedicaban a traducir al árabe el pensamiento griego, indio y persa. Por un lado, reconocía la traducción como hecho real y, por otro, consideraba que había alcanzado el nivel de belleza requerido y había cumplido con su papel transmisor. Sin embargo, lo que nos ha llamado la atención en esta cita son las dos últimas oraciones condicionales mencionadas en otro contexto que no correspondía a la traducción hacia el árabe. Hemos visto cómo, a renglón seguido, al-Ŷāḡiḡ trasladó el debate hacia la traducción inversa para hacer otra advertencia que consistía en la imposibilidad de la traducción de la poesía árabe. Parece que estamos tropezando todo el rato con la contradicción de las opiniones traductológicas de al-Ŷāḡiḡ. En un párrafo decía una cosa: “la traducción casi imposible de la filosofía griega”; en otro, no muy lejos, decía otra: “el cumplimiento y la belleza de la traducción” y, por último, “la inutilidad de la traducción de la poesía árabe”. El asunto no termina aquí, sino que “la poesía es una virtud exclusiva de los árabes y de los que saben árabe. No puede ser transmitida, ni debe ser traducida. Si se traduce, se deshará su estructura poética, se perderá la originalidad del metro, la belleza y la admiración poética” (*ibid.*: 74-75). No obstante, esa virtud poética de la cual hablaba al-Ŷāḡiḡ no era una característica exclusiva de los árabes, sino de prácticamente todas las culturas. No solo costaba traducir la poesía árabe, sobre todo los aspectos formales y métricos, sino que también la poesía griega se consideró durante mucho tiempo un reto insuperable para los traductores que traducían al árabe. En este contexto, el filósofo persa Abū Sulaymān al-Siḡistānī (m. 1000) apuntó que “Esteban tradujo una parte de su poesía [de Homero] del griego al árabe. Y se sabe que la poesía pierde gran parte de su belleza cuando se traduce. Asimismo, los significados se vuelven defectuosos al cambiar su forma

13. Gente afectada de *'uḡma*, una manera de hablar oscura y confusa en la pronunciación y en el lenguaje. Los *'aḡam* son los no árabes, caracterizados sobre todo por una manera de hablar incomprensible. Tanto para los griegos como para los árabes, los *'aḡam* fueron, por excelencia, sus vecinos persas. Para más información, véase Gabrieli (1960: 212).

original” (1974: 193). Se resalta aquí un aspecto traductor en el que al-Īāḥiẓ ya había hecho hincapié antes. Ambos eruditos insistían en la importancia del metro y de la forma en el texto poético y en el influjo que la traducción ejercía sobre estos aspectos métricos representativos de la identidad poética de cada cultura lingüística. Sin embargo, creemos que ambas figuras, como fundadoras de la retórica árabe, recalcan el genio de la poesía árabe —el metro y la forma— para criticar su carencia de contenido retórico.

Aun así, ¿cómo puede ser que un autor como al-Īāḥiẓ cayera en contradicciones como estas que acabamos de mencionar? En realidad, no se trataba de contradicciones, sino más bien de la constante presencia del estilo digresivo en el autor. Era imposible hablar de un tema único, y eso se aprecia tanto en el ‘Libro de los animales’ como en el ‘Libro de la demostración’. A nivel de crítica literaria, podemos decir que la lectura que hizo ‘Abd al-Fattāḥ Kīlītū de este mismo fenómeno característico de al-Īāḥiẓ fue la más acertada porque se basaba de manera meticulosa en el análisis del mismo texto de al-Īāḥiẓ. En su libro titulado *Lan tatakallama lugatī* ‘No hablarás mi lengua’ dedicó a este mismo tema un capítulo titulado “*al-Turýumān*” ‘El traductor’. Kīlītū planteó varias cuestiones para intentar resolver el dilema que supuestamente representaban las opiniones de al-Īāḥiẓ:

¿Cómo al-Īāḥiẓ llegó a esa convicción? ¿Por qué creía que la poesía era oficio exclusivo de los árabes? Es cierto que no excluyó, por completo, a los *‘ayām* de ella, ya que ellos la podían crear siempre que dominasen la lengua árabe [...]. Por lo tanto, y, desde esta perspectiva, la poesía no fue vinculada exclusivamente a los árabes como raza o etnia, sino a la lengua árabe. (Kīlītū 2002: 36)

En efecto, la virtud poética consistía en componer versos en lengua árabe independientemente de la identidad del poeta. Kīlītū continúa sus lecturas hasta encontrar el hilo que conduce al origen de las supuestas contradicciones de las opiniones de al-Īāḥiẓ que hemos señalado antes. En realidad, no se trataba de contradicciones, sino más bien de varias voces que intervenían en el texto del propio al-Īāḥiẓ. En este contexto, Kīlītū (2002: 38) agregó que la complejidad de la traducción de la filosofía fue un juicio que no se debía atribuir a al-Īāḥiẓ, sino a otro personaje anónimo. Lo mismo pasa con el párrafo donde se lee que “la virtud de la poesía era exclusiva de los árabes”.

Estas palabras no expresan necesariamente la opinión de al-Ŷāḥiẓ porque las precedía el verbo “dijo”; por eso debían ser palabras de otro personaje.

Además, es muy probable que al-Ŷāḥiẓ utilizara ese método de atribuir palabras y dichos a varios interlocutores creados por él mismo para mantener el debate que caracterizaba sus escritos en general. Así la discusión se había convertido en una herramienta para dar voz a la opinión contraria a fin de conseguir una cierta imparcialidad en el discurso. Efectivamente, como al-Ŷāḥiẓ era partidario de la doctrina mu‘tazilí, creemos que la inclusión de opiniones confrontadas era el fundamento principal que seguir para desarrollar teorías traductológicas y, en paralelo, con el fin de expresar su opinión sobre otras cuestiones ideológicas. Por esta razón, y de acuerdo con Kīlītū, encontramos en el ‘Libro de los animales’ un personaje que opinaba que “la traducción de la filosofía griega era casi imposible”, con lo que negaba el mérito a los traductores. Asimismo, otro personaje opinaba que la poesía no se podía traducir y era “una virtud exclusiva de los árabes”. Pero, en realidad, lo que hacían ambos personajes era criticar la traducción de la filosofía y de la poesía. Por una parte, se prestaba mucha atención a la complejidad de la traducción de la filosofía griega y, por otra, se criticaba la poesía árabe porque, si se despojaba de la forma rítmica, perdería su originalidad y, por consiguiente, su traducción resultaría imposible. Dicha poesía sería útil para los árabes e inútil para los *‘aḡam*. ¿No se trataría entonces de una crítica implícita a la propia poesía árabe que carecía de contenido y que únicamente se centraba en la forma? ¿No podría ser una estrategia que el propio al-Ŷāḥiẓ empleaba para incitar a los traductores a traducir los contenidos de la poesía griega? Probablemente sí, porque traducir solo la ciencia y la filosofía de otras culturas excluyendo la literatura haría que el proyecto traductor, que se estaba llevando a cabo bajo la supervisión de los califas abasíes, fuera incompleto y presentara deficiencias difíciles de resolver. Sin embargo, ¿por qué se había llegado a tal situación concretamente con la traducción de la poesía griega? Según Kīlītū, se había excluido del proyecto traductor abasí a dicha poesía por las siguientes razones:

En otras circunstancias el conflicto puede tomar un cariz más radical: me niego a que me lean, a que me traduzcan; no leerás mi literatura, no accederás a mis tesoros intelectuales, especialmente a los textos que considero sagrados [...]. A menudo, oponerse a la difusión de la propia cultura es

oponerse a la difusión de la cultura extranjera. No me leerás, no te leeré; no me traducirás, no te traduciré. (Kilito¹⁴ 2018: 55)

En este fragmento hemos visto cómo Kīlīṭū hace hablar a la cultura como fenómeno humano que, a veces, se plantea como un obstáculo sólido delante del lector. Si consideramos, de acuerdo con Raymond Williams (2001: 17), que “antaño *cultura* significaba un estado o hábito de la mente, o la masa de actividades intelectuales y morales”, adquiridas y manifestadas, de modo ordinario, por una persona en un tiempo y en un espacio determinados, aquí se dejará el afán por el saber frente a la cultura hermética y personalizada a la que se refería Kīlīṭū. Por lo tanto, negarse a difundir la propia cultura puede equivaler a negarse a recibir conocimientos de otras culturas. Cuando eso ocurre, las culturas corren el riesgo de convertirse en comportamientos solitarios que obstaculizarán la circulación de las ideas —las propias y las ajenas— a través de la traducción. Aun así, ¿por qué ocurren esos movimientos centrípetos entre culturas en épocas de grandes cambios y surgen para dificultar la operación transmisora? Según Adonis (1979: 45), la poesía árabe preislámica y de los albores del islam constituía el “milagro de los árabes” porque era imposible crear algo parecido a ella. En esta misma línea, cuando el Corán desafiaba a la poesía preislámica estaba desafiando al mayor símbolo árabe. Es por esta razón por la que los árabes no encontraron nada parecido que pudieran comparar con el Corán, salvo la poesía árabe. Por lo tanto, la alta retórica del texto coránico y la sacralidad de este, junto con el valor simbólico y retórico de la poesía árabe preislámica, constituían dos argumentos de peso para afirmar, en este contexto, que la traducción de la palabra de Dios y de la poesía eran imposibles.

Por lo tanto, el hecho de no dejarse traducir implicaba poner límites al flujo de la traducción de las demás culturas, y, desde luego, prescindir de la traducción al árabe de la poesía griega. En realidad, esta toma de conciencia acerca de la imposibilidad de la traducción de los propios símbolos culturales podría ser también otro factor indirecto para que los traductores del Estado abasí dejaran de traducir los principales símbolos culturales de la poesía griega como, por ejemplo, la *Iliada* y la *Odisea*. Creemos, entonces, que los

14. Este apellido no se ha sometido aquí a las normas de transliteración, sino se ha mantenido tal como figura en la traducción castellana de la obra citada.

recursos lingüísticos y métricos no eran los únicos que hacían imposible la traducción, sino también las condiciones sociales que caracterizaban a cada cultura. Si la filosofía y las ciencias pretendían ser universales al basarse sobre la lógica y la razón, la literatura, en ese contexto que estamos analizando, no trataba de ser universal. Es un discurso vinculado directamente a la sociedad y fiel a sus gustos y a sus inclinaciones identitarias. Esta cuestión se manifestaba de modo especial en la poesía árabe clásica, ya que el poeta no solo componía versos, sino que también desempeñaba el rol de portavoz de la tribu a la que representaba. Tal situación había sucedido antes del islam, pero después el papel de la poesía se extendió al campo religioso y adquirió una nueva orientación que consistía —según Adonis (1994: 141)— en que la poesía se sometía a los fundamentos espirituales y morales del islam. Asimismo, estaba sujeta a las características de la lengua de la *ǧāhiliyya*¹⁵ y se fundó así la teoría del compromiso entre la moral islámica y la retórica preislámica.

5. El ocaso de la traducción en el islam

5.1. Razones pragmáticas

Varias fuentes escritas en árabe o en otras lenguas apuntan a que el movimiento de traducción en el seno de la civilización árabe-islámica llegó a su punto final hacia principios del siglo XI. Por ejemplo, Ṭarābīšī (2006: 57) afirmaba tajantemente que ningún libro nuevo se transmitió al árabe entre el siglo XI y el XVIII. En particular, en una nota al pie de la misma página especificaba que solo se habían traducido dos libros del persa al árabe. El primero era el libro de al-Gazālī (m. 1111) *Naṣīḥat al-mulūk* ‘Consejo a los reyes’, cuyo traductor había sido uno de los alumnos de este. El segundo libro traducido era *Šāhnāma*, un compendio de poesía épica escrito por al-Firdawsī (m. 1020/1025) y traducido en el siglo XII, sin que esa obra llegase a los copistas de su tiempo. Por otra parte, este mismo largo periodo de retroceso del movimiento de traducción fue considerado por al-Ŷābirī (2009:

15. Según Ignaz Goldziher (1965: 393), se trata de un término abstracto que se aplica al periodo durante el cual los árabes no conocían todavía el islam y la Ley divina. Se traduce literalmente como “ignorancia”.

44) como un “círculo cultural perdido” para la civilización árabe-islámica. En el mismo contexto, Al-‘Arwī (1995: 13) sostenía que la traducción no tuvo continuidad alguna, sino que “se paró justo cuando empezó”. Este autor valoró el proyecto traductor de al-Ma’mūn como una iniciativa que carecía de resultados concretos y escribió: “Estamos muy orgullosos del proyecto del califa al-Ma’mūn cuando decidió arabizar el patrimonio filosófico griego. Pero apenas estudiamos a fondo esta cuestión para buscar qué resultado final tuvo” (al-‘Arwī 1995: 11). Igualmente, Gutas coincidía con estas opiniones respecto al inicio del final del movimiento de traducción. En este sentido, afirmó que “all our information indicates that after a vigorous course for over two centuries, the translation movement in Baghdad slowed down and eventually came to an end around the turn of the millennium” (Gutas 1998: 151). Sin embargo, hemos de subrayar en esta cita la lentitud del ritmo del movimiento de traducción antes de que llegase a su fase final, es decir, que la traducción continuó hasta el siglo XI y declinó supuestamente a causa de la decadencia de la vida política y cultural en el Bagdad de aquel entonces.

En general, los proyectos de traducción entre diversas culturas siempre se han desarrollado por razones pragmáticas a nivel científico, filosófico, económico, social y confesional. Creemos que dichos proyectos suelen pasar por cuatro fases principales: la inicial, la desarrolladora, el intervalo de altibajos, y, por último, la decadencia total o parcial. En este contexto, nos interesa tratar este último punto a partir de la siguiente pregunta: ¿cuáles son las razones pragmáticas que había detrás del ocaso del movimiento de traducción en el ámbito cultural árabe-islámico? Según Gutas (1998: 152):

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

Estas afirmaciones pretendían dejar claro que el acervo traductor del griego al árabe había llegado a un punto de saturación que precisaba de una actuación de emergencia para poner al día sus mecanismos funcionales. Frente a la pérdida de su actualización, las obras griegas parecían abandonadas en un estado obsoleto. Además, el mecenazgo abasí exigía cada vez más la

producción de obras originales escritas en árabe, como si hubiera llegado inexorablemente el momento de transición cultural que marcaría el paso de la traducción a la autoría. Efectivamente, algunos sabios, de acuerdo con Gutas (1998:152-153), llegaron a escribir unas primeras obras que “habían revolucionado la ciencia”, incluso antes de la decadencia total del movimiento de traducción. En este contexto, destacaban en medicina ‘Alī Ibn ‘Abbās al-Maʿyūsī (m. hacia finales del siglo X) y Avicena (m. 1037); en astronomía, al-Battānī (m. 929) y al-Bīrūnī (m. 1048); en matemáticas, al-Jawārizmī (m. hacia 850); en física, Ibn al-Hayṭam (m. 1040); y en filosofía, al-Fārābī (m. 950). Todas estas obras respondían a la demanda de los mecenas y convirtieron la producción traductora en una verdadera transformación del conocimiento científico. No obstante, eso no significaba que ya no quedarán obras griegas por traducir, sino que se habían dado los primeros pasos hacia la autoría. Y esa autonomía cultural, fruto del movimiento de traducción, dependía del poder central de Bagdad, pese al carácter descentralizado del Estado abasí de entonces. Ese paralelismo entre la vida intelectual y la autonomía política tenía el objetivo de consolidar la cultura de los *salaf* de acuerdo con el canon político-cultural de las tres primeras generaciones de predecesores en el islam.

5.2. Razones ideológicas

Durante el periodo abasí, gran parte de las ciencias griegas fueron transmitidas al árabe a través del siríaco¹⁶, del persa o directamente del griego. Y, a base de esta intermediación traductora se tejió el pensamiento árabe. Por otra parte, no cabía duda de que el legado griego se sometió a la cristianización cuando se transmitió al siríaco, y de la misma manera se sometió a la cultura sasánida cuando se vertió al persa. Tras estas dos operaciones apropiadoras del conocimiento, llegó la fase final que consistía en la islamización de

16. En este contexto, es preciso subrayar el papel polémico que los traductores siríacos desempeñaron en la transmisión al árabe de las ciencias de los antiguos. Para más información sobre el tema, véase los trabajos de Monferrer Sala (2000) y de Tagourramt El Kbaich (2020) que tratan, respectivamente, la labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el oriente musulmán y, por otro lado, la traducción al árabe entre la mediación lingüística y la difícil asimilación cultural.

dicho legado en el marco de la tradición árabe-islámica. En este contexto, Ibn Jaldún (s. f.: 531-532) nos informa de que los sabios musulmanes han aprendido a fondo la ciencia de los antiguos, han esquivado algunas opiniones de Aristóteles y han aceptado otras teorías suyas. Y, como se trataba de una situación de crisis traductora e intelectual en el islam, los eruditos se plantearon la vuelta a las fuentes originales de los predecesores para hallar soluciones al estado de discordia en el que se encontraban los musulmanes. En el Mashriq, estas se buscaban en el legado salafí acumulado y recuperado durante el proceso del registro cultural; un legado que dependía prácticamente de la tradición, lo que descartaba cualquier papel que pudiera desempeñar la razón para entender el mundo. En el Magrib, se buscaban también en las fuentes religiosas, pero teniendo en cuenta la razón como única vía para adquirir un conocimiento original lejos de la imitación, según sostenía Ibn Ḥazm (m. 1064). Estamos entonces ante dos modelos de pensamiento similares desde el punto de vista metodológico y dispares desde el punto de vista de sus objetivos. La metodología consistía concretamente en remontarse a la cultura religiosa de los predecesores, por una parte, y a la del “*salaf* filosófico”, por otra, entendido este como suma de conocimientos filosóficos adquiridos a través de la traducción desde sus inicios en el estado omeya hasta el periodo abasí post-ma'muní. Esto quiere decir que los intelectuales orientales defendían el modelo tradicional, mientras que los occidentales buscaban la renovación del pensamiento árabe-islámico con el regreso a las fuentes originales que abarcaban todos los campos del saber, incluida la producción traductora de las ciencias de los antiguos.

En este marco apareció Averroes (Ibn Rušd¹⁷, m. 1196) para asumir la labor exegética y comentadora de Aristóteles, sobre todo la parte relacionada con la lógica y la razón porque eran las más difíciles de entender debido, según al-Ābirī (2000: 508), a “la confusión de la lengua de los traductores,

17. Teniendo en cuenta que el caso de Ibn Rušd no era el único en llevar a cabo en un contexto andalusí estas tareas de revisar las traducciones orientales de la filosofía griega; ya en la época de 'Abd al-Raḥmān III se realizó en Córdoba una revisión de la traducción oriental de la *Materia médica* de Dioscórides. Este intento de revisar las traducciones orientales era lo que motivó también la redacción de la gran enciclopedia médica (*Taṣrīf*) de Abū al-Qāsim al-Zahrāwī, en el siglo X, y en el siglo XII, el *Iṣlāḥ al-Ma'isī* de Ḍābir Ibn Aflāḥ.

o a la ambigüedad de algunas expresiones del propio Aristóteles”. Es por esta razón por la que habría que volver a pulir y analizar las traducciones al árabe del filósofo griego, elaboradas anteriormente para preparar el terreno a nuevas lecturas e interpretaciones de sus textos, por un lado, y para buscar canales de encuentro entre la religión y la filosofía, por otro. En este contexto, cabe recordar el testimonio del alfaquí Abū Bakr Bundūd Ibn Yaḥyā al-Qurṭubī que afirmó en un diálogo que mantuvo con Ibn Ṭufayl y que recogió Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid Ibn ‘Alī al-Murrākuṣī (1949: 243):

Un día Abū Bakr Ibn Ṭufayl me dijo:

Hoy el emir de los creyentes¹⁸ ha expresado su descontento —respecto a la confusión y a la ambigüedad de los textos de Aristóteles traducidos al árabe— y dijo: “Si hubiera alguien que fuera capaz de resumir y transmitir estos libros tras haberlos asimilado bien facilitaría su entendimiento a la gente [...]”.

Dijo Abū al-Walīd¹⁹: “Este era el motivo por el cual decidí sintetizar lo que ya había resumido de los libros de Aristóteles”.

Esta tarea instructiva que le encomendó el califa almohade a Ibn Ruṣd, en plena doctrina malikī, perfiló un giro hacia las fuentes filosóficas con el fin de desembarazarse de la imitación de los filósofos del Mashriq. En esta misma línea, la doble tarea a la cual se dedicaba el filósofo andalusí tenía como objetivo principal elaborar una réplica crítica a la obra de al-Gazālī (m. 1111) *Tahāfut al-falāsifa* ‘Incoherencia de los filósofos’, que surgió para consolidar la ideología religiosa tradicional; asimismo, para calificar la filosofía de los antiguos de errónea y contradictoria sobre todo la parte que trataba la ciencia divina. En este contexto, Ibn Ruṣd escribió *Tahāfut al-tahāfut* ‘Incoherencia de la incoherencia’ para demostrar que “ese hombre [al-Gazālī] se equivocó, tanto en la sharía como en la filosofía” (1987: 578). Además, escribió un ensayo titulado ‘Tratado sobre la armonía entre religión y filosofía’ para evidenciar, como ya indicaba el título, que la práctica de la filosofía era compatible²⁰ con los dogmas de la sharía islámica. Trataba de descifrar

18. Se refiere a Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn ‘Abd al-Mu‘min (m. 1184), segundo califa almohade.

19. Se refiere a Ibn Ruṣd.

20. En esta misma línea, Dominique Urvoy (2005: 10) afirma que Ibn Ruṣd procuraba “justifié légalement la philosophie, exposé sa conception de la théologie et récusé les attaques contre l’aristotélisme faites par le principal docteur sunnite, Ghazālī”.

las diferencias que separaban las teorías metafísicas de los antiguos griegos transmitidas por los árabes. Eso sí, entendiendo siempre la filosofía como una materia interdisciplinaria que trascendía la lógica y la metafísica, a diferencia de al-Gazālī, que sostenía que lo único que se podía utilizar de la filosofía de los antiguos para entender los propósitos de la sharía consistía en la práctica de la lógica. No obstante, ambas figuras —que habían hecho llegar la polémica a su punto culminante entre el oriente y el occidente islámicos, tomando decisiones antagónicas respecto a la utilidad de la filosofía de los antiguos— confluían en algunos puntos. Estos se podían considerar factores imprescindibles para que la filosofía siguiera desempeñando su papel en el desarrollo del pensamiento árabe-islámico, aunque fuera por vías distintas. Los puntos de divergencia y convergencia entre al-Gazālī y Ibn Rušd se debían, a nuestro parecer, a las lecturas que ambos hicieron de Aristóteles a través de la traducción. Tanto el primero como el segundo manifestaron explícitamente su recelo hacia la labor traductora realizada durante el periodo del registro cultural, razón por la que propusieron la revisión y el análisis de esas traducciones. Ibn Rušd observó la ambigüedad de la traducción de Aristóteles y por eso decidió pulir los textos. Por su parte, al-Gazālī ya había advertido de los errores de la traducción de Aristóteles y sostenía que:

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

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

transmisiones de al-Fārābī y de Avicena, sino que hacía una excepción, una vez más, con la razón y la lógica siempre que ambas disciplinas no trataran cuestiones metafísicas, sobre todo la cuestión de la unidad divina planteada antes por al-Īshāq. Así pues, la crítica que hizo al-Gazālī al legado traductor de las ciencias de los antiguos no tenía como objetivo la retraducción o la revisión de lo que ya se había traducido, sino más bien criticar sistemática e ininterrumpidamente a los filósofos utilizando la lógica para resaltar las contradicciones de sus teorías.

En cambio, Ibn Rušd defendía una posición contraria a la de al-Gazālī. Pretendía pasar revista a los estudios de Aristóteles basados en esas traducciones efectuadas en tiempos anteriores para liberar así la filosofía de los antiguos de la intransigencia tradicional ejercida en el oriente islámico. Era necesario entonces crear un nuevo método que convirtiera la producción traductora, en especial la aristotélica, en una transformación del conocimiento científico para liberar la filosofía de la ciencia del debate (*kalām*), basada en la lógica. La puesta en práctica de tal proyecto ya había empezado en el reinado de al-Ḥakam II (961-976), segundo califa omeya de Córdoba; es decir, aproximadamente un siglo después de la muerte de al-Ma'mūn y un siglo antes de que apareciera la gran controversia entre al-Gazālī y Ibn Rušd; dicho de otro modo, entre el oriente y el occidente islámicos. Se trataba de un marco histórico determinante para la evolución de la vida intelectual en al-Ándalus y en el que destacarían posteriormente importantes figuras intelectuales, como Ibn Ḥazm, el propio Ibn Rušd, Avempace y otros muchos. Según Šā'id al-Andalusí (1912: 66), al-Ḥakam II preparó bien el terreno para el futuro de la vida intelectual en al-Ándalus, ya que trajo de Bagdad, de Egipto y de otros lugares del Mashriq importantes libros y obras curiosas que trataban sobre las ciencias antiguas y modernas. Llegó a coleccionar la misma cantidad de ejemplares que los califas abasíes pudieron reunir durante largo tiempo.

Este resurgimiento científico que caracterizaba el reino de al-Ḥakam II constituyó un importante antecedente para que luego comenzara el movimiento de la traducción al latín²¹ de la ciencia y de la filosofía de los antiguos que se hacía a partir de la “ruta semita”, haciendo uso de la expresión

21. Para más información sobre las traducciones árabe-latinas, véase García Yebra (1985: 56-102) o Vernet (1999: 167-196).

de García Yebra (1985: 33). Esta ruta en la que destacó la sistemática labor traductológica que se desarrollaba en Toledo siempre se cogía para acceder al conocimiento científico de los antiguos conservado²² en las fuentes traductoras árabes. Todo ello ocurrió durante los siglos XI y XII, cuando la filosofía árabe alcanzó, según Renan (1866: II-III), una verdadera originalidad. Este esplendor cultural de al-Ándalus —considerado por Menéndez Pidal (2001: 15-53) como eslabón entre cristiandad e islam— continuaría hasta el Renacimiento europeo, que supo cómo poner este acervo científico y filosófico alcanzado gracias a las traducciones árabes al servicio de la nueva era, que marcó un antes y un después en la vida de los pueblos europeos.

6. Conclusiones

Como hemos expuesto en la introducción, el objetivo principal de este artículo es estudiar los márgenes y la sistematización de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos. Hemos desgranado el tema en cuatro apartados principales. El primero trata sobre el sueño de al-Ma'mūn como principal impulso para inducir el proyecto de traducción, mientras que el segundo se centra en el marco teórico y traductológico establecido por al-Ŷāhiz, y el tercero, en las circunstancias culturales que torpedearon la traducción al árabe de la literatura griega. Por último, nos hemos detenido en los factores pragmáticos e ideológicos que ocasionaron el final de la traducción en el Mashriq y el cambio de rumbo hacia la traducción inversa. La hipótesis de partida consistía en que, con la llegada del islam, los musulmanes se encontraron con la necesidad de traducir las ciencias de los antiguos para consolidar científica e ideológicamente su Estado. También hemos considerado que el estudio crítico de la transmisión al árabe de las ciencias mencionadas podría aportar rasgos de suma importancia para percibir cómo se urdió la cultura árabe en su fase clásica gracias al intenso contacto que el islam mantuvo con otras culturas milenarias a través de la traducción.

22. Según Salama-Carr, la traducción inversa, es decir, del árabe al hebreo y al latín, ha permitido también conservar diversas obras escritas originalmente en árabe y desaparecidas a causa del clima de intolerancia que había en la España musulmana al comienzo de la dinastía almohade, en el siglo XII.

Las perspectivas analíticas del sueño expuestas aquí se caracterizan, a veces por su divergencia, y otras veces por su convergencia, de acuerdo con el desarrollo de diferentes hipótesis. Obviamente no tienen por qué ser idénticas porque parten de diferentes métodos para llevar a cabo sus respectivas aproximaciones. Por ejemplo, A. Amīn hizo su lectura del sueño de al-Ma'mūn desde un enfoque sociohistórico; al-Ŷābirī, desde una perspectiva epistemológica; Ṭarābīṣī, a partir de una posición crítica; y Gutas, a base de un plano histórico de la traducción. No obstante, todas nos han servido para sintetizar y afirmar que los motivos impulsores de la traducción al árabe de las ciencias de los antiguos eran principalmente políticos, ideológicos y científicos. Políticos y científicos porque el Estado abasí se había convertido en un imperio extenso tras las conquistas islámicas, y de ahí los árabes descubrieron nuevas artes y oficios de diferentes pueblos no árabes que contribuirían, a gran escala, a la gestión interna y externa del Estado. E ideológicos gracias a la aparición de grupos de *kalām* que se dedicaban a discutir sobre temas existenciales necesarios para argumentar y convencer al adversario. Este diálogo filosófico transmitido en el sueño de al-Ma'mūn reflejaba la pasión que los abasíes sentían por la lógica aristotélica, sin dejar de hacer cumplir los propósitos y las bases de la sharía islámica.

Respecto al marco teórico y traductológico que al-Ŷāhiz procuraba argüir, hemos notado que al autor del 'Libro de los animales' le interesaba establecer una doctrina para la traducción y, desde luego, integrar la recepción de las ciencias de los antiguos en el canon cultural árabe-islámico, de acuerdo con el *statu quo* del califato de al-Ma'mūn. Por otra parte, le preocupaba más salvar lo que quedaba de la ideología de la élite intelectual y política. Hemos de recordar que estamos justo al principio del final del mu'tazilismo y supuestamente al límite del movimiento de traducción en oriente islámico. Al-Ŷāhiz intentaba establecer un cierto orden en el ejercicio de la actividad traductora para reconsiderar la ideología mu'tazilí y ponerla al servicio de los esfuerzos de concordia que se realizaban para acercar posiciones entre la razón y el discurso religioso. Aun así, quizá era demasiado tarde porque el cierre de la "puerta de *al-iṯṯihād*"²³ se había avecinado ya; lo que suponía la

23. Esfuerzo interpretativo que los eruditos musulmanes hacían para encontrar respuestas a cuestiones religiosas.

interrupción de la vida intelectual y la discontinuidad de la actividad traductora. No obstante, si el cierre de esa puerta se dio por hecho en el Mashriq, en al-Ándalus se abrió una nueva puerta para que *al-iṭihād* continuara, tomando como base la cultura del primer *salaf* árabe-islámico, incluidas las fuentes del legado traductor de las ciencias de los antiguos.

En lo que se refiere a la reticencia de los árabes frente a la traducción de la poesía griega, creemos que esta se debía a las características de su religión monoteísta y a la moral de la sociedad árabe-islámica, que no eran armonizables con la sociedad politeísta griega. En cambio, se tradujo más al árabe desde la literatura persa, considerada la más cercana a los gustos árabes. Eso quiere decir que cuando hay más integración entre dos culturas que profesaban la misma religión la traducción literaria no solo se hace posible, sino que procede a reducir distancias hasta incluso lograr fusionar el texto fuente con el texto meta, como hacía Ibn al-Muqaffaʿ, fundador de la traducción literaria y especializado en traducir del persa al árabe.

En cuanto al ocaso de la traducción en el islam oriental podemos afirmar que se trataba de un fenómeno que se debía a razones ideológicas y sumamente ligadas al desarrollo de la vida intelectual en general. En este contexto, si la derrota de la razón ya se había consumado en el Mashriq, en al-Ándalus se estaba llevando a cabo la reconstrucción novedosa del pensamiento árabe-islámico reconsiderando, desde una óptica interpretativa de las traducciones del legado científico de los antiguos, la razón y la lógica como fundamentos esenciales para entender la religión. Este escenario dio lugar a una de las mayores discordias que jamás aparecieron en el islam, liderada por al-Gazālī, el teólogo persa, y Ibn Rušd, el filósofo andalusí. Sus libros o sus *tahafut* —por así decirlo— se incardinaban respectivamente en las tendencias dominantes en sus épocas. En ellos asistimos al triunfo del diálogo entre el oriente y el occidente islámicos, entre filosofía y religión, y, en definitiva, entre traducción y autoría. La confusión de la lengua de los traductores de la ciencia antigua sirvió al primero para replicar sistemáticamente a los filósofos y para el segundo, para abogar ordenadamente a estos haciendo hincapié en efectuar una nueva lectura de las fuentes traductoras en vez de imitar a los filósofos del Mashriq. Esta situación coincidió con las divisiones políticas surgidas tanto en el Mashriq como en el Magrib y que generaron el principio del final de la traducción al árabe del legado griego y

el inicio de la traducción inversa del mismo patrimonio científico. A partir de ahí empezó la gran paradoja histórica: el movimiento de traducción inversa comenzó a desempeñar un papel de gran envergadura, esta vez en el tejido del pensamiento europeo postmedieval. Por ende, si el movimiento de traducción llegó a su punto final en el ámbito cultural árabe oriental por las razones ideológicas antes mencionadas, en Europa cobró vida una actividad renovadora incomparable sistemática y cuantitativamente. Este nuevo rumbo traductor inició la reconstrucción del acervo científico griego tras haber sido cristianizado por los nestorianos e islamizado por los musulmanes, sin olvidar también la tarea intermediaria y transmisora de los judíos.

Referencias bibliográficas

- ‘ABD AL-ḤAMĪD, Muṣṭafā. (1978) “Nazariyyat al-Ŷāḥiḥ fī al-tarŷama.” *Al-Mawrid* 7:4, pp. 42-50.
- ADONIS, ‘Alī Aḥmad Sa’īd. (1979) *Al-Ṭābit wa-l-Mutaḥawwil II: baḥṭ fī al-ittibā’ wa-l-ibdā’ ‘inda al-‘arab*. Beirut: Dār al-‘Awda.
- ADONIS, ‘Alī Aḥmad Sa’īd. (1994) *Al-Ṭābit wa-l-mutaḥawwil I: baḥṭ fī-l-ittibā’ wa-l-ibdā’ ‘inda al-‘arab*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- AL-‘ARWI, ‘Abd Allāh. (1995) *al-Aydiyūlūŷiyā al-‘arabiyya al-mu’āšira*. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.
- ALBRECHT, Sarah. (2018) “Dār al-Islām and dār al-ḥarb”. En: Fleet, Kate *et alii* (eds.) 2018. *Encyclopaedia of Islam*, v. 3. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/sire.ub.edu/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25867>.
- AL-GAZĀLĪ, Abū Hāmid Muḥammad. (1966) *Tahāfut al-falāsifa*. Edición de Sulaymān Dunyā. El Cairo: Dār al-Ma’ārif.
- AL-MURRĀKUṢĪ, ‘Abd al-Wāḥid. (1949) *Al-Mu’ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*. Edición de Muḥammad Sa’īd al-‘Aryān y Muḥammad al-‘Arabī al-‘Alamī. El Cairo: Maṭba‘at al-Istiḳāma.
- AL-ṢABBĀG, Ramadán. (1998) *Al-‘ilm ‘inda al-‘arab wa aṭaruḥu ‘alā al-ḥaḍāra al-ūrūbiyya*. Alejandría: Dār al-Wafā’ li-l-Ṭibā’a wa-l-Našr wa-l-Tawzī’.
- AL-SĪYISTĀNĪ, Abū Sulaymān. (1974) *Ṭalāt rasā’il*. Edición de ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Teherán: Bonyad-e Farhang-e.
- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ‘Ābid. (2000) *Naqd al-‘aql al-‘arabī II: binyat al-‘aql al-‘arabī*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya.

- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ʿĀbid. (2001) *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī IV: al-ʿaql al-ajlāqī al-ʿarabī*. Casablanca: Dār al-Našr al-Magribiyya.
- AL-ŶĀBIRĪ, Muḥammad ʿĀbid. (2009) *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī I: takwīn al-ʿaql al-ʿarabī*. Beirut: Dār al-Ṭalīʿa.
- AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṭmān. (1965) *Kitāb al-ḥayawān I*. Edición de ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Šarikat Maktabat wa Maṭbaʿat Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh.
- AL-ŶĀḤIẒ, Abū ʿUṭmān. (1998) *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn III*. Edición de ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Maktabat al-Jānīyī.
- AMĪN, Aḥmad. (2011 [1928]) *Fayr al-islām*. El Cairo: Hindāwī. Versión electrónica: <<https://www.hindawi.org/books/92024806/>>.
- BUHL, Frants. (1990) “Milla.” En: Bosworth, Clifford Edmund *et alii* (eds.) 1990. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 7, p. 61.
- CHAUMONT, Éric. (1995) “Salaf.” En: Bosworth, Clifford Edmund *et alii* (eds.) 1990. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 8, pp. 930-931.
- FARRUJ, ʿOmar. (1947) *Al-Falsafa al-yūnāniyya fī ṭarīqihā ilā al-ʿarab*. Beirut: Maṭbaʿat al-Naḥma.
- GABRIELI, Francesco. (1960) “Adjam.” En: Gibb, Hamilton *et alii* (eds.) 1960. *Encyclopédie de l’Islam. nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 1, p. 212.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. (1985) *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor*. Madrid: Gráficas Cóndor.
- GIMARET, Daniel. (1992) “Muʿtazila.” En: Bosworth, Clifford ; Edmund *et alii* (eds.) 1992. *Encyclopédie de l’Islam: nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 7, pp. 785-795.
- GOLDZIHHER, Ignaz. (1965) “Dyāhiliyya.” En: Lewis, Bernard *et alii* (eds.) 1965. *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*. Leiden & París: Brill & Maisonneuve & Larose, vol. 2, pp. 393-394.
- GUTAS, Dimitri. (1998) *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Londres: Routledge.
- IBN AL-NADĪM, Abū al-Faraḥ Muḥammad. (s. f.) *al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Maʿrifa li-l-Ṭibāʿa wa-l-Našr.

- IBN JALDŪN, ‘Abd al-Raḥmān. (s. f.) *Al-Muqaddima I: kitāb al-‘ibar wa dīwān al-Mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘ayām*. Beirut: Dār al-Ālī’a.
- IBN RUṢD, Abū al-Walīd Muḥammad. (1987) *Tahāfut al-tahāfut*. Edición de Maurice Bouyges. Beirut: Dār al-Mašriq.
- ‘ITMĀN, Aḥmad. (2013) *al-Munḡaz al-‘arabī al-islāmī fī al-tarḡama wa ḥiwār al-ṭaqāfāt min Bagdād ilā Ṭulayḡila*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- KĪLĪŪ, ‘Abd al-Fattāh. (2002) *Lan tatakallama lugatī*. Beirut: Dār al-Ṭalī’a.
- KĪLITO, Abdelfettah. (2018) *Hablo todas las lenguas, pero en árabe*. Traducción de Marta Cerezales Laforet. Santander: El Desvelo Ediciones.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (2001) *Islam y cristiandad: España entre las dos culturas*. Edición de Álvaro Galmes de Fuentes. Málaga: Universidad de Málaga.
- MONFERRER SALA, Juan Pedro. (2000) “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el oriente musulmán.” *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, pp. 61-79. Versión electrónica: <<https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/22424>>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Versión electrónica: <<https://dle.rae.es>>
- REISS, Katharina & Hans J. Vermeer. (1996 [1984]) *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Traducción de Sandra García & Celia Martín. Madrid: Ediciones Akal.
- RENAN, Ernest. (1866) *Averroès et l’averroïsme: essai historique*. París: Michel Lévy Frères Libraires.
- ṢĀ’ID AL-ANDALUSĪ, Abū al-Qāsim. (1912) *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*. Edición de Louis Cheikho. Beirut: al-Maktaba al-Kāṭūlikiyya li-l-Ābā’ al-Yasū’iyyīn. Versión electrónica: <http://dlib.nyu.edu/aco/book/columbia_aco003315/1>
- SALAMA-CARR, Myriam. (1990) *La traduction à l’époque abbasside*. París: Didier Érudition.
- SALIBA, George. (2007) *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- SAMSO, Julio. (2011) *Las Ciencias de los Antiguos en al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios árabes.
- TAGOURRAMT EL KBAICH, Abdallah. (2020) “La traducción al árabe entre la mediación lingüística y la difícil asimilación cultural en el periodo abasí.” *Trans. Revista de Traductología* 24, pp. 435-452. Versión electrónica: <<https://doi.org/10.24310/TRANS.2020.v0i24.8195>>

- ṬARĀBĪSĪ, Georges. (2006) *Harṭaqāt: ‘an al-dīmuqrāṭiyya wa-l-‘ilmāniyya wal-ḥa-dāta wa-l-mumāna‘a al-‘arabiyya*. Beirut: Dār al-Sāqī.
- TOURY, Gideon. (2004 [1995]) *Los estudios descriptivos de traducción y más allá*. Traducción y edición de Rosa Rabadán & Raquel Merino. Madrid: Cátedra.
- URVOY, Dominique. (2005) “Ibn Rushd et le pouvoir almohade”. En: Bazzana, André *et alii* (eds.) 2005. *Averroès et l’averroïsme*. Leyon: Presses Universitaires de Lyon, pp. 121-130.
- VERNET, Juan. (1999) *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado.
- WILLIAMS, Raymond. (2001 [1980]) *Cultura y sociedad: 1780-1950*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH es profesor investigador en la Universitat de Barcelona (UB), donde obtuvo el título de doctor en Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales. Actualmente está realizando una estancia de investigación postdoctoral (Margarita Salas) en la Facultat de Traducció i d’Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Sus áreas de interés son traducción y construcción de las identidades culturales. Ha publicado varios trabajos en castellano y en árabe sobre el tema (Institut Supérieur Arabe de Traduction de Argel 2017; Icaria 2018; *Trans. Revista de traductología* 24, 2020; Bellaterra 2022). Es miembro de los grupos de investigación Cartografies Literàries de la Mediterrània-UB; Mediació, Interpretació i Recerca en l’Àmbit Social-UAB. Ha participado en diversos proyectos de investigación, tales como Construcción social del espacio intermediterráneo y sus correlaciones en la agenda temática de los medios de comunicación (CSO2012-35955); Construcción de identidades, género y creación artística en los márgenes de la arabidad (FFI2014-58487-P); Construcció d’identitats literàries contemporànies (2017SGR1678); y, Género(s) y lenguaje(s) en la arabidad contemporánea (PGC2018-100959-B-100).

ABDALLAH TAGOURRAMT EL KBAICH is a research professor at the University of Barcelona (UB), where he obtained a doctorate in Linguistic, Literary and Cultural Studies. He is currently carrying out a Margarita Salas

postdoctoral research stay at the Faculty of Translation and Interpretation of the Autonomous University of Barcelona (UAB). His areas of interest are translation and the construction of cultural identities. He has published several works in Spanish and Arabic on the subject (Institut Supérieur Arabe de Traduction de Algiers 2017; Icaria 2018; *Trans. Revista de traductologia* 24, 2020; Bellaterra 2022). He is a member of the research groups Cartographies Literàries de la Mediterrània-UB; Mediation, Interpretation and Research in l'Àmbit Social-UAB. He has participated in various research projects, such as The social construction of the inter-Mediterranean space and its correlations in the thematic agenda of the media (CSO2012-35955); Construction of identities, gender and artistic creation on the margins of the Arab world (FFI2014-58487-P); Construction of Contemporary Literary Identity (2017SGR1678); and Gender(s) and Language(s) in Contemporary Arabism (PGC2018-100959-B-100).