

**LA TRADUCCIÓN FEHACIENTE DEL ÁRABE: FUNDAMENTOS
HISTÓRICOS, JURÍDICOS Y METODOLÓGICOS**

Manuel C. Feria García



LA TRADUCCIÓN FEHACIENTE DEL ÁRABE: FUNDAMENTOS HISTÓRICOS, JURÍDICOS Y METODOLÓGICOS

Manuel C. Feria García

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA	
GRANADA	
Nº Documento	815436913
Nº Copia	i 16715822

Tesis doctoral dirigida por el Dr. don Salvador Peña Martín

Departamento de Traducción e Interpretación

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

2001

ÍNDICE GENERAL

Preámbulo	13
Introducción metodológica	14

PRIMERA PARTE: LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE. FUNDAMENTOS HISTÓRICOS

Capítulo I: La traducción no fehaciente de textos autoritativo-normativos

I.1. Generalidades	21
I.2. La traducción con clara vocación normativa de textos autoritativo-normativos: la traducción islámica	
1. Introducción	26
2. ¿Por qué traducían los musulmanes españoles?	31
3. Textos de especial interés	37
a) Las <i>Leyes de moros</i> y los <i>alquitebes de la tafria</i>	39
b) La <i>Risāla</i> de al-Qayrawānī	43
c) Varios tratados sobre herencias	43
d) Otros textos de interés	44
- <i>El Breviario çunní</i>	45
- <i>El Compendio de nuestra santa Ley y Çunna</i>	46
4. Características definatorias de estas traducciones	
a) El uso de caracteres árabes	49
X b) Arabismos y calcos léxicos, sintácticos y semánticos	56
c) Transcodificaciones	58
d) Reestructuración de las relaciones del sistema léxico castellano	59
e) Carácter arcaizante de la lengua y dialectalismos	59
f) Trabajo en equipo y desórdenes auditivos	60
5. En pro de una reinterpretación de estas características	63
6. La traducción islámica anterior a la expulsión y su relación con otros fenómenos de traducción del árabe al castellano	71

a) La línea de traducción islámica y las traducciones alfonsíes	71
b) La línea de traducción islámica y la traducción fehaciente	72
c) La línea de traducción islámica actual	74
d) La línea de traducción islámica y la obra de Cansinos Asséns	80

I.3. La traducción sin clara vocación normativa de textos autoritativos y legislativos: la traducción académica

1. Introducción	83
2. La traducción académica de textos de temática especulativa	85
3. Los estudios de derecho islámico en España: arabismo y africanismo	91
4. La traducción académica de textos jurídicos: textos y desarrollo histórico general	99
5. Traducciones académicas de temática notarial	102
a) López Ortiz	103
b) Seco de Lucena	105
c) Pons Boigues y González Palencia	110
d) Traducciones de actas notariales moriscas	111
6. Traducciones académicas de temática no notarial	
a) Traducciones de textos tocantes al derecho en Alándalus	113
b) Traducciones de textos normativos árabes en vigor	117
7. Algunas conclusiones	125

Capítulo II: La traducción e interpretación fehacientes

II.1. La traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península hasta el siglo XVII

1. Introducción	128
2. El mercado de la traducción fehaciente del árabe en la Península hasta la expulsión de los moriscos: los textos y su recepción	
a) Pruebas documentales	130
b) La recepción de los textos en el mundo académico	137
3. El mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península hasta la expulsión	
A) La evolución general de la profesión en la Península hasta el siglo XVII	139
a) El inicio de la Guerra de Granada en el año 1482	142
b) La expulsión de los judíos y el fin de la Guerra en el año 1492	144

c) La asimilación de las elites moriscas	145
d) Los modos de interpretar	148
B) Relaciones profesionales y textuales con el mundo notarial	151
C) Los traductores en el marco administrativo	155
4. Aspectos técnicos comunes a estas traducciones	
a) Conversiones de fechas y leyendas del traductor	159
b) Aspectos retóricos y culturales	162
c) Relaciones con la línea de traducción islámica	164
5. La interpretación fehaciente del árabe en la Península hasta el siglo XVII	
a) La situación lingüística de la Península y la evolución del mercado de la interpretación	169
b) La interpretación para los escribanos públicos	174
c) Intérpretes de los cabildos municipales y pregoneros de algarabía	178
d) Intérpretes de la justicia secular y del Santo Oficio	182
e) Intérpretes directamente adscritos a la Corona	191
6. Algunos traductores destacados	193
a) Los judíos	194
- <i>Yudá Alascar y Simuel Habetahavel</i>	195
- <i>Gabriel Israel</i>	196
b) Moros, conversos y tornadizos	199
- <i>Alí Xarañí</i>	199
- <i>Yahya El Fistelí y Alí El Fadal</i>	201
- <i>Yuçaf y Alonso de Mora</i>	203
c) El círculo de traductores granadinos del siglo XVI	209
- <i>Francisco López Tamarid</i>	209
- <i>Diego (o Francisco) de Guadix</i>	211
- <i>Francisco de Gurmendi</i>	211
- <i>Diego de Urrea</i>	213
- <i>Alonso del Castillo</i>	215
- <i>Miguel de Luna</i>	222
d) El Padre Albotodo, Diego Marín y los traductores valencianos	223
- <i>El Padre Albotodo</i>	223
- <i>Diego Marín</i>	225
- <i>Algunos traductores valencianos</i>	227

7. Algunas conclusiones	229
-------------------------	-----

II.2. La traducción e interpretación fehacientes del árabe en Berbería hasta el año 1767

1. Introducción	233
2. La Berbería de Poniente	239
a) Cabalgadas y rescates	239
b) Los pactos de vasallaje	243
c) Otros intérpretes y situaciones	244
3. La Berbería Central y Marruecos	
a) Pactos de vasallaje y "siguros"	248
b) Arbitrajes y administración de justicia	251
c) Cabalgadas y correspondencia oficial	253
d) las redenciones	256
e) Otras funciones	266
f) Los traductores oficiales de la Berbería Central y su estatus administrativo	268
- Orán	268
- <i>Otras plazas y conclusiones</i>	274
4. Traductores e intérpretes fehacientes de la Berbería Central y Marruecos anteriores al año 1767	
a) Los mogataces	275
b) Los judíos	276
- <i>Los Sasporta y los Cansino</i>	277
- <i>Samuel y Moisés Pallache</i>	283
- <i>Otros traductores e intérpretes judíos posteriores</i>	285
c) Los renegados	292
d) Los moriscos	298
5. Algunas conclusiones	307

II. 3. La traducción e interpretación fehacientes del árabe desde el año 1767 hasta la instauración del Protectorado español en Marruecos

1. Introducción	311
2. <i>Diplomacia y traducción de 1767 a 1912</i>	
a) El desarrollo de la traducción e interpretación en el ámbito diplomático	314

b) La Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes y el Reglamento para la Carrera de Intérpretes de uno de mayo de 1870	322
c) El testimonio de Murga y Mugartegui	328
3. Iglesia y traducción	330
4. Ejército y traducción	
a) Intérpretes militares y civiles españoles al servicio del ejército	336
b) La tropa indígena	341
5. La traducción e interpretación fehacientes en la corte del Sultán	345
6. Las traducciones del ámbito diplomático hasta 1912	
a) Los textos	348
b) Los tratados: textos, autoría y "política de traducción"	354
c) Consecuencias de la redacción bilingüe de los tratados	359
7. Algunos traductores e intérpretes destacados	
a) Francisco Pacheco y otros antiguos cautivos	365
b) Los Intérpretes Reales de Lenguas Orientales: Andrés Amón, Miguel Casiri y Elías Scidiac	368
- <i>Miguel Casiri</i>	369
- <i>Elías Scidiac</i>	372
c) Aníbal Rinaldy	374
d) Otros intérpretes diplomáticos destacados: Manuel de Navarro y López, Enrique Ruiz Orsatti, los Colaço, los Rizzo, Antonio Comandari, Rodolfo Vidal y Antonio M ^a Orfila	379
e) Los exploradores: Joaquín Gatell, José María Álvarez, Cristobal Benítez y Emilio Bonelli	383
f) Algunos religiosos intérpretes en Marruecos. Fray Patricio José de la Torre, fray Pedro Martín del Rosario, el padre Cervera y el padre Lerchundi	386
g) Algunos intérpretes y <i>tolbas</i> musulmanes y judíos	390
8. Conclusiones	392
II.4. La traducción e interpretación fehacientes del árabe desde la instauración del Protectorado español en Marruecos hasta la actualidad	
1. La traducción e interpretación fehacientes del árabe de 1912 a 1956	
a) Introducción	
- <i>La escuela africanista</i>	395

- <i>La labor protectora y las demandas de traducción e interpretación</i>	397
- <i>Problemas metodológicos</i>	400
b) La evolución de la profesión en la Zona Jalifiana	402
- La Real Orden castrense de 21 de febrero de 1920	402
- El Real Decreto de 21 de septiembre de 1929	405
- El Dahir de 5 de marzo de 1942	409
- Tolba, Kuttab y secretarios de los tribunales rabínicos	415
c) Los textos normativos: estudio traductológico	417
- <i>Originales y versiones</i>	418
- <i>Calcos y arabismos</i>	420
- <i>Transliteraciones</i>	423
- <i>Las versiones árabes</i>	424
d) Algunos traductores destacados del Protectorado	425
- <i>Reginaldo Ruiz Orsatti</i>	426
- <i>Clemente Cerdeira y Andrés Sopesén</i>	427
- <i>Otros intérpretes</i>	430
2. La traducción e interpretación fehacientes del árabe de 1956 hasta la actualidad	
a) La traducción fehaciente del árabe entre 1956 y los años ochenta	433
- <i>La legislación cherifiana en materia de fe pública traductora</i>	433
- <i>Los traductores españoles en Marruecos tras la independencia</i>	435
- <i>Traductores jurados marroquíes de español tras la independencia</i>	437
- <i>Traducción de textos normativos en Marruecos tras la independencia</i>	438
b) El impacto de la inmigración	
- <i>Consideraciones generales</i>	441
- <i>Las demandas suscitadas por el fenómeno de la inmigración</i>	444
c) La traducción e interpretación fehacientes del árabe en los años noventa: algunos datos estadísticos y sus consecuencias	
- <i>La interpretación</i>	449
- <i>La traducción</i>	454
d) Los traductores: competencia profesional y problemas deontológicos	461
3. Algunas conclusiones generales que se extraen de esta Primera Parte	467

SEGUNDA PARTE: EL ENTORNO JURÍDICO

Capítulo I: La evolución jurídica de Marruecos hasta 1912

I.1. Marruecos y la escuela malequí

1. El derecho islámico: conceptos diferenciadores fundamentales 472
 - *Islam y corona* 473
 - *Šarī'a y qānūn* 474
 - *Fiqh al-'ibāda y fiqh al-mu'āmalāt* 476
 - *Iytihād y taqlīd* 478
 - *La charía: una ciencia tradicional* 480
2. Legitimidad jurídica y traducción
 - *Legitimidad e islam* 482
 - *Legitimidad jurídica en Marruecos* 485
3. La escuela malequí
 - *La codificación de los hadices* 489
 - *Mālik y su escuela* 492
 - *Tradición e innovación en la escuela malequí* 496
 - *El desarrollo doctrinal malequí* 499
 - *Obras relevantes* 504

I.2. La Administración de Justicia en Marruecos hasta 1912

1. La administración de Justicia en Marruecos hasta la irrupción del derecho occidental 509
2. La irrupción del derecho occidental 517
3. La justicia rabínica 525
4. La renovación decimonónica 527

Capítulo II: La evolución jurídica de Marruecos desde 1912 hasta 1956

II.1. La organización judicial y la legislación colonialistas

1. La instauración de los tribunales franceses y españoles 532
2. El nacimiento de la abogacía en Marruecos 536

3. La actividad legisladora de las potencias coloniales	538
---	-----

II.2. El impacto del Protectorado en la justicia indígena

1. La justicia indígena en la Zona Cherifiana	
a) La justicia cheránica y del Majzén	541
b) La "política bereber"	547
2. La justicia indígena en la Zona Jalifiana	
a) La Constitución de la República del Rif y la justicia rabínica	552
b) La jurisdicción cheránica en la Zona Jalifiana	556
c) La jurisdicción majzení en la Zona Jalifiana	560
d) Normativa respecto a aauan, ucalaa, muftíes y almotacenes	564
3. La justicia en Tánger	565

Capítulo III: La evolución jurídica de Marruecos desde 1956 a la actualidad

1. Introducción	569
2. El ordenamiento jurídico en Marruecos de 1956 a 1965	
a) La organización judicial	571
b) La actividad legisladora y la cuestión de la independencia judicial	576
3. El ordenamiento jurídico en Marruecos de 1965 a 1974	
a) La organización judicial	580
b) Legislación aplicada y referencias constitucionales	585
4. Las reformas de 1974 y 1993: la organización judicial actual	
a) Reformas legislativas y Consejo Superior de la Magistratura	586
b) La organización administrativa de Marruecos	588
c) Tribunales ordinarios	589
- <i>Tribunales ordinarios unipersonales</i>	590
- <i>Tribunales ordinarios colegiados</i>	591
d) Tribunales especiales	595
e) Panorama general de la legislación marroquí actual	595
- <i>El Derecho Civil</i>	596
- <i>El Derecho Penal</i>	598
- <i>El Derecho Administrativo</i>	599

Capítulo VI: La fe pública en Marruecos

1. El notariado islámico	
a) Introducción	601
b) Medios válidos de prueba en Derecho Islámico	608
c) La evolución del notariado islámico clásico	611
d) La literatura notarial islámica	617
2. La fe pública en Marruecos	
a) La fe pública en Marruecos hasta 1956	621
- <i>El notariado islámico en la Zona Cherifiana</i>	624
- <i>El notariado islámico en la Zona Jalifiana</i>	627
b) La fe pública islámica y "moderna" en Marruecos desde 1956 hasta la actualidad	
- <i>Los notarios "modernos"</i>	628
- <i>Los adules</i>	632
- <i>La Ley 11.81 de 6 de mayo de 1982 y el Decreto 2.82.415 de 18 de abril de 1983</i>	634
3. Figuras notariales y pseudo-notariales islámicas en el Marruecos actual	
a) La <i>šahāda istir‘ā’iyya</i> y la <i>šahāda ašliyya</i>	639
b) La <i>šahāda lafifiyya</i>	
- <i>Definición y antecedentes</i>	640
- <i>Opiniones favorables y desfavorables a su uso</i>	642
- <i>Condiciones de validez</i>	646
c) El juramento	648
4. Tipos documentales	651
a) Documentos privados y públicos; documentos consulares, registrales, de la administración local y del Ministerio de Justicia	651
b) Tipos documentales adulares	653
- <i>Tipos documentales asociados al ámbito del matrimonio</i>	654
- <i>Tipos documentales asociados a la disolución del matrimonio</i>	660
- <i>Tipos documentales asociados a la filiación</i>	664
- <i>Tipos documentales asociados a la capacidad y la representación legal</i>	665
- <i>Tipos documentales asociados a las disposiciones mortis causa</i>	667
- <i>Tipos documentales asociados a las sucesiones forzosas</i>	668
- <i>Otros tipos documentales objeto de traducción</i>	670
Conclusiones generales	672

APÉNDICE 1. Traducciones académicas al castellano de textos árabes de temática jurídica	679
APÉNDICE 2. Datos completos de las estadísticas de actuaciones	
- Estadística de actuaciones judiciales	683
- Datos globales de la estadística de traducciones juradas	687
APÉNDICE 3. Índice cronológico de la legislación citada	690
APÉNDICE 4. Traducción de la Ley 11.81 de 6 de mayo de 1982 y del Decreto 2.82.415 de 18 de abril de 1983	700
APÉNDICE 5. Algunas abreviaturas árabes y francesas utilizadas en la documentación marroquí	
- Abreviaturas árabes	715
- Abreviaturas francesas	718
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 720

PREÁMBULO

Deseo aprovechar estas líneas para mostrar mi más sincero agradecimiento a las siguientes personas: a Salvador Peña Martín, director de este trabajo y gran contertulio y amigo. A los miembros del Grupo de Investigación *Traductología*, y en especial, por la cercanía de los temas en los que desarrolla su labor docente e investigadora, a Juan Pablo Arias, quien me ha proporcionado un gran número de noticias y referencias bibliográficas. A los colegas de la Escuela de Traductores de Toledo, especialmente a Mariluz Comendador, bibliotecaria y documentalista de dicha institución. A Ricardo Muñoz Martín, quien ha tenido la amabilidad de leerse buena parte de esta tesis, y cuyos comentarios me han sido de gran utilidad. A Miguel Hernando de Larramendi, director de la Escuela de Traductores de Toledo, así como a Jaume Bover, director de la Biblioteca Cervantes en Tánger, quienes me han proporcionado obras y documentación imprescindibles. A Miguel Fornés, traductor e intérprete de árabe y francés del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, más tarde intérprete de la Administración de Justicia en Málaga, quien me introdujo en este mundo y me enseñó con su ejemplo muchas cosas. A Andrés Sopesén, traductor e intérprete de árabe del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber destinado en Tetuán, y cuya biblioteca, donada a su muerte a la Universidad de Málaga, ha sido para mí siempre una inestimable compañera de viaje. A mis también compañeros de viaje del Servicio de Traducción e Interpretación de los juzgados de Málaga, quienes me han brindado siempre todas las facilidades en cuanto pudiera serme de ayuda para la realización de este trabajo. También a los servicios bibliotecarios de la Universidad de Málaga, en especial a los compañeros de la Biblioteca General y de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Y, cómo no, a mi familia, sin cuya comprensión paciente y esforzada nunca hubiera podido dedicarme a esto.

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Con este trabajo pretendo dar los primeros pasos hacia una fundamentación de la traducción fehaciente del árabe al español, entendiendo por "fundamentación" la adecuación racional y metódica a un estado de cosas, y por "fehaciente", en sentido lato, la traducción e interpretación autorizadas administrativamente cuya función es crear efectos jurídicos inmediatos, y cuyas características principales son: el ser remunerada y el estar sujeta a régimen disciplinario establecido por el Estado. En el estado actual de conocimientos, el afán por dar por concluida una fundamentación tal resulta demasiado ambiciosa. Por consiguiente, este trabajo se plantea para mí, ante todo, como el inicio de una línea de investigación. Por ello, debía partir de una planificación de las etapas del camino. Dicho de otro modo, debía establecer un punto claro de partida, un punto convencional de finalización del trabajo y, por último, unas perspectivas bien determinadas de continuación. En definitiva, se trataba de hacer manar la idea y dejarla seguir su curso natural hasta encontrar un lugar de embalse desde el que se pudieran atisbar posteriores derroteros. El manantial subterráneo del que partió la idea no es sino mi experiencia profesional en los ámbitos de la traducción e interpretación fehacientes del árabe.

Decía, pues, que lo que intento es poner unos primeros fundamentos a la traducción fehaciente del árabe, entendiendo por fundamentación la adecuación racional y metódica a un estado de cosas. Por tanto, resultaba imprescindible establecer de principio cuál es ese estado de cosas, lo que, a mi entender, exigía ubicar el presente en su marco histórico. Este es el punto de partida. La comprensión de ese marco se me antoja también necesaria a fin de dotar a este campo del saber que se pretende fundamentar de *autoconciencia*, esto es, a fin de demostrar que efectivamente existe una línea de traducción fehaciente del árabe al español con suficiente continuidad histórica, personalidad e importancia para justificar que de su práctica traductora haya surgido la necesidad de una fundamentación teórica como la que aquí se propone. Por otra parte, este marco histórico demostrará que los caracteres diferenciadores de la línea de traducción fehaciente se definen por las necesidades coyunturales de la comunidad receptora; por su oposición a otras líneas de traducción del árabe al castellano y por la experiencia histórica de la traducción fehaciente del árabe a otras lenguas de nuestro entorno europeo.

Este primer paso es el que he intentado en la Primera Parte de este trabajo. De tener

éxito en esta Primera Parte habré conseguido, por una parte, justificar la necesidad de continuar en esta línea de investigación y, por otra, establecer de manera fiable cuál es el camino a seguir en la Segunda Parte de este trabajo. Por ello, y a fin de justificar la existencia de esa Segunda Parte, me veo precisado a adelantar las conclusiones principales de la Primera. En resumidas cuentas, la Primera Parte de este trabajo establece que:

1. El protagonista principal del presente -y yo apostaría a que también del futuro- en la traducción del árabe al español es la traducción y la interpretación fehacientes, al menos en lo cuantitativo: el volumen de traducciones de este tipo que se realizan hoy día y, por consiguiente, el número de traductores dedicados profesionalmente a ello, en una palabra, el mercado real de la traducción y la interpretación del árabe, así lo indica.

2. La fehaciente ha sido en realidad uno de los grandes actores de todos los momentos de la historia de la traducción del árabe al español, especialmente, y dejando ya de lado el momento actual, durante los siglos XV y XVI y durante la etapa del Protectorado español en Marruecos, momentos todos ellos fundamentales en el proceso de generación de patrones de traducción aún hoy vigentes.

3. La evolución de la línea de traducción fehaciente del árabe está ligada, por una parte, al devenir de las relaciones entre España y el mundo islámico, y, por otra, a la evolución de las otras dos líneas protagonistas de la historia de la traducción del árabe al castellano: la islámica y la académica.

4. Los intereses del traductor fehaciente del árabe en España se centran en Marruecos, especialmente en su ordenamiento jurídico y administrativo. Desde el año 1767, al menos, siempre ha sido así. Con dicho país -usando una expresión trasnochada-compartimos "un destino común". Resulta necesario, habida cuenta de la práctica inexistencia de obras de consulta sobre el ordenamiento jurídico marroquí, describir cuáles son sus características definitorias, su evolución y sus elementos fundamentales desde el punto de vista de los intereses del traductor. Se trata, por tanto, de reconstruir los entornos que rodean a los textos que aquí interesan.

La Segunda Parte de este trabajo debía centrarse, por tanto, en esta reconstrucción de entornos. En resumidas cuentas, debía tratar de reunir los elementos del derecho islámico,

y más concretamente del ordenamiento jurídico en Marruecos, imprescindibles para realizar las tareas a las que se enfrenta el traductor fehaciente; y exponerlos del modo que en mayor medida se adapte a sus necesidades. Así pues, en la Segunda Parte he procurado sintetizar todos esos elementos atendiendo principalmente a las diferencias que median entre el derecho islámico y el derecho latino-germánico; a la evolución de la Administración de Justicia en Marruecos, y al derecho notarial islámico y su evolución en dicho país.

Como decía, la Segunda Parte, dejando de lado su interés por sí misma y como consecuencia de la Primera, debía conducir a un punto en el que se pudiesen otear los caminos a seguir en el futuro. Y, en efecto, así ha sido. El conocimiento del entorno jurídico, una vez logrado, no basta para resolver cuantos problemas se plantean en la práctica de la traducción fehaciente del árabe al español. Resuelve, unido al conocimiento de la historia de la traducción fehaciente, muchos de estos problemas; pero no todos. Una vez superado este escollo fundamental aún restan varios caminos en los que es preciso incidir: la confección de un diccionario de términos jurídicos árabe-español; de un formulario de traducciones de los principales textos que se presentan al traductor jurado en su quehacer diario y, por último, la ampliación del ámbito de competencias del fedatario en traducción, esto es, la superación de la contraposición entre fidelidad y literalidad atendiendo al papel del traductor como mediador en sentido amplio. En resumidas cuentas, la historia de la traducción nos conduce a la historia del derecho en Marruecos, y ésta, a la resolución, por un lado, de problemas puramente técnicos -diccionario y formulario- y, por otro, de problemas tocantes al espinoso campo de la ética del traductor. En todo ello me encuentro manos a la obra, e incluso he publicado algún artículo.

Es posible que la reunión en un solo trabajo de elementos tan aparentemente dispares, como son la historia de la traducción del árabe y la historia del derecho en Marruecos, resulte inusitada. No obstante, estoy convencido de que todos estos elementos conforman a la postre una unidad que se justifica por sí misma. Este es, a mi entender, el aspecto más original de este trabajo.

Mi enfoque, por otro lado, es manifiesto: es imprescindible, a mi juicio, centrar la investigación en los textos reales, tanto en los originales, como en sus versiones comúnmente aceptadas, así como en las situaciones de traducción reales. No podía ser de otro modo si tenemos en cuenta que, en definitiva, mi ambición es la de teorizar en un ámbito que hasta el presente era puramente práctico.

En consecuencia, este trabajo debe ser necesariamente multidisciplinar. Me interesarán los logros alcanzados por los estudios acerca del derecho y el notariado islámico

en el ámbito del arabismo y la moriscología. También los logros alcanzados en el estudio de la historia de Marruecos y, sobre todo, de las relaciones entre Marruecos y España. Por otra parte, habré de integrar aquí los grandes avances teóricos generados por la lingüística y la traductología en el siglo XX, aunque no es éste mi interés prioritario. Y, cómo no, los estudios existentes -escasos- acerca de la historia de la traducción del árabe en España. Tampoco serán ajenos a este trabajo algunos instrumentos conceptuales tomados de la sociología y la antropología, así como de la teoría jurídica, en especial del Derecho Internacional Privado. Aunque no era mi intención principal, se me antoja que también en algunos de estos campos puedo haber avanzado algún paso destacable, especialmente en el ámbito de la historia de la traducción e, incluso, en el de la historia de la lengua castellana.

En consonancia con el carácter interdisciplinar del trabajo, así como con su enfoque vocacionalmente integrador, ha sido necesario utilizar un gran número de fuentes bibliográficas. En la selección de estas fuentes me han sido de especial utilidad algunas de las recopilaciones bibliográficas ya existentes, entre las que cabe destacar las siguientes: la recopilación de bibliografía sobre traducción de SANTOYO (1996); la bibliografía de obras árabes traducidas al castellano de GARULO (1988); los compendios de bibliografía sobre estudios moriscos de BERNABÉ PONS (1992) y TEMIMI (1995); la recopilación bibliográfica sobre derecho islámico de CARNICERO, FIERRO y OTROS (1993); la bibliografía en torno a los musulmanes españoles y europeos de CARNICERO, FERNÁNDEZ y FIERRO (1977); la recopilación bibliográfica sobre antroponimia árabe de MARÍN (1988); la recopilación de reediciones de obras en torno a temas árabes e islámicos en España de FIERRO y LUCINI (1989); la bibliografía española sobre el Norte de África de GIL GRIMAU (1982) y la de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África de GARCÍA-ARENAL, BUNES y AGUILAR (1989), así como otros numerosos trabajos, citados siempre, que considero importantes fuentes bibliográficas, aunque no estén monográficamente dedicados a ello, y que sería demasiado prolijo enumerar aquí. Por otra parte, he tratado en la medida de mis posibilidades de utilizar la mayor cantidad de trabajos en lengua árabe, generalmente poco conocidos en España. En algunos casos, más que una vocación, ha sido una necesidad ineludible, habida cuenta de la escasez de trabajos previos en lenguas occidentales.

El sistema de transliteración utilizado es el de las revistas *al-Andalus* y *al-Qantara*. No obstante, es preciso tener en cuenta: primero, que en los casos de nombres árabes bien conocidos en versión latinizada (como Avicena, Averroes, Sidi Slimán, etc.), es ésta la que utilizo; y, segundo, que tratando este trabajo de un campo en el que el sistema de

transliteración utilizado no es el común entre los arabistas españoles, esto es, en la línea de traducción fehaciente, campo en el que, además, se han ido sucediendo diversos modos de transliteración, habrán de reflejarse todos ellos aquí. Soy consciente de que ello entraña en ocasiones alguna confusión pero, de hecho, es la misma que reina en el mundo de la traducción del árabe.

Cuando cite textos en traducción ajena, haré siempre constar el nombre de su responsable. En caso de no hacerlo así, debe entenderse que las traducciones son mías. Las del Corán son siempre de Julio Cortés.

PRIMERA PARTE

LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE FUNDAMENTOS HISTÓRICOS

CAPÍTULO I: LA TRADUCCIÓN NO FEHACIENTE DE TEXTOS AUTORITATIVO-NORMATIVOS

I.1. GENERALIDADES

Comenzaré abordando la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe al español. Con este primer paso pretendo "fundamentar" este campo de estudio que es, como veremos, en la misma medida antiguo, si se entiende la traducción en cuanto que arte práctico, como nuevo, si se considera desde el punto de vista de la traductología. Entiendo aquí por "fundamentación", como decía, la adecuación racional y metódica a un estado de cosas. En la medida en que sea acertada mi definición exacta del "estado de cosas", mayores serán las posibilidades de éxito en cuanto sigue.

Me ha parecido pertinente comenzar ampliando la perspectiva de este campo *nuevo* con un análisis de su telón de fondo histórico, lo que se encuentra íntimamente relacionado, por otra parte, con la recepción de la cultura islámica en España. Esta perspectiva, en mi opinión, permitirá dar amplitud y calado a esta parcela crucial de los estudios de traducción entre nuestras dos lenguas y enmarcará la presentación del mercado actual de la traducción y la interpretación fehacientes del árabe con que finalizo esta Primera Parte. Además, la exposición histórica me servirá para presentar cuál es el estado actual de conocimientos en este campo y cuáles son las traducciones que efectivamente han sido realizadas. Por lo demás, estoy convencido de que esta exposición de la evolución histórica de la traducción e interpretación fehacientes del árabe permitirá ampliar y dar calado al actual estado de conocimientos en torno a la historia general de la traducción al castellano. Especialmente significativo es, en mi opinión, el avance que el estudio de las que denomino "traducciones islámicas" de la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna, así como de la traducción fehaciente del siglo XVI, supone para nuestro actual concepto de la historia de la traducción jurídica al castellano. No se trata de asuntos completamente desconocidos al día de hoy; entiéndaseme bien, se trata de asuntos no bien definidos ni aprovechados desde el punto de vista de la historia de la traducción.

Por otra parte, y me gustaría subrayar la importancia de este punto, el estudio de la historia de la traducción fehaciente del árabe ofrece al traductor la posibilidad de disponer de una guía de referencias inagotable que, llegado a cierto nivel en el dominio de las lenguas en contacto, se convierte en un instrumento a su servicio casi tan importante, o en ocasiones incluso más, que un buen diccionario, unas buenas obras de consulta especializada

o el consejo de un colega informado. La Historia, en este caso, además de una maestra de vida es una maestra de traductores. Al fin y al cabo, los diccionarios bilíngües no son otra cosa, en general, que una recopilación de equivalencias traductoras, las cuales, a su vez, son en muchas ocasiones -más de las que pueda parecer a simple vista- patrones de traducción¹ establecidos en algún momento de la historia.

La historia de la traducción del árabe al castellano, por otra parte, incluso si se limita a los aspectos que tocan a este trabajo, es bastante más rica de lo que generalmente se piensa. Por ello, se hace necesario establecer unos criterios de parcelación que permitan exponerla de una forma sencilla y extraer conclusiones claras, siempre desde el punto de vista de la traducción, y no desde una perspectiva meramente histórica. No es mi intención, por tanto, ceñirme a un hilo conductor estrictamente cronológico.

A esto hay que añadir el hecho de que, desde la perspectiva de la realidad de la práctica profesional, que es lo que en mayor medida me interesa, puesto que la traducción fehaciente está íntimamente ligada a la profesionalización, la distinción entre traducción e interpretación no siempre es, y mucho menos lo fue en el pasado, todo lo clara que cabría esperar a la luz de la teoría actual de la traducción. Por ello, me veo obligado a dedicar bastantes páginas a la interpretación y, en ocasiones, a mezclar en la exposición ambas vertientes.

Además, estando los conceptos de traducción jurídica y traducción fehaciente íntimamente relacionados en el mundo real de la profesión, me ha parecido imprescindible atender en esta Primera Parte a la evolución de ambos. De hecho, no se puede hablar de la existencia de traducción jurídica del árabe al castellano a lo largo de períodos muy dilatados, cuando, por el contrario, en esos mismos períodos se mantuvo un mercado de traducción fehaciente. Por tanto, sería muy difícil un abordaje de la traducción fehaciente actual del árabe desde el enfoque definido sin haber antes reconstruido la evolución de la traducción jurídica no fehaciente.

Distingo, como decía, las traducciones fehacientes, es decir, las realizadas por fedatario público autorizado, de las que no lo son. Hasta el presente, y aunque nunca se hubiera expresado en estos términos, se ha dado por sentada la existencia de una línea de traducción fehaciente. Por otro lado, cuando se piensa en la traducción no fehaciente de textos jurídicos árabes al castellano, suele hacerse considerando que en su totalidad ha sido

¹ Respecto a este concepto, véase TOURY (1995) y PEÑA (1997).

llevada a cabo en el seno del mundo académico. Y no hay tal cosa. Una excepción transcendental la constituyen las traducciones que conforman lo que denomino "línea de traducción islámica", es decir, las llevadas a cabo por los musulmanes *españoles*, principalmente de las etapas mudéjar y morisca, aunque también en la España actual. El concepto ya ha sido utilizado con anterioridad -por ejemplo, por Juan Pablo Arias en sus análisis sobre la historia de la traducción al castellano del Corán-, aunque creo que en este trabajo se intenta definir por vez primera.

Dentro del grupo de las traducciones jurídicas no fehacientes, distingo, pues, entre las realizadas en la línea islámica, esto es, las que tienen una clara vocación normativa, aunque no hayan sido realizadas por fedatario público autorizado; y las realizadas en la línea de traducción académica, esto es, las que, aunque en algún momento pudieran haber servido como textos normativos, no fueron trasladadas con esa intención, o, en ciertos casos particulares, aunque fueron trasladadas con esa intención -y así se declara expresamente-, no siguen en realidad políticas de elección de textos y ejecución de traducciones coherentes con dicha intención.

Dentro del grupo de las traducciones fehacientes, y puesto que se trata de textos de llegada -que no de salida- más homogéneos, únicamente ha sido necesario llevar a cabo parcelaciones de carácter cronológico en la mayor parte de los casos, aunque, en ocasiones, por razones de claridad en la exposición, el criterio cronológico se ha supeditado al geográfico.

Por otra parte, debo definir de inmediato qué tipo de textos originales serán los que aquí me ocupen. Para empezar, diré que se trata generalmente de textos "jurídicos". A ello se presentan dos objeciones: primera, que existen grandes diferencias entre lo que en la tradición latino-germánica se entiende por "textos jurídicos", y lo que se entiende por tal en la tradición islámica; y, segunda, que el hecho de tomar como hilo conductor de la exposición el carácter fehaciente de la traducción, es decir, un parámetro funcionalista centrado en el texto de llegada, deja casi sin sentido la clasificación de los textos originales en jurídicos y no jurídicos. Si la primera objeción interesa en mayor medida al capítulo primero de esta Primera Parte, la segunda lo hace a su capítulo segundo¹.

¹ Esto, por supuesto, sin entrar a fondo en los problemas metodológicos que plantea toda clasificación textual. En primer lugar, y en palabras de MATA PASTOR (1999, 121), "la utilidad de una caracterización [textual] aumenta en proporción inversa al espacio que el autor del texto puede reservar para sí.

En este punto del trabajo no deseo profundizar en cuestiones de derecho comparado que me ocuparán en la Segunda Parte. Sólo adelantaré que los textos de temática jurídica y los de temática religiosa no son fácilmente discernibles cuando de la civilización islámica se trata: de hecho, el Corán constituye el texto jurídico fundamental para los musulmanes, al que siguen en importancia los libros de hadices¹, cuya temática es también fundamentalmente religiosa. Siendo Dios -o nuestro Señor Allah, si se prefiere- el único Legislador, el "ordenador certero" de los antiguos musulmanes de lengua castellana, teología y derecho serán sólo teóricamente discernibles. Sin embargo, y dados los fines que aquí persigo, lo más práctico es atender primordialmente a los textos más cercanos a nuestro concepto de texto jurídico, lo que, una vez más, orienta el análisis hacia los textos y la sociedad de llegada. Con todo, no quedará más remedio que introducir a veces reflexiones de orden teológico o filosófico.

Por las razones expuestas, hasta la irrupción del derecho occidental en el siglo XX, no existía en el mundo islámico un poder legislativo mundano². El derecho islámico era, y es, la suma de lo establecido en el Corán y de las opiniones de los alfaquíes. Por consiguiente, tampoco es posible hablar de textos legislativos islámicos -en referencia al poder legislativo- anteriores al siglo XX sin caer en la incorrección. Por otro lado, las obras de los alfaquíes, que nosotros tenderíamos a considerar obras doctrinales, no son meros textos "autoritativos", puesto que su potencial normativo es muy acusado. Así pues, para los anteriores al siglo XX prefiero hablar de textos "autoritativo-normativos", expresión que constituye una suerte de *cóctel* que, aunque no deja de producir cierta extrañeza, creo que se ajusta a la verdadera naturaleza de estos textos.

Por otra parte, los problemas tocantes a la segunda objeción -el que la clasificación de los textos originales en jurídicos y no jurídicos deja prácticamente de tener sentido

Es decir, en textos que se ajustan poco a un modelo porque la situación comunicativa deja un amplio margen a la creatividad y a la subjetividad del autor, una caracterización [...] puede resultar poco eficaz". Para una síntesis de las teorías existentes respecto a la caracterización textual y su función de cara a la traducción, véase el trabajo citado de Mata Pastor y la bibliografía por ella citada, así como, en especial, HATIM y MASON (1995, 179 y ss.).

¹ Éste y otros conceptos serán definidos más adelante.

² Existen excepciones, como veremos, y no poco importantes. En el caso de Marruecos, la excepción está históricamente representada por los dahires, principal recurso normativo de los sultanes.

cuando se toma como hilo conductor de la exposición el carácter fehaciente de la traducción- se solucionan simplemente haciendo abstracción de la existencia de textos de diversa naturaleza y temática objeto de traducción fehaciente. En cualquier caso, pretender abarcar la realidad fluctuante y heteróclita de la práctica de la traducción y la interpretación fehacientes es una quimera en la que no tengo ninguna intención de perderme.

I.2. LA TRADUCCIÓN CON CLARA VOCACIÓN NORMATIVA DE TEXTOS AUTORITATIVO-NORMATIVOS: LA TRADUCCIÓN ISLÁMICA

1. Introducción

En general, la historia de la traducción del árabe al castellano está muy insuficientemente estudiada. Esto supone un gran obstáculo al llevar a cabo análisis de detalle. La historia de la traducción de textos jurídicos resulta, por su parte, una vieja conocida que, mirada con cierto detenimiento, nos es completamente desconocida. No será de extrañar, pues, que si nos ceñimos al período comprendido entre la Baja Edad Media y los albores de la Edad Moderna, los estudios propiamente dedicados a la traducción jurídica del árabe sean casi inexistentes. En cualquier caso, esto sorprenderá aun menos si consideramos que la historia general de la traducción en la Península Ibérica en dicha etapa es peor conocida que la de otros países europeos de nuestro entorno como Italia o Francia. No es ocasión de demostrar esto con referencias bibliográficas en la mano, ni creo que sea necesario¹.

Por otra parte, los estudios realizados para ese período en lo tocante a la Península Ibérica se centran en la traducción desde las lenguas clásicas -latín y griego, naturalmente-, el italiano, francés, portugués o incluso el inglés, pues algún caso singular existe; sin olvidar las traducciones entre las lenguas peninsulares². En síntesis, los puntos que en mayor medida han interesado a los estudiosos son los siguientes: los conceptos que sobre la traducción se vierten en los prólogos de las obras traducidas y, por extensión -puesto que esto es lo que más interesó a los traductores medievales-, la relación entre el latín y las lenguas vulgares; las influencias de las lenguas clásicas, en especial del latín, en la formación de las lenguas vulgares europeas; las traducciones bíblicas y, en particular, las ideas sobre la traducción de San Jerónimo; y, desde el punto de vista de la historia de la cultura, la influencia de la cultura francesa (especialmente de las obras de caballería) y del

¹ Para un análisis crítico de los estudios sobre la historia de la traducción al castellano existentes, con una selección bibliográfica, véase LAFARGA (2000).

² Véase la síntesis de RUSSELL (1985, 8-10 y 56 y ss.).

Renacimiento italiano a través de las obras traducidas. En la bibliografía propiamente de traducción apenas se presta algún interés marginal a la traducción del árabe¹.

Las traducciones medievales del árabe al castellano han llamado escasamente la atención. Las del árabe al latín, protagonistas del trasvase de las ciencias al mundo latino en la Alta Edad Media, tuvieron, por eso mismo, mejor suerte. Las del árabe al castellano, sin embargo, no parecían reunir esas condiciones idóneas para despertar el interés de la erudición. Comenzaron a hacerlo cuando hispanistas de la talla de Ramón Menéndez Pidal o de Álvaro Galmés de Fuentes descubrieron que se trataba de textos fundamentales para el estudio de los orígenes de la lengua y la cultura castellana. En los últimos años ha sido el *boom* de la "moriscología" lo que ha desatado un súbito interés por estos textos (Kontzi, Harvey, Temimi, Bouzineb, Carmona, etc.). Antes de eso, las traducciones medievales del árabe al castellano llegaron incluso a cubrir, durante años, vacíos fundamentales en el panorama bibliográfico español: es el caso de las *Leyes de moros*, que mantuvieron desde mediados del siglo XIX, hasta los años treinta del siglo XX, su papel de manual de referencia del derecho islámico en España². Sin embargo, no parece que hasta ahora a nadie le haya interesado considerar estas traducciones en cuanto tales. Por ello, como decía, es muy escaso lo que a este respecto se encontrará en los trabajos de los historiadores de la traducción. Y lo que se encuentra tiene a veces limitaciones claras. Este es el caso de SANTOYO (1994, 18-19), a quien cito por ser uno de los más reputados historiadores de la traducción en nuestro país, quien declara en referencia al siglo XIV:

El primero de todos [sus rasgos definitorios], y quizá el más importante, es el cambio radical de intereses que reflejan las traducciones de este período, y que se materializa en el abandono casi total del árabe como lengua origen de traducción y su sustitución por el latín, el griego y las lenguas romances del entorno geográfico. Era un cambio anunciado por la muy diferente circunstancia histórica en la que se desarrolla el siglo XIV. En efecto, la reconquista cristiana del territorio peninsular bajo dominio árabe

¹ Es significativo, por ejemplo, que la revista *Livius*, en la que se dedica siempre un apartado a la historia de la traducción, no haya aparecido aún un solo artículo en torno a la traducción del árabe al castellano; tampoco en las *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción* [FIDUS (1987)].

² Concretamente, hasta la publicación del *Derecho musulmán* de LÓPEZ ORTIZ (1932). También ABOUD HAGGAR (1997, 164) insiste en este punto. Con anterioridad a López Ortiz se publicó otro compendio de derecho islámico, NIDO Y TORRES (1920), aunque ha pasado desapercibido para el mundo erudito español.

concluye entera (salvo el pequeño reino de Granada, que perdurará hasta 1492) en el siglo XIII [...]. A partir de este momento la cultura árabe y en árabe desaparece de la Península porque también desaparece *lo árabe* [...]. Lo que equivale a decir, al menos en lo que respecta a la historia de la traducción, que en el siglo XIV comienza también la "europeización" cultural de la Península.

Santoyo da a entender en este párrafo y en su contexto que la lengua árabe desapareció de la Península (al igual que la hebrea) en el siglo XIV; que su desaparición condujo a que prácticamente no se volviera a traducir más del árabe, lo que muestra que Santoyo sólo tiene en mente los textos de carácter científico; y, finalmente, que la existencia de musulmanes en la Península hasta el siglo XVII, e incluso la existencia de un Estado islámico hasta finales del siglo XV, no tienen repercusión alguna para la historia de la traducción¹. Las páginas que siguen creo que podrán demostrar que nada de esto es cierto e, incluso, que las traducciones del árabe al castellano de los siglos XV al XVII constituyen un apartado singular y muy destacable en la historia de la traducción a nuestra lengua.

La historia de la traducción jurídica del árabe, o, en términos aun más amplios, de las relaciones entre la charía -el derecho islámico o, como se decía en otra época, la ley de Mahoma- y la lengua castellana² es tan rica que, incluso tomando en consideración sólo los textos de llegada en los que se observa una clara vocación normativa, y procurando sintetizar en la mayor medida posible, me veo obligado a extenderme. Por otra parte, habida cuenta de que me mueve aquí un interés traductológico, excusaré introducir referencias bibliográficas de temática histórica, excepto, claro está, cuando resulten de claro interés para el estudio de la historia de la traducción del árabe.

Como es sabido, la historiografía tradicional considera la conquista del Reino de Granada un hito fundamental en la historia de los musulmanes de la Península Ibérica, hito que separa, de una manera clara e indudable, a mudéjares y moriscos. El término mudéjar

¹ El eco de las ideas de Santoyo se deja oír en la muy notable *Aproximación a la historia de la traducción en España* de RUIZ CASANOVA (2000, 75-76), donde, por otra parte, la traducción del árabe en general sufre el mismo olvido que en el resto de las fuentes secundarias. Igualmente está ausente la traducción del árabe en los trabajos de ARDEMAGNI (1994) e ISASI MARTÍNEZ (1997), por sólo citar algunos de los más recientes.

² Utilizaré el término "español" cuando me refiera a la lengua castellana en aquellos contextos en que cumple una función oficial alusiva al Estado español. En todos los demás casos utilizaré el término "castellano". Cuando utilice el adjetivo "español" sin hacer alusión a ninguna lengua, me referiré, en ocasiones haciendo abstracción histórica, al conjunto de la Península Ibérica.

("sometido", del árabe andalusí *mudayyan*, según CORRIENTE, 1999, s.v.) alude al musulmán que vive bajo el dominio de un Estado cristiano peninsular con un estatuto religioso y jurídico reconocido y respetado. Esta situación se mantiene durante casi quinientos años, constituyendo la toma de Toledo, en el año 1085, y la caída de Granada, en el año 1492, dos puntos de inflexión para el mundo mudéjar. Aunque la situación de estos musulmanes es diferente según los momentos y lugares, su característica común, como decía, es que se trata de súbditos de reyes cristianos con una religión y leyes reconocidas. Estas leyes propias, islámicas, por las que se regían los musulmanes peninsulares súbditos de reyes cristianos eran conocidas en la Edad Media como la *jaraçuna*, término que deriva de la expresión árabe *al-šar' wa-l-sunna* ("la Ley sagrada y la Azuna"¹).

Por otra parte, el morisco es el mudéjar obligado a la conversión. Según el punto de vista desde el que se mire, se trata de un cristiano nuevo o de un cripto-musulmán acogido a la *taqiyya*². Las conversiones forzadas comenzaron en el año 1501 en Granada y continuaron hasta la total conversión de los mudéjares castellanos hacia el año 1525. En Aragón, sin embargo, la situación de los mudéjares se mantiene durante el siglo XVI.

No obstante, desde el punto de vista de la línea de traducción islámica, este planteamiento resulta inoperante. En primer lugar y fundamentalmente porque, desde el punto de vista islámico, que es el que da sentido a la existencia misma de esta línea de traducción, no tiene sentido hablar de una diferencia entre mudéjares y moriscos: como podremos comprobar en las páginas siguientes, dicha división prácticamente no tiene reflejo alguno en las características definitorias de las traducciones realizadas por los musulmanes de habla castellana. De hecho, como creo que quedará claro en este trabajo, desde el prisma de la traducción, las versiones mudéjares y moriscas integran un único apartado con

¹ Estos, como otros conceptos jurídicos islámicos, serán explicados en la Segunda Parte de este trabajo.

² La *disimulación* (*taqiyya*), o "disimulanza", según el término generalmente usado por los musulmanes de habla castellana de entonces, lícita, en situaciones de serio peligro, la ocultación, e incluso la negación, de las creencias religiosas, así como la omisión de los actos rituales. En la adopción de la "disimulanza" por parte de los musulmanes españoles fue fundamental, aparte de la coyuntura histórica, la famosa fetua de El Magraui, que puede consultarse en versión aljamiada en HARVEY (1964).

personalidad propia en la historia de la traducción del árabe al castellano¹. Un ejemplo significativo: la traducción mudéjar del *Kitāb al-Tafrīr*, esto es, la conocida como *Leyes de moros*, como veremos, será plenamente asumida y objeto de diversas versiones y copias en plena etapa morisca. En el caso de la traducción fehaciente, como podremos comprobar, la situación es diferente: no podía ser de otro modo, puesto que para que tenga sentido la existencia de una línea de traducción fehaciente es preciso el apoyo del Estado, lo que, por desgracia, nos sitúa en las antípodas de la traducción islámica clásica al castellano.

Por consiguiente, tomaré en consideración la diferencia entre mudéjares y moriscos principalmente como referente cronológico. Concretando un poco más, para encuadrar históricamente las traducciones a las que aludiré después, es preciso considerar la existencia de las siguientes cuatro etapas, asumidas en general por los especialistas².

a) La etapa mudéjar se considera finalizada en el año 1526 con la práctica culminación de la campaña de conversiones forzadas.

b) De 1526 a 1550. Pese a los bautismos, el acuerdo entre la monarquía y los moriscos permite en la práctica una prórroga de la situación anterior a 1526 a cambio de sustanciosas compensaciones económicas.

c) De 1550 a 1580. Principalmente por causas de política internacional, y también como consecuencia de los repetidos ataques corsarios, la Iglesia y el Rey aceptan la postura fuerte de la Inquisición, iniciándose un período muy difícil para los moriscos (con alguna excepción, como la de los moriscos valencianos tras la Concordia de 1571).

d) De 1580 a 1609. En estos años se afrontó de manera más radical el problema

¹ Esta es, por otra parte, la tendencia general en la historiografía norteafricana de los últimos años (véase al respecto GARCÍA CÁRCEL, 1984, 67). Y creo que los historiadores musulmanes llevan razón cuando mantienen que esa división es absolutamente extrínseca a quienes se trata de aplicar. A modo de ejemplo, véanse las opiniones de M'hammed BENABBOUD (1989), profesor de Historia de la Universidad de Tetuán e hijo de Ahmed Benabboud, gran historiador del derecho en Marruecos. Esta última obra citada será publicada en breve en nuestro país, en traducción castellana de Salvador Peña Martín.

² Para una síntesis del asunto, véase GARCÍA CÁRCEL (1984, pp. 70 y ss.), de donde tomo el esquema principal de lo que sigue.

morisco tras el fracaso evangelizador, lo que conducirá a la expulsión.

2. ¿Por qué traducían los musulmanes españoles?

Dos son las hipótesis que se han propuesto para explicar la existencia de estas traducciones al castellano:

a) Durante el largo período mudéjar, los musulmanes de la Península, organizados en aljamas, fueron perdiendo progresivamente el uso del árabe hasta llegar a ser incapaces de entender el Corán si no era en castellano (o en catalán o valenciano en su caso), como tampoco de apreciar la creación literaria si no era en esa lengua. No es ajena a este fenómeno la experiencia de otros pueblos del mundo islámico: primero, la de los cercanos bereberes marroquíes, quienes llegaron a traducir el Corán en época almohade, por no hablar de los persas y otomanos. Especialmente estos últimos disponían de toda una literatura religiosa y jurídica de gran prestigio vehiculada en aljamía (en este caso en turco), lo que sirvió de ejemplo a los musulmanes contemporáneos de habla castellana. En todos estos casos, la influencia del árabe en las lenguas aljamiadas es muy importante, lo que llega a crear en ocasiones auténticas variantes islámicas de esas lenguas. Se trata de un fenómeno extendido en el mundo islámico: HEGYI (1985), por ejemplo, ubica la cuestión en el marco de otros fenómenos similares propios de las fronteras del mundo islámico, como es el caso del hindi, del "malayo de *kitāb*" o *arabish-afrikaanse*, o del "aljamiado" de Bosnia-Herzegovina y Kosovo¹, y mantiene incluso la existencia de una variante islámica del castellano, cuestión fundamental para este trabajo y sobre la que volveré más adelante.

b) Por otra parte, se ha barajado repetidamente la posibilidad de que la literatura jurídica islámica en castellano, compuesta principalmente por traducciones, estuviera destinada a la publicidad de la ley -usando una expresión anacrónica- en beneficio del Estado castellano, que debía conocer las normas jurídicas por las que se regían sus súbditos musulmanes. Huelga decir que en esta época no existía el concepto de Estado moderno, y

¹ De todo ello ofrece Hegyi referencias bibliográficas. Únicamente añadiré el estudio de Pablo EQUÍSOAIN (1987), quien incide en los paralelismos entre el romancero castellano y el aljamiado turco-bosnio.

que, por tanto, el rey era señor de comunidades dispares y con leyes diferentes.

Ambas explicaciones, aplicadas tanto a la existencia de traducciones como de obras originales de temática islámica, son recurrentes desde mediados el siglo XVIII hasta la actualidad, aunque, en general, sin que los autores se decidan por una u otra. ABOUD HAGGAR (1997, 167) recuerda que ya Manuel Abella, el académico español que mandó copiar el original de las *Leyes de moros* a finales del siglo XVIII, escribió de su puño y letra en la copia lo siguiente:

Este código legal se formó por orden de la justicia como lo manifiesta las expresiones *mandamos, defendemos* que usa. Esta justicia o tribunal no era de christianos sino de mahometanos [...]. Los mahometanos que hicieron estas leyes y aquellos para quienes los ordenaron, no estaban sujetos a los christianos, como parece por el título 272 que dice así: *Non herede el moro al christiano, ni el christiano al moro* [...]. Se ve pues que los moros sometidos a los christianos no podían imponer estas leyes y menos sobre los christianos [...].

Más adelante, cuando Gayangos edita el texto (*TRATADOS*, 1853, 5) en cuestión, completa el panorama de las dos hipótesis descritas con los siguientes términos:

Nada, pues, tiene de extraño que entre los mudéjares de Castilla corriera una compilación autorizada de las leyes que los regían, hecha por algún alfaquí o persona notable de entre ellos, y en castellano por haber olvidado su lengua natal aquellos mismos para quien se escribía. Aún cabe la suposición de que este código civil, si así puede llamarse, recibiera la sanción del soberano que a la sazón reinaba en Castilla, pues habiéndose de juzgar por él súbditos de su corona, aunque moros e infieles, parece razonable que tuviera en él algún tipo de intervención.

Tratándose de una obra mudéjar, y aunque el contenido del texto parezca desmentirlo, en este caso pudiera sostenerse con la prudencia con que lo hace Gayangos la hipótesis de la publicidad de la ley. No obstante, ¿qué podemos pensar cuando se trata de textos de época morisca? Por otra parte, el *Breviario çunní*, publicado junto a las *Leyes de moros*, parecía apoyar la hipótesis anterior, tanto por la comparación que su autor, İçe de Gebir, establece entre la redacción del texto y su traducción latina del Corán¹, como por

¹ Traducción que realizó con Juan de Segovia y en la que no cabe duda que intervino el factor de la publicidad. Véase al respecto CABANELAS (1952).

la justificación de la redacción de la obra que el mismo Içe de Gebir expresa en su preámbulo, justificación que hace referencia al mandato de una "alta autoridad que nos manda y dize que toda criatura que alguna cossa supiere de la Ley lo debe amostrar á todas las criaturas del mundo en lenguaje que lo entienda, si es posible", y que para mí que no alude sino al mismo Dios. En mi opinión, estos dos factores -el que las *Leyes de moros* sean un texto de época mudéjar, y el que Içe de Gebir hubiera contribuido a la publicidad de la ley de Mahoma- han hecho inclinar la balanza hacia la pervivencia de la hipótesis de la publicidad, que se ha tendido a generalizar al conjunto de la literatura jurídica islámica -original o traducida- en lengua castellana. Como conclusión, los estudiosos actuales tienden a mantenerse en una cierta ambigüedad que les permite sostener ambas hipótesis al mismo tiempo incluso para textos de época morisca.

A mi juicio, la hipótesis de la publicidad de la ley islámica no resuelve el problema de por qué los musulmanes españoles pusieron tanto empeño en la traducción. En primer lugar, no conozco la existencia de pruebas documentadas de que el Estado castellano, o las autoridades cristianas en general, exigiesen la versión de estos textos¹. En segundo lugar, los contenidos concretos de los textos conservados, como decía, no han hecho sino desmentir continuamente esta hipótesis: no se explica, por ejemplo, por qué se mantienen en las traducciones apartados de las obras originales tocantes a normas impracticables en la sociedad cristiana y que, como la pena de lapidación para los renegados, o las normas referentes a la Guerra Santa, no podían sino perjudicar la posición de los musulmanes, teniendo además en cuenta que el concepto de respeto al original era, a la sazón, muy vago. En tercer lugar, la datación de los textos conservados, estudiada por VESPERTINO RODRÍGUEZ (1987-1989), indica que la mayor parte se remonta a la segunda mitad del siglo XVI, esto es, a época morisca. Y en cuarto lugar, y para terminar, el ejemplo de lo sucedido en otros momentos, en que zonas del mundo islámico se han visto sometidas al mismo o parecido tipo de presiones políticas y culturales, parece apoyar la hipótesis de la

¹ Como tampoco creo que existan pruebas de que lo fueran por parte de los terratenientes cuyas propiedades eran trabajadas por musulmanes. Este último argumento ha sido utilizado para justificar la traducción al catalán del LLIBRE (1989), a la que aludiré más adelante, ya que dicha traducción fue hallada en la biblioteca privada de uno de esos señores. Se me antoja que hay otras muchas posibles razones para explicar este hecho.

creación de una cultura islámica en aljamía¹.

Todo parece indicar, pues, que estas traducciones tenían como objetivo prioritario la creación de una cultura islámica en lengua aljamiada, condición *sine qua non* de la supervivencia de la comunidad islámica española. Esto, al menos, en lo que respecta a las traducciones realizadas en la Península con anterioridad a la expulsión. Las realizadas tras la expulsión, en Marruecos o Túnez, por ejemplo, tenían claramente como objetivo la reislamización de la comunidad exiliada, a la espera de que ellos, o sus descendientes, aprendieran la lengua perfecta de la revelación². En cualquiera de los dos casos, la explicación debe buscarse en el marco de las necesidades de la cultura islámica, y no en el de las necesidades de la cultura cristiana, esto es, del Estado castellano, como indica la hipótesis de la publicidad de la ley.

Los datos conservados respecto a los -utilizando el término de PEÑA (1997)- "protraductores" o impulsores de estos trabajos parecen incidir en esta misma idea. La existencia de una literatura aljamiada abundante en Aragón no se explica, como afirma CARRASCO (1969, 39-40), simplemente por la existencia de una clase media morisca: este extremo es una circunstancia ineludible, no cabe duda, pero no explica por sí sola la existencia de esa literatura tan rica. De hecho, podían haber subvencionado cualquier otra actividad cultural. Es sabido, por otra parte, que las traducciones del árabe que conforman el manuscrito D565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia fueron encargadas y subvencionadas por el mercader aragonés, natural de Villafeliche, Mohamed Rubio³, lo que

¹ Un ejemplo ajeno a la cultura islámica, aunque muy cercano a las circunstancias en que se desarrolla el movimiento de traducciones de los antiguos musulmanes españoles, lo tenemos en la literatura marrana, ejemplo que nuevamente apoya la hipótesis de la creación de una cultura religiosa propia en lengua gentil, pese a que los judíos, frente a los musulmanes, disponían de traducciones cristianas de la Biblia. Véase respecto a las traducciones marranas ROTH (1979, 220 y ss.).

² Es curioso en este sentido el ejemplo de los textos doctrinales islámicos escritos directamente en castellano tras la expulsión. En uno de ellos, citado por VILAR y LOURIDO (1994, 93), aunque no aclaran exactamente cuál es, se afirma que los expulsados "no alcançan la lengua arábica, que la perfecta, y neçesitando desta vulgar castellana que en la que Dios permitió se criasen sin poder aprender la otra, a sido fuerça al haçerles este tratado".

³ Véase al respecto HARVEY (1959, 73), PENELLA (1973b, 260-261, n. 4) y BERNABÉ PONS (1995, 306, n. 28). LÓPEZ MORILLAS (en prensa) mantiene la posibilidad de que Mohamed Rubio sea el copista del manuscrito coránico T235, que muy pronto será editado por dicha autora, lo que constituye un paso trascendental en nuestra comprensión de la línea de traducción islámica al

hace preguntarse a BERNABÉ PONS (1995, 306) si el *Breve compendio*, obra del alfaquí de Cadrete Baray de Reminyo y el Mancebo de Arévalo, al que dedicaré unas líneas en las páginas siguientes, y que se declara redactado con "acuerdo y ayuda de otros muchos alimes", no será en realidad una obra encargada y subvencionada por dichos alimes o ulemas, los cuales no habrían participado de ningún otro modo en su composición. De hecho, el mismo Mancebo explica en otro lugar del *Breve compendio* (HARVEY, 1978, 30) cómo los musulmanes notables de la comunidad subvencionaron su peregrinaje a la Meca:

Fue adelantado [es decir, al al-imām] Don Manrique de Segovia, que a la sazón estaba en Çaragoça con ciertas mercancías. Y como todos le deseaban onrar, adelantáronle con gracia y parabién de todos, y yo dije el *aljoṭba* como criado y menor de todos, y como ya açercaba mi romeaje, que no faltaba sino llegar la compañía que ya estaba a punto en Abila la Real, y como el señor don Manrique entendió la cuita de mi biaje, reparó parte de mi neçesidad y diome diez doblas moriscas, y los demás 'alimes que allí se hallaron, todos contribuyeron en mi fabor. I Allah les dé tal mereçida como yo les hafsiré, si Allah me hace gracia de llegar en Maca, ençalçela Allah!

Se diría, por tanto, que para estos 'alimes y otros hombres notables de la aljama subvencionar un peregrinaje a la Meca, la redacción de una obra pía, o una traducción de temática islámica, son una y la misma cosa.

Mohamed Rubio también subvencionó en Túnez la traducción por parte de Ḥaṣarī del sermón del *'īd al-fiṭr* o fiesta de ruptura del ayuno de ramadán del año 1612¹. El de Mohamed Rubio no es el único caso documentado: parece claro que Abderrahman Ximénez, morisco notable de Salé, fue quien subvencionó la traducción de varios capítulos del *Kitāb al-Šifā'* de Qāḍī 'Iyāḍ, también por Ḥaṣarī, traducción destinada igualmente a los moriscos exiliados.

Por otra parte, desde el punto de vista de los musulmanes castellanos, navarros o aragoneses, nada hace pensar que la situación fuera diferente antes o después del año 1492: tanto antes como después de esas fechas, se trata de comunidades en proceso de aculturación

castellano. No me parece que las razones aportadas tengan suficiente peso para demostrarlo: en general, los ricos hombres no se dedican a estos menesteres. En todo caso, los subvencionan. Agradezco a Juan Pablo Arias el haberme proporcionado el texto de este último artículo.

¹ Véanse al respecto las observaciones de Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 52), así como la mención a Rubio de Ḥaṣarī en la traducción de esta última obra (*ibidem*, n. 145).

para las que la traducción al castellano resultaba cuestión primordial. De hecho, el esfuerzo empleado en la traducción parece directamente proporcional al avance de la aculturación en las aljamas, al aumento del analfabetismo y a la decadencia económica. VESPERTINO RODRÍGUEZ (1989), por ejemplo, llega a la conclusión, como decía, de que la mayor parte de los manuscritos aljamiados conservados de temática jurídica datan de la segunda mitad del siglo XVI. Resulta difícil imaginar para la segunda mitad del siglo XVI un trabajo de este calibre, ya sea de producción original, traducción o copia, sin la colaboración económica de la comunidad para sufragar labores que, indudablemente, debieron de ocupar años de la vida de algunos de estos traductores¹.

Además, desde el punto de vista islámico, no se puede separar la labor de traducción de las obras de hadices o de leyendas pías, de la labor de traducción de obras más propiamente "jurídicas": para la civilización islámica, sea o no arabófona, todo ello forma una unidad. Por consiguiente, si estas obras "jurídicas" eran traducidas para información del Estado cristiano, también debiéramos concluir lo propio con la traducción de hadices, lo que no parece verosímil.

La hipótesis de la publicidad de la ley islámica y la sanción del Estado castellano se ha mantenido también, seguramente, por no haberse tenido en cuenta el modo en el que generalmente se llevaban a cabo las traducciones contemporáneas del ámbito cristiano, así como sus funciones y los fines que con ellas se perseguían. Aunque más adelante trataré por extenso esta cuestión, debo adelantar aquí que las únicas traducciones de textos de temática propiamente islámica que se realizaban en la segunda mitad del siglo XVI en la Península Ibérica, y al servicio de las autoridades cristianas, eran las derivadas de las actividades represivas de la Inquisición, y se trata de fenómenos de traducción con unas características diametralmente opuestas a las de las traducciones de las que aquí estoy tratando. Pero también la comparación con el movimiento de traducciones contemporáneas del ámbito cristiano, y de textos no islámicos, resulta provechosa para mis propósitos. En este sentido es importante la comparación con los planteamientos de RUSSELL (1985) respecto a las traducciones del ámbito cristiano realizadas en la Península entre los siglos XV y XVI. A

¹ Naturalmente, hablo en términos generales: en algún caso fundamental de época mudéjar, como es el de Içe de Gebir, al que me referiré de nuevo más adelante, podría mantenerse una duda razonable respecto a la intervención de las autoridades cristianas. De todas formas, personalmente tengo ciertas dudas respecto a que en general la labor de Içe de Gebir sea tan representativa de la cultura de las aljamas como se ha venido manteniendo.

la luz de este último trabajo queda muy claro que, en palabras del propio RUSSELL (*idem*, 17), "nada más erróneo que suponer que las traducciones eran solamente utilizadas por los lectores desprovistos por completo del conocimiento del idioma original". Por el contrario, la existencia de versiones interlineales tanto en el ámbito cristiano¹ como en el islámico², indica claramente la posibilidad de que fueran utilizadas como guías de lectura. Esto último permite comprender mejor la función de estas traducciones a la luz de nuestro actual conocimiento de las muy variadas y complejas situaciones lingüísticas de las que fue testigo la Península Ibérica.

En síntesis, por estas u otras razones, lo importante a mi juicio es que, de igual modo que la existencia de traducción fehaciente supone el apoyo directo del Estado, la existencia de traducción islámica implica el apoyo directo de las aljamas. Este apoyo generó toda una literatura islámica en lengua castellana destinada al culto, la organización de la vida en las aljamas y la educación religiosa de personas con mediano, escaso o nulo conocimiento de la lengua árabe; literatura de la que se ha conservado una parte escasa, a pesar de su número e importancia. Entre esas obras encontramos recopilaciones de normas, tanto de temática ritual como propiamente jurídica (atendiendo a una distinción ajena a esos textos, como decía, lo que veremos más adelante con cierto detenimiento). Unas veces se trata de obras traducidas del árabe y otras, las menos, de obras *al menos parcialmente originales* y escritas directamente en castellano. No cabe duda, en una palabra, de que la dicotomía publicidad de la ley/desconocimiento del árabe es demasiado simplista. En definitiva, todo encaja si se analiza el fenómeno desde una perspectiva islámica.

3. Textos de especial interés

De toda la literatura islámica en castellano, que es muy extensa, me interesan especialmente en este trabajo los textos de temática jurídica, entendiendo siempre el adjetivo

¹ RUSSELL cita (*ibidem*) a este propósito las traducciones de Villena. Para un análisis teórico de las versiones interlineales de la Biblia, véase SCHOKEL y ZURRO (1977, 355-76).

² Como es el caso de las versiones del Corán estudiadas, entre otros, por LÓPEZ MORILLAS (1982), e incluso de otros textos islámicos, como el del comentario al *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī, obra de Ibn al-Fajjār, conocido como manuscrito XIV de la Junta (véase una descripción del mismo en CERVERA, 1987, 16).

"jurídico", como decía, desde fuera de la civilización islámica. A algunos de ellos ya he aludido en las páginas anteriores. Estos textos han sido recopilados y analizados por Alfonso CARMONA (1992), aunque él incluye aquí también, con buen criterio, los textos de temática religiosa-cultural. CARMONA agrupa dichos textos (1992, 15) en cinco bloques:

- 1) Textos en árabe clásico.
- 2) Textos en árabe dialectal andalusí.
- 3) Obras escritas en lengua romance con grafía latina.
- 4) Libros en aljamiado.
- 5) Traducción interlineal de fuentes árabes.

Quisiera comenzar apuntando que estos textos han sido hasta ahora, prácticamente sin excepción, abordados desde un punto de vista filológico, siguiendo con ello una ya larga tradición. Como señala CARMONA (1992, 15-16), los "textos romances han interesado sobre todo a hispanistas e historiadores de las lenguas y dialectos españoles", mientras que "los textos [...] en árabe dialectal hispánico son objeto de estudio por parte de los especialistas en filología árabe", aun cuando "tal literatura ofrece un gran interés para el conocimiento de las doctrinas jurídico-religiosas vigentes hasta el final de la presencia islámica en España". Al interés filológico general se une el último apuntado por Carmona, quien ha hecho valiosas aportaciones en este sentido con trabajos como CARMONA (1993). En esta línea destacan también los trabajos de ABBOUD HAGGAR (1995 y 1997 entre otros).

Así pues, si prácticamente todos los textos a los que alude Carmona son traducciones, y sin embargo el interés que se les ha prestado es filológico, histórico, jurídico o sociológico, parece clara la existencia de un vacío fundamental. De hecho, a la minusvaloración de los aspectos traductológicos de estos textos seguramente subyace la idea de que, en caso de incidirse en su naturaleza de textos traducidos -esto es, no originales-, se restaría valor a las obras estudiadas y, con ello, a la labor de sus estudiosos.

En las antípodas de esta posición, del conjunto de textos que componen la literatura jurídica en aljamía de los mudéjares y moriscos me interesan en este trabajo, ante todo, aquellos que se ha podido comprobar a ciencia cierta que son traducciones de originales árabes. Empezaré, pues, por ellos.

a) Las *Leyes de moros* y los *alquitebes de la tafria*

Entre las traducciones mudéjares de temática "jurídica" destaca la titulada *Leyes de moros*. Las *Leyes de moros* constituyen el ejemplo más antiguo que conozco de monografía jurídica traducida del árabe al castellano¹. El hecho de que omita todo lo referente al *fiqh al-ibāda* (aspectos rituales) llevó a pensar que la obra tenía como fin conseguir la sanción de las autoridades castellanicas. Según CARMONA (1995a), sin embargo, se trata de una traducción del *Kitāb al-Tafrī* del iraquí Abū l-Qāsim 'Ubayd Allāh b. al-Ḥusayn b. al-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mālikī, muerto en el año 988 d.C., más conocido como IBN YĀLLĀB (1987)², hipótesis que ya había apuntado SÁNCHEZ PÉREZ (1914, 20-21, n. 62), como bien recuerda ABOUD HAGGAR (1997, 166). Esta hipótesis ha sido demostrada sin lugar a dudas por esta última autora en el muy notable trabajo citado (1997). Por ello, incluiré todas las traducciones -o copias- conocidas del *Kitāb al-Tafrī* en este apartado.

La obra de Ibn Yāllāb era bien conocida entre los musulmanes de lengua castellana³. En España existen, según ABOUD HAGGAR (1997, 173-174) y (1999, 30-32), cuatro traducciones o copias diferentes -éste es un asunto que queda aún por dilucidar- de la obra, unas en caracteres árabes y otras en caracteres latinos:

- El manuscrito J-XXXIII de la Biblioteca de la Junta para la Ampliación de Estudios, conservado hoy en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que es el que edita y estudia Abboud Hagggar en la obra citada. Es traducción íntegra y en caracteres árabes de la obra de Ibn Yāllāb. Ocupa 592 folios y procede de los hallazgos de Almonacid

¹ Las *Leyes de moros* y el *Breviario sunní*, al que me referiré más adelante, fueron publicados conjuntamente por la Real Academia de la Historia (TRATADOS, 1853). No existe edición posterior, lo que es de lamentar, pues ésta ha quedado anticuada en muchos aspectos. Es en esta edición en la que he consultado los textos. Para una síntesis de los defectos de esta edición, véase ABOUD HAGGAR (1997, 200) y (1999, 32-33).

² Sobre Ibn Yāllāb, véase ABOUD HAGGAR (1997, 171-172) y (1999, 17-18).

³ CARMONA (1995, 959-960). ABOUD HAGGAR, (1995, 325-326), (1997, 172-175) y (1999, 18-33), aporta muchas más pruebas de la difusión de la obra en Aláandalus, tomadas de diversos juristas andalusíes que exponen la lista de autoridades a través de las cuales el *Kitāb al-Tafrī* se introdujo en la Península, así como sobre las copias de la obra en España y fuera de ella, las razones que explican el interés de los musulmanes españoles por la obra, y las características de su edición crítica actual.

de la Sierra. Está fechado en el año 1584 y firmado por Musa Barbad y Yasa Escribano.

- El manuscrito 4870 de la Biblioteca Nacional, también en caracteres árabes. Es traducción íntegra del *Kitāb al-Tafri* y muy parecida a la del manuscrito J-XXXIII. Según SAAVEDRA (1878), el manuscrito consta de 160 hojas y dos índices, que sólo cubren hasta el folio 41. Este mismo autor lo data en el siglo XV, aunque ABOUD HAGGAR (1995, 330, n. 36) y (1997, 174), a la vista de "la estructura de las frases y el desarrollo de algunas letras", así como de sus similitudes con el manuscrito anterior, lo fecha a finales del siglo XVI. Por otra parte, HAGGAR (1995, 332) sólo observa la siguiente diferencia de contenidos notable entre ambas copias: mientras que, según el original árabe y el manuscrito de la Biblioteca de la Junta, el reparto del botín debe hacerse en tierras del enemigo, la versión aljamiada de la Biblioteca Nacional estipula que debe hacerse en tierras de los musulmanes, lo que se aparta, curiosamente, de toda la tradición malequí. Finalmente, ABOUD HAGGAR (*ibidem*) añade que en esto el manuscrito de la Biblioteca Nacional coincide con la versión en grafía latina de la Biblioteca Provincial de Toledo, al que aludiré a continuación. Por último, GAYANGOS (1853, 9) afirma que esta copia o traducción es obra de un tal Abdallah Almoallem. No obstante, se desconoce de dónde pudo extraer esta información.

- El manuscrito 322 de la Biblioteca Pública de Toledo, traducción íntegra de su original y muy similar a los dos manuscritos anteriores, aunque éste en caracteres latinos. Titulada *Los alquitebes del atafría*, parece ser obra -la traducción o su copia-, o propiedad, de Yahye, hijo de Mohamed, hijo de Ibrahim, Benilaziz, natural de Villafeliche, a tenor de la partida de nacimiento de su hijo incluida al principio de la obra. GONZALEZ PALENCIA (1915, 128-140) ya la describe y, tras aludir a los dos copias antes citadas, la califica como la más completa (1915, 130). El interés de la versión -o copia- de Yahye Benilaziz se multiplica si tenemos en cuenta que su autor romanceó también -o copió- el Corán, versión que generalmente ha pasado desapercibida¹. Disponemos, por tanto, de dos versiones completas -o copias-, y llevadas a cabo por el mismo traductor -o copista-, de dos

¹ La describe por vez primera LÓPEZ-MORILLAS (1982), quien ha informado en comunicación personal a Juan Pablo Arias de su intención de editar el texto en breve.

obras fundamentales cuyos originales son bien conocidos y se encuentran perfectamente editados y que, además, han sido objeto de otras versiones directas al castellano en momentos diferentes de nuestra historia. Desde el punto de vista de la traducción se trata, por tanto, de una oportunidad de estudio sin parangón.

- Finalmente, de la versión conocida como las *Leyes de moros* existen dos copias manuscritas descritas por ABBOUD HAGGAR (1999, 32-33): la 11/9396 de la Real Academia de la Historia, y la 4415 de la Biblioteca Nacional, ambas copias de finales del siglo XVIII del manuscrito original que pudo consultar Pascual GAYANGOS (1853) para su edición. Dicho manuscrito ha estado perdido hasta fechas muy recientes. Actualmente lo está estudiando Galmés de Fuentes. Por otra parte, el descubrimiento de que las *Leyes de moros* son en realidad una traducción ha ayudado a resolver diversos problemas, ya que, hasta la fecha en que CARMONA publica su estudio de (1995a), como decía, era considerada una obra mudéjar original. Este descubrimiento, además, no permite seguir manteniendo "la influencia cristiana que López Ortiz veía en el texto, ni la del Derecho romano que Hinojosa había creído percibir" (CARMONA, 1995a, 962).

La de Ibn Y'allāb, por tanto, es una de las poquísimas obras de derecho islámico de las que existe más de una traducción directa al castellano. Después de estas versiones, y hasta el año 1986, en que CARMONA edita y traduce el *Muḥīd li-l-ḥukkām* de Ibn Hišām, o, mejor, hasta que Jesús Riosalido publica su traducción de la *Risāla* de AL-QAYRAWĀNĪ (1993a), si consideramos sólo las traducciones publicadas (esto es, con una difusión digna de notar), no vuelve a producirse en España un trabajo consumado de traducción del árabe de este género.

Incluso en el marco general de la historia medieval de la traducción al castellano resulta una situación casi inusitada, ya que son muy pocas las obras traducidas al castellano en más de una ocasión en esas épocas. Una de ellas es el *Árbol de las batallas*, de Honoré Bouvet, a la que ALVAR y GÓMEZ (1987) han dedicado un trabajo. En él se leen las siguientes reflexiones, referidas al ámbito de la literatura no islámica, lo que ubica perfectamente el caso de la difusión y traducción del *Kitāb al-Tafrī*:

Mucho más espectacular es la difusión del tratado de Bouvet en el reino de Castilla durante el siglo XV, si tenemos en cuenta que la obra se conserva en seis códices en castellano y, al menos, en dos escritos

en francés. Pero no es esto lo más importante. Se conservan dos traducciones distintas del *Arbre des Batailles*, hecho extraordinario en nuestra Edad Media, con algunas raras excepciones, como la de la *Ética* de Aristóteles, de la que hay un mínimo de tres versiones diferentes [...] fue necesaria la enemistad del Marqués de Santillana y del Condestable de Castilla para que se produjera esta excepción de nuestra historia literaria medieval¹.

Lo que no está aún suficientemente claro es si estamos hablando de la misma traducción o de traducciones diferentes, y hasta qué punto diferentes. De acuerdo con el análisis comparativo de contenidos que lleva a cabo CARMONA (1995a, 960-961) entre su original árabe y las *Leyes de moros*, se observa que faltan en la traducción algunos párrafos, e incluso algunos apartados completos. A ello es preciso sumar ciertos cambios en el orden de la exposición. No obstante, Carmona se limita a estudiar los cambios que observa con su original árabe, pero no entra a estudiar las diferencias con las otras versiones o copias de la obra. Este primer acercamiento se completa con el trabajo ya citado de ABOUD HAGGAR (1997)². Sintetizando mucho, las conclusiones de ABOUD HAGGAR (*idem*, 184-200) son las siguientes: Las *Leyes de moros* son una traducción parcial de su original, aunque no existe ninguna regularidad de criterios en las supresiones; en ocasiones, la traducción es muy literal, viniendo a coincidir con los otros manuscritos aljamiados de la obra; en otras ocasiones hace sólo un resumen fragmentario, y en otras un resumen explicativo; además, se introducen en esta traducción diferentes interpolaciones, tomadas del *Muwatta'* de Mālik b. Ānas³, referentes a la venta de oro, plata y alimentos, "tal vez los elementos más importantes internamente en el trato entre los miembros de una aljama" (*idem*, 198). Estas interpolaciones constituyen uno de los rasgos más característicos de las *Leyes de moros*. Finalmente, ABOUD HAGGAR (1997, 191-192) llega a la conclusión

¹ ALVAR y GÓMEZ (1987, 33 y 36-37). Véase también al respecto RUSSELL (1985, 45, n. 52).

² Trabajo muy importante para la historia de la traducción del árabe, aunque su autora no parezca ser plenamente consciente de ello. De hecho, la autora habla constantemente de "copias" del original árabe, lo que resulta muy confuso, aclarando en una ocasión lo siguiente (*idem*, 184): "existen capítulos copiados literalmente -es decir, trasladados al castellano-". Tomaré, pues, los datos que ella proporciona tratando de evitar estos problemas. Ni que decir tiene que, pese al pequeño inconveniente apuntado, la obra es verdaderamente notable.

³ Véase respecto a este autor y obra la Segunda Parte de este trabajo.

de que, sin lugar a dudas y cuando menos, las *Leyes de moros* y el manuscrito XXXIII son traducciones diferentes, o copias de traducciones diferentes: primero, porque la primera está escrita en romance castellano, mientras que la segunda se caracteriza por sus aragonesismos; segundo, porque la primera incluye en ocasiones fragmentos del original árabe que no aparecen en la segunda, y, tercero, porque los errores no se transmiten de una a otra versión. Por otra parte, las *Leyes de moros* se cierran con un acta de matrimonio, quizá traducida también, que no aparece en la obra de Ibn Yallāb, pero que desde el punto de vista de los estudios de traducción tiene un interés muy especial.

Aclarar las relaciones existentes entre estas versiones o copias diferentes del *Kitāb al-Tafri'* podría, entre otras cosas, arrojar mucha luz sobre la difusión de los textos traducidos entre los musulmanes peninsulares, así como respecto a la existencia de una escuela de traducción propia caracterizada por las influencias intertextuales. Se trata, por tanto, de un asunto fundamental que debe ser resuelto en el futuro.

b) La *Risāla* de al-Qayrawānī

Existe una traducción aljamiada de esta obra fundamental del derecho islámico malequí, posteriormente traducida al francés y al castellano¹, de la que únicamente he encontrado alguna noticia en CARMONA (1992, 24; a quien también cita ABBOUD HAGGAR, 1999, 14, n. 6). Se encuentra en la Biblioteca del Colegio de Padres Escolapios de Zaragoza, y no ha sido editada. No puedo hacer comentario alguno respecto a la traducción (desconocida, por cierto, para RIOSALIDO, 1993), ya que no he podido consultarla, ni tampoco Carmona hace comentario alguno. Tampoco puedo, por tanto, precisar a qué fecha se remonta.

c) Varios tratados sobre herencias

Es bien conocida la edición de José Augusto SÁNCHEZ PÉREZ (1914) de dos

¹ QAYRAWĀNĪ (1914), (1993a) y (1993b), esta última publicada originalmente en 1945. En fechas recientes ha publicado otra versión de esta obra Ali Laraki Perellón, traductor sobre el que volveré más adelante. Volveré también más adelante a referirme con cierto detenimiento a la versión de Jesús Riosalido. Respecto a al-Qayrawānī y su *Risāla* véase la Segunda Parte de este trabajo.

manuscritos aljamiados que versan sobre las particiones de herencias: los LIX y LXI de la Biblioteca de la Junta de Ampliación de Estudios¹, ambas descritos por GUILLÉN ROBLES (1912, 206). El primero, aljamiado, lleva por título *Este es alquiteb de herençias, sacado de garabía en romançe*, y no está fechado ni aparece en él nombre de traductor o copista. El segundo, en caracteres latinos, posiblemente de mediados del siglo XVII, comienza de manera abrupta; no porta título, ni fecha, ni nombre de traductor o copista. Pese a tratarse de un trabajo verdaderamente muy notable para su época, y absolutamente singular en el panorama de los estudios de derecho islámico en España -ya que al final le sigue un estudio original del autor sobre el tema, y nadie hasta ahora, que yo sepa, ha profundizado en nuestro país en el intrincado mundo de las sucesiones islámicas-, parece evidente que estos textos precisarían una edición remozada y con mayor calidad desde el punto de vista filológico. Por lo demás, al día de hoy se desconocen los autores originales de estas dos obritas, o partes de obras mayores.

CARMONA (1992, 24) alude también a dos tratados sobre herencias, de ninguno de los cuales se conocen los originales. El primero, editado por KONTZI (1974, 717-747), se titula *Quiteb de erençias sacado de arabía en romance*, es, al parecer, el mismo manuscrito LIX de la Biblioteca de la Junta de Ampliación de Estudios. El segundo, titulado *Qapítulo en las erençias y los erederos y la partición entre los erederos*, en letra latina, parece datar de mediados del siglo XVII. Según CARMONA (*ibidem*), pese a que no se conocen sus originales, es evidente, por los calcos del árabe, que se trata de traducciones, lo que a mi juicio no resulta un argumento definitivo.

Al día de hoy me resulta imposible concretar cuál es la relación exacta entre estos dos textos y los dos manuscritos que edita Sánchez Pérez.

d) Otros textos de interés

Existe otra serie de textos que, aunque generalmente no se consideran traducciones, merecen un gran interés desde el punto de vista del estudio de la traducción del árabe. Y ello por dos razones principales. En primer lugar, caben muchas posibilidades de que estas

¹ Supongo, por tanto, que hoy se encontrarán en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, a donde fueron trasladados los fondos de dicha biblioteca en fecha posterior.

obras no se consideren actualmente traducciones simplemente porque no se conocen sus originales, o porque se trata de obras que integran partes traducidas y otras originales¹. En segundo lugar, estas obras, incluso si se demuestra de manera definitiva que son completamente originales, nos proporcionan un perfecto elemento de comparación con las que sí se sabe que son traducidas. En cualquier caso, las que expongo son meras hipótesis plausibles, puesto que, al día de hoy, nuestros conocimientos sobre el tema son aún muy deficientes.

El Breviario çunní

Entre estas obras cabe destacar el llamado *Breviario çunní*, o *Alquiteb segoviano*, al que ya he aludido anteriormente. Está fechado en el año 1462 y es obra del alfaquí mayor del Reino de Castilla y muftí de la Aljama de Segovia D. Içe de Gebir². La obra tuvo una gran repercusión en toda la Península, e incluso fuera de ella. Se conservan varios manuscritos, unos aljamiados y otros en caracteres latinos; además, se tiene noticia de la existencia de una obra polémica de Juan López dirigida contra el *Breviario çunní*, al parecer pérdida, de cuya fecha de redacción no tengo noticia, pero que se contaba entre los libros de una biblioteca sevillana en la década de los ochenta del siglo XV³. Muy recientemente se ha descubierto otra copia de la obra, nada menos que en el Archivo General de la Nación de Méjico, Ramo Inquisición, por FELICIANO CHAVES (2001). Este último manuscrito, en caracteres latinos, parece ser copia del n° 2076 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el cual, a su vez, fue propiedad de Martín Vázquez Siruela, Racionero de la Catedral de Sevilla, lo que explicaría, dada la relación constante de la capital andaluza con Nueva

¹ Por supuesto, hay que ser cautos al hablar de "originalidad" en obras de esta época. Véase al respecto GALMÉS DE FUENTES (1984).

² Entre los autores que se han interesado por este apasionante personaje destacan Darío CABANELAS (1952) y (1958), que ha estudiado su relación con el franciscano Juan de Segovia, en colaboración con el cual tradujo el Corán al latín; Alfonso CARMONA (1985) y, sobre todo, WIEGERS (1991). Concretamente sobre el *Breviario çunní* es preciso tener en cuenta la tesis doctoral inédita de LIMAM (1994), a la que no he podido tener acceso, aunque, según Abboud Hagggar, que se refiere a ella en varias de sus obras, se centra en los aspectos lingüísticos del texto.

³ La noticia aparece en GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2000, 106), quien, por cierto, comete diversos errores de bulto al referirse a Iça de Gebir y su producción intelectual.

España, la existencia del manuscrito mejicano. Por otro lado, no queda ya duda alguna respecto a que la obra de İça de Gebir fue utilizada por los inquisidores como manual de referencia sobre las costumbres y prácticas de los moros, tal y como sostienen WIEGERS (1991) y FELICIANO CHAVES (2001).

Nuestro alfaquí segoviano, aunque ortodoxo en sus creencias, sintoniza mejor con el ambiente católico de la época que el resto de los alfaquíes del mundo islámico. Como ejemplo de ello, y también para que pueda comprobarse el tipo de lengua en que están escritos estos textos, véanse los siguientes "diez mandamientos" del musulmán:

Al criador solamente adorarás, sin atribuirle ninguna imagen ni semejança, honrrando á su escogido y bienabenturado Mohammad. - Querrás para tu próximo lo que para tú querrias del bien. - Estarás limpio de contino con alguaddo y tahór y los cinco açalaes. - Se obidiente á tu padre y madre aunque sean ynfieles. - No jures el nombre de tu criador en vano. - No robes, no mates ni hagas forniçio en ninguna criatura. - Pagarás los azaques. - Ayunarás el mes honrrado de Rramadam. - Cumplirás con alhax. - No duermas con tu muger sino estuvieres limpio tú y ella. - Honrarás el día de alchomua.

El Compendio de nuestra santa Ley y Çunna

El segundo de los textos que destacan en este apartado es el titulado *El Breve compendio de nuestra santa Ley y Çunna*. Esta obra fue estudiada hace ya casi medio siglo por HARVEY (1958), trabajo que se completa con otros de (1978) y (1990) del mismo autor y, finalmente, con otro de BERNABÉ PONS de (1995). El manuscrito se conserva en la Universidad de Cambridge (Dd. 9.49). Desgraciadamente no ha sido aún publicado en su totalidad: únicamente disponemos de los fragmentos que aparecen en los trabajos reseñados de Harvey, así como de algunos otros no publicados, aunque editados en su tesis doctoral. Este último autor sitúa la composición de la obra entre los años 1533 y 1535 en (1958), y antes de 1525 en (1990). BERNABÉ PONS (1995, 310) llega a la misma conclusión, aunque por otras razones, y la sitúa en el año 1523.

Dos cuestiones han llamado poderosamente la atención respecto a *El Breve compendio de nuestra santa Ley y Çunna*: la identificación de Baray de Reminyo y el Mancebo, por una parte, y el papel desempeñado por cada uno de sus dos autores, si es que fueron dos, por otra. BERNABÉ PONS (1995) y HARVEY (1978) aclaran en la medida de lo posible el primer asunto que, por otra parte, escapa a mis intereses principales en este trabajo. La segunda cuestión sí que me interesa, aunque por razones diferentes que a

Harvey, que es quien más se ha ocupado de ello.

En (1990) HARVEY corrige su postura de (1978), trabajo en el que parecía minusvalorar el papel desempeñado por Baray de Reminño -o Ibrahim de Remincho, según Bernabé Pons-, llegando a la conclusión de que "en la primera mitad del libro tenemos el resultado de la colaboración del alfaquí con el Mancebo, mientras en la segunda mitad tenemos al Mancebo trabajando a solas para sus mecenas aragoneses" (1990, 221-222). BERNABÉ PONS (1995, 311) vuelve a tratar el asunto, concluyendo que

a excepción de aquellos fragmentos en los que aparece el nombre explícito de uno u otro autor o algún dato concretísimo que puede ser adscrito sin dudas a uno de ellos, lo cierto es que la obra aparece como un *continuum* en el que en ningún momento se hacen afirmaciones de autoría parcial de tal o cual parte del tratado.

Por otra parte, este último autor plantea el problema de la autoría del *Breve Compendio* en términos más amplios, al incluir en él el papel desempeñado por esos "otros muchos alimes, muy doctos y façalados de la nobleza deste reyno de Aragón" a los que se alude nada más comenzar la obra. Para BERNABÉ PONS (*idem*, 306) "podría tratarse quizá de un grupo de mudéjares aragoneses de buena posición económica que encargan esta obra como una acción piadosa en beneficio de toda la comunidad", idea que HARVEY asumía ya en (1990), cuando habla, como veíamos, de los "mecenas aragoneses".

Todo esto me interesa por dos razones: en primer lugar, porque si, efectivamente, se trata de un encargo subvencionado por musulmanes pudientes, podemos encontrarnos ante una buena prueba de quiénes eran en realidad los protraductores de estos textos, cuestión ésta a la que aludí antes; y, en segundo lugar, porque el problema de la autoría podría haber estado quizá diciéndonos a voces que buena parte de la obra es una traducción realizada mancomunadamente, como parece que se llevaban a cabo muchas de estas traducciones a tenor de las razones que aporta BOUZINEB (1987), y sobre las que volveré más abajo. De hecho, los pocos textos editados de la obra a los que he podido tener acceso dan a entender que lo que se buscaba era hacer un *breve compendio* de la ley islámica -como reza su título- tomando noticias de muy diferentes fuentes, unas escritas originalmente en castellano, otras

árabes hacía ya mucho traducidas¹, y otras que son traducidas ahora por vez primera. Así, por ejemplo, leemos en la obra:

Con su ayuda [del Mancebo] hize lo más desta copilasi3n, a loor y grasia de nuestro grande y verdadero Allah, señalando algunas aleyas de nuestro onrrado alquren, de donde se tomó lo más deste compendio, en espesial los actos del serbisio que se debe a su dibina bondad, con las demás virtudes que pude alegar de autores graves, 'alimes, nahues y tafsires antiguos, y otros volumes de los usos alŷama'ales, que todo venía por mano diestra examinado y usado con decreto nahual, reformándolo todo lo meŷor que supe coleŷir, por la grande ansianidad de los vocablos que defendían contra nuestro trabajo, no porque no tuvieron aquellos meŷores cabidas de siensia y prudensia que nosotros, sino que era necesario remedar aquellos vocablos y volverlos a nuestro tiempo.

Y añade:

[...]lo más deste compendio sali3 de las dichas aleyas y no sali3 todo del trabajo mío, que yo hallé sarjes en muchos alquitebes 'arabigos y aljemi'ados reposados, que departían muchas cosas de las que aquí son contenidas en este compendio, y aunque van los dicho descarriados por ser esta la primera traslasi3n.

Francamente, me resulta extraño que nadie haya planteado todavía la posibilidad de que nos encontremos, al menos en cierta parte, ante una obra traducida. Quizá la razón se encuentre en el prejuicio según el cual Baray de Reminŷo, en caso de ser más cotraductor que coautor de la obra, debía haberse encargado principalmente de la comprensión de los textos originales, cuando, por su origen navarro, se ha dudado siempre de sus conocimientos de lengua árabe. Pero lo cierto es que, primero, no he encontrado aún quien dé razones concretas de por qué los conocimientos de árabe de Baray de Reminŷo hacían imposible su colaboración en un proceso de traducci3n², y, segundo, no entiendo por qué habría de

¹ Especialmente el *Breviario çunní*, considerado unánimemente su principal fuente. Para referencias al respecto, véase BERNABÉ PONS (1995, 312, n. 36). Respecto a la relación entre el *Breve compendio* y el poema de Muhammad Rabadán, véase HARVEY (1978, 36 y ss.), y entre el *Breve compendio* y la *Risāla* de al-Qayrawānī, HOENERBACH (1978, 72-73).

² Efectivamente, Navarra no es el Reino de Valencia o el Reino de Granada. Pero, como afirma VINCENT (1994, 733), "no se puede uno quedar con esas visiones generales, que han sido sugeridas, en su conjunto, por textos de carácter normativo. Es importante llevar adelante estudios más detallados, que deberían permitir, al mismo tiempo, hacer surgir matices inter-regionales, subrayar una o varias evoluciones -pues, ¿cómo imaginar que la situaci3n de 1609 haya sido idéntica a la de 1500 o de 1525?-, mostrar toda la riqueza de

identificarse tan fácilmente al alfaquí con la comprensión del texto de partida y al Mancebo con la formulación del de llegada, cuando a éste se le presenta en el texto como "un mansebo escolano, castellano, natural de Arévalo, muy experto y doct(i)rinado en la lectura 'arabiga, ebraica, g(i)r(y)ega y latina, y-en la alġemi'ada muy ladino". No parece que sus conocimientos de las lenguas latina y griega fuera muy extensos, desde luego, pero no tendría por qué ser el mismo el caso del árabe. En fin, esperemos que el tiempo vaya desvelando algunos de estos misterios.

Por otro lado, la época del exilio morisco fue también testigo de la composición, o traducción, de algunas otras obras de interés para este trabajo. Entre ellas tengo noticia, gracias a PENELLA (1973a), de dos obras elaboradas en Túnez: la primera, titulada *Explicación de la Ley Mahometana*, de artífice anónimo, no editada (el manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, 9654, Cc 170), y que, al parecer, es una exposición de la doctrina malequí, aunque realmente no se sabe si es traducción u obra original (relativizando siempre el concepto de "obra original"); y el *Tratado del rito de Abu Hanifa*, conservado en la Biblioteca Universitaria de Upsala (manuscrito CCCXIV) y no editado, del que tampoco se sabe si es original o traducción. La existencia de dos obras de este género, una dedicada al rito malequí, y otra al hanafí, es perfectamente coherente en el marco de los emigrados a Túnez, ya que son éstas las dos escuelas que a la sazón se seguían en esa región.

Posiblemente existen otras obras parecidas de las que no he tenido noticia, pero creo que las expuestas son las más interesantes. Por ahora dejaré el asunto y entraré directamente en el análisis de estas traducciones.

4. Características definatorias de estas traducciones

a) El uso de caracteres árabes

Si hay un rasgo que define a las traducciones de los antiguos musulmanes de lengua castellana frente al resto de los fenómenos de traducción del árabe que ha conocido nuestra historia, ése es, sin lugar a dudas, el uso mayoritario de la grafía árabe en el texto de

una gama que iría desde el morisco estrictamente monolingüe al morisco perfectamente bilingüe, revelar finalmente la complejidad de los intercambios lingüísticos entre cristianos viejos y nuevos".

llegada. De hecho, cualquier otra característica de estas traducciones islámicas, ya sea particular o general, puede rastrearse igualmente, con un mayor o menor grado de incidencia, en las traducciones fehacientes del árabe contemporáneas a ellas; en las traducciones de carácter científico o cultural de épocas anteriores, ya fuera al latín o a la lengua romance; en las traducciones de carácter académico de los siglos XIX y XX, o en las traducciones de temática islámica que actualmente llevan a cabo los musulmanes españoles. Pero nunca, en ningún otro momento de la historia, se han utilizado caracteres árabes para traducir al castellano. Por consiguiente, y en resumidas cuentas, creo que está justificado el subrayar esta opción de traducción como la primera característica definitoria de las traducciones de la línea islámica clásica.

El uso del alfabeto árabe en textos aljamiados no es exclusivo, por otra parte, de las traducciones. Son numerosos los documentos de diverso orden -incluso notas personales- aljamiados originales que mantienen la grafía árabe¹. Sin embargo, los editores y estudiosos de estos textos no suelen preocuparse por el asunto. Posiblemente porque no les interesa prioritariamente este tipo de aspectos en los textos. También puede haber influido en esta incuria la asunción de ciertas hipótesis explicativas muy generalizadas en otro tiempo, como es el caso de la teoría según la cual el objetivo del uso de los caracteres árabes no era sino el burlar a las autoridades cristianas, desconocedoras de la grafía árabe. Esta misma explicación se ha utilizado repetidamente para explicar el uso de la grafía hebrea en textos en árabe o lengua romance. Así, un autor que ha dedicado grandes esfuerzos a reconstruir la historia de los traductores judíos de árabe de la Península Ibérica, como es David ROMANO, afirma al respecto (1992, 216, n. 17):

La razón del uso de esta variante gráfica me parece tan sencilla que a veces esa misma sencillez me hace dudar de lo acertado de mi explicación. Opino que los judíos escribían las diversas lenguas con caracteres hebreos para que musulmanes y cristianos no pudieran entender lo escrito [...]. Mi explicación no satisfizo al prof. Kurt Schubert, quien opina que ese sistema tenía por fin subrayar la categoría del hebreo, para mantenerse fiel a su sacralidad.

Esta cita me parece muy significativa. En ella se resumen las dos explicaciones comunes del hecho que analizamos: la hipótesis del secretismo y la de la sacralidad.

¹ Algunos ejemplos pueden consultarse en HOENERBACH (1978).

Empezaré por la primera.

Un simple repaso al siguiente capítulo de este trabajo, en el que analizo la traducción fehaciente del árabe en España durante el siglos XVI, creo que hace innecesario insistir aquí en que el uso de caracteres árabes o hebreos no impedía en modo alguno a las autoridades cristianas acceder al contenido de un texto. Incluso podría afirmarse sin temor a errar que el uso de los caracteres árabes no hacía sino inducirlas a la sospecha e inmediata traducción del contenido del texto en cuestión. HEGYI (1978, 147-148), el único autor que a mi juicio ha abordado la cuestión del uso del alfabeto árabe entre los moriscos desde una perspectiva global, llegaba a esta misma conclusión. En sus palabras:

Tanto las autoridades estatales como las de la Inquisición disponían sin duda de expertos en lengua árabe, y por lo tanto el empleo de tal escritura no hubiese servido para nada si el único motivo hubiera sido el de ocultar el contenido.

Una vez descartada la hipótesis del secretismo, sobre la que aún insistía GARCÍA GÓMEZ (1978, 502) en las palabras de clausura del mismo congreso en que Hegyi expresaba la opinión anterior, éste se decanta por analizar el asunto teniendo en cuenta otros fenómenos similares que ha conocido la historia del mundo islámico hasta la actualidad, en especial en situaciones de competencia con otras religiones, lenguas y alfabetos. Concretamente, el autor citado analiza con gran detalle el uso de caracteres árabes aplicados a lenguas de la China, la India, el África subsahariana y, sobre todo, de la Europa Oriental (Albania, Serbia y Croacia fundamentalmente). En todos estos casos, Hegyi comprueba que el uso de un alfabeto u otro está condicionado por elementos de carácter religioso, por lo que concluye que (*idem*, 162) "a la vista de tantos ejemplos, creemos que el empleo de caracteres árabes por los moriscos se debe también en su mayor parte al carácter sagrado de la escritura árabe y a una actitud afectiva hacia ella".

La hipótesis de la sacralidad, que es a la que en definitiva llega Hegyi, parece, pues, mucho más verosímil. No obstante, el asunto puede abordarse desde otro punto de vista. HEGYI (*ibidem*) casi llega a enunciarlo cuando afirma que se trata de "una manifestación externa de pertenencia a la *umma*, o comunidad islámica [...], el uso del alfabeto árabe puede considerarse hasta cierto punto como una especie de 'confesión de la fe'". En mi opinión, las razones del uso de los caracteres árabes o latinos en las traducciones, aunque varían con el correr del tiempo, son de carácter fundamentalmente sociológico. Concretando,

para explicar la cuestión creo que nada mejor que abordarla en cuanto que signo de pertenencia a un grupo social, definido, como era común en la época, por la hermandad espiritual. Generalmente, estos signos se evidencian en los cambios generados en un individuo cuando altera su pertenencia de grupo, y en cómo los miembros del grupo social de origen y de adopción interpretan dichos cambios. Por ello, creo que resulta interesante hacer un breve recuento de cuáles eran, y son, estas señas de identidad tomando como punto de referencia principal a los renegados.

Por otra parte, estos signos de pertenencia se encuentran en la realidad tan íntimamente ligados que analizarlos por separado es una opción puramente metodológica. No obstante, el hecho de que resulten tan indiscernibles para sus protagonistas creo que no hace sino apoyar esta hipótesis. En definitiva, tres son, a mi juicio, los signos de pertenencia o, lo que es lo mismo, los elementos de explicitación de la confesión religiosa, más claros en la época: el vestido, el nombre y el uso de una grafía u otra.

En la época que nos ocupa, a no ser por impedimentos exteriores, resulta impensable que un individuo pueda pertenecer a tal o cual grupo religioso o social sin que su atavío lo demuestre. Por consiguiente, cambiar de religión y de grupo de pertenencia equivalía, en primer lugar, a cambiar de atavío. Los cristianos cambian sus vestidos cuando se hacen moros, como también los moros cuando se tornan cristianos. SÁNCHEZ DONCEL (1991) aporta varios ejemplos significativos. Así, cuando la mora de paz Baldra Ben Caz solicitó bautizarse en la plaza de Orán el 25-8-1786 (*idem*, 596), lo primero que se hizo fue adquirir para ella vestidos cristianos. Y cuando lo decidió (*idem*, 594) la hija del capitán de la Compañía de Mogataces Gali Ben Almanzor, fue recluida durante treinta y dos días, al cabo de los cuales se arrepintió y quiso volver al islam y a su familia, lo que provocó que, por disposición real, y con la intención de prevenir casos similares, se obligara a su padre a reintegrar los 993 reales y 31 maravedís que costaron las ropas que se le habían comprado. Otro caso significativo es recogido por GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 25). Se trata, ahora, de la conversión al cristianismo, y consiguiente traslado a España, de los hermanos Salomón y Samuel Saportas, judíos de Orán. El caso es que, a su llegada a España en el año 1671, la Inquisición intervino y mandó se les interrogase por separado

preguntándoles el discurso de su vida después de salir de Orán, por dónde habían venido y con qué licencias [...], qué causas han tenido para mudar el traje suyo propio de judíos, por qué puertos han entrado, con quién han tratado y qué motivos han tenido para desear bautizarse y vivir como cristianos.

Es evidente que el vestido constituye unos de los principales signos de pertenencia social en la época. Tanto es así que, antes de recibir el bautismo, el renegado debía mostrar una intención manifiesta e irrefutable de cambiar su pertenencia social mudando, primero, su atavío¹.

El nombre propio es, naturalmente, otro de los elementos definidores de la identidad. Las *Leyes de Castilla*, de época de Felipe II, lo afirman taxativamente cuando mantienen que "el judío que se convierte al cristianismo debe cambiar de nombre. Que se le aconseje encarecidamente que adopte uno del martirologio cristiano, pues si no siempre suscitará en los demás sospechas sobre su origen" (EIMERIC y PEÑA, 1983, 87). Pero veamos algunos casos concretos. Un ejemplo lo tenemos, también recogido por GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 32-33), en el caso de Francisco del Espíritu Santo, natural de Marraquech, primero converso al islam, y más tarde al cristianismo, procesado por la Inquisición entre los años 1615 y 1618. Tanto los inquisidores como el procesado eran perfectamente conscientes del significado de mantener un nombre judío y firmar con caracteres *no cristianos*.

Francisco firma todas sus declaraciones en hebreo. Le preguntan que por qué firma así y no Francisco del Espíritu Santo, y dice que no se quiere llamar por ese nombre sino por su nombre antiguo de judío. Cuando le insisten que firme con su nombre cristiano se niega y dice que puesto que él es judío, cómo va a firmar con nombre cristiano.

Aunque los inquisidores lo consideraron "un hombre descompuesto", pues seguramente no se hallaba muy equilibrado, lo cierto es que, para todos los que participan en el proceso, firmar con nombre cristiano equivale a hacerlo en caracteres latinos, y con nombre judío, en caracteres hebreos. Igual ocurría con los conversos al islam o al judaísmo.

¹ En el siglo XX seguimos encontrando pruebas de lo mismo. Así, MATEO DIESTE (en curso, "Los límites del estatuto personal: relaciones mixtas, derecho y política), recoge un fragmento de una carta, fechada en Ceuta en el año 1948 y dirigida por un musulmán a su novia cristiana, con la que pretendía desposarse una vez bautizado, en la que afirma: "Referente al día de mi bautizo creo que será el día 25 del corriente mes, porque según me dijo el padre Bernabé que yo ya no puedo bautizarme con la ropa que llevo puesta, porque sería una vergüenza y por eso quiero esperar hasta ver si me puedo comprar un traje y unos zapatos". No creo que se trate de ropa más o menos nueva o lujosa, sino cristiana o no cristiana. También los musulmanes conversos españoles de hoy tienden a distinguirse de sus excorreligionarios mediante el atavío, llegando en ocasiones a tal punto de exageración que provocan la hilaridad de los musulmanes de origen.

Hay casos verdaderamente significativos. ROTH (1979, 111), recuerda el caso de don Lope de Vera, cristiano viejo y de cierta alcurnia, que tras estudiar hebreo en Salamanca decidió que el judaísmo es la única religión verdadera. Prisionero de la Inquisición, se negó a responder a su anterior nombre, afirmando que su verdadero y único nombre era Jusah el Creyente. Es curioso, por ejemplo, que algunos documentos notariales toledanos de finales del siglo XIV¹, cuyos protagonistas son judíos, son redactados en lengua árabe y con caracteres árabes, a excepción de los nombres propios, que aparecen en caracteres hebreos.

El siguiente ejemplo, recogido por GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 31-32), incide en la relación intrínseca entre la religión de pertenencia y el tipo de grafía utilizada. El judío de Fez Abraham Rubén, nacido en el año 1579, se convirtió al cristianismo en Portugal con el nombre de Francisco de San Antonio, después de haber vivido en Liorna, Amsterdam, Amberes y Estambul dedicándose al comercio y a enseñar la Torá. En 1621 fue expulsado de Portugal de por vida y se trasladó a Madrid, donde volvió a convertirse al cristianismo en presencia de su Majestad la Reina, claramente con la intención de beneficiarse de las limosnas que los reyes otorgaban a los conversos. Lo más interesante de la cuestión es que en Madrid se dedicó a judaizar a cristianos nuevos, según supo más tarde la Inquisición, para lo que tenía "un abecedario impreso en hebreo, con el alefato hebraico en caracteres muy grandes y el nombre de cada letra al lado, en grafía castellana [...] alquilaba el abecedario y cuadernillo [de oraciones en hebreo] por 30 reales al mes". Todo ello le valió el ser procesado en Toledo, reconciliado y condenado a cadena perpetua.

La mayor parte de los ejemplos anteriores están condicionados por el hecho de datar de épocas en las que ya resulta impensable una situación de mudejarismo. En época mudéjar, el asunto es más claro. Más adelante se citarán en este trabajo diferentes ejemplos de actas notariales, monolingües o bilingües latino-hebraicas o latino-árabes, en las que los interesados se identifican mediante firmas en las que utilizan las grafías propias de sus grupos sociales de pertenencia. Y, de hecho, como también tendré ocasión de apuntar con más detalle en páginas posteriores, en tierras de Marruecos, y en una situación de *mudejarismo* con respecto a los judíos, éstos seguirán identificándose como tal mediante el empleo de los caracteres hebreos hasta el siglo XX.

Desde el punto de vista de la traducción, el empleo de una u otra grafía identifica

¹ Editados por GONZÁLEZ PALENCIA (1926-1930). El ejemplo lo proporciona MOLÉNAT (1995, 57).

tanto al traductor como al destinatario de la traducción. No podía ser de otro modo, puesto que la actuación del traductor está condicionada por el destinatario. En el caso de los traductores que emplean la grafía árabe, el destinatario de la traducción es, evidentemente, el grupo social que se identifica a sí mismo por su confesión islámica. En el caso de los traductores al servicio de las autoridades cristianas, el uso de la grafía latina tiene igual sentido de manifestación de pertenencia y fidelidad a un grupo social, en este caso el mayoritario. Puede que en la actualidad se nos escape la posibilidad de plantear el asunto en estos términos, pero no me cabe duda de que los traductores de la época eran plenamente conscientes de ello. El famoso traductor granadino Alonso del Castillo, sobre el que volveré más adelante, por poner sólo un ejemplo de las traducciones dirigidas al grupo social mayoritario, hace constar en la leyenda de un romanceamiento oficial de un acta notarial, fechado en Granada en el año de 1559 y editado por ESPINAR (1997), lo siguiente:

[...]ante mi, el liçençado Alonso del Castillo [...],pareció Alonso Axir, vezino desta dicha çibdad, e hizo muestra de una escritura de bendida, escrita en un pedaço de pergamino antiguo, en letra e lengua arábiga [...]e para que conste lo en ella contenido [...]le conbenía tener la dicha escritura arábiga en letra e lengua castellana, y en nuestro común hablar.

Y en otro lugar añade:

[...]e juró por Dios e por Santa María e por las palabras de los Santos Ebangelios e por la señal de la cruz en que corporalmente puso su mano derecha de traduzir la dicha escriptura bien e fielmente.¹

En la otra cara de la moneda, y según LÓPEZ-MORILLAS (en prensa), Muḥammad b. Ibrāhīm, el copista de la versión castellana del Corán contenida en el manuscrito T232 de la Biblioteca Pública de Toledo, al que aludí antes al tratar de las diferentes versiones del *Kitāb al-Tafrī*, se disculpa por no mantener la grafía árabe de la traducción aljamiada que se hallaba copiando y emplear, por el contrario, "las letras de los cristianos", afirmando que el manuscrito era prestado y le apremiaba devolverlo. Por cierto que se trata de la única

¹ Iguales consideraciones pueden encontrarse en las traducciones de Juan Rodríguez editadas por ESPINAR MORENO (1987). Por otra parte, y según GARCÍA CASAR (1983, 193), en el nombramiento de Gabriel Israel como intérprete, fechado el 29 de junio de 1476, se le declara "yntrépetre e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca". Sobre Gabriel Israel volveré más adelante.

versión islámica del Corán al castellano anterior a la expulsión que utiliza caracteres latinos.

Al principio de este apartado apuntaba que al carácter principalmente sociológico y religioso que define las razones del uso de los caracteres árabes o latinos en las traducciones del árabe de la Edad Media y principios de la Edad Moderna debe sumarse un factor cronológico aceptado por toda la bibliografía consultada. De hecho, durante la época mudéjar se utilizó siempre en las traducciones islámicas la grafía árabe, que empezó a ser sustituida en los últimos años anteriores al exilio por la latina, la cual, a su vez, sería dominante durante la época del exilio, es decir, ya en pleno siglo XVII. En principio, este dato parece explicar, mejor que la excusa de su artífice, el hecho de que la versión del Corán del manuscrito T235 utilice la grafía latina, puesto que la copia data de principios del siglo XVII. También parece indicar que a los factores religiosos y sociales apuntados es preciso sumar el del progresivo desconocimiento de la lengua y la grafía árabes por parte de los moriscos. En cualquier caso, como cualquier otro fenómeno humano, este asunto muestra diversas caras.

b) Arabismos y calcos léxicos, sintácticos y semánticos

Una de las características más representativas de los textos mudéjares y moriscos, tanto traducidos como originales, es que contienen un gran número de arabismos léxicos. No voy a insistir en ello: los textos citados hasta ahora creo que habrán aclarado suficientemente este punto. Ahora bien, si los arabismos léxicos son llamativos, no menos importantes son los calcos gramaticales. GALMÉS DE FUENTES (1984, t. 1, 319) describe el fenómeno como sigue:

En efecto, la lengua española de los moriscos presenta características muy peculiares, en cuanto se halla profundamente arabizada, no sólo en el orden léxico, puesto que todas las voces que podríamos decir *técnicas* son de origen árabe [...], sino especialmente en el orden sintáctico. En este sentido, los moriscos adoptan las más características construcciones de la lengua árabe, y ello, no como resultado, según se ha pensado en ocasiones, de torpes traducciones, sino que han sido las mismas construcciones sintácticas, que se repiten hasta la saciedad, y que aparecen con la misma profusión en textos que evidentemente no están traducidos del árabe sino que son de invención o creación morisca.

BOUZINEB (1987, 615) llega a la misma conclusión tras una concienzuda labor de análisis de los textos con sus originales árabes y afirma:

El estilo de los escritos aljamiados, aunque aparentemente muestre tener una relación directa con el original árabe, es decir, que aparenta ser una traducción literal y palabra por palabra, la realidad es distinta; porque el cotejo con los originales árabes a que hemos sometido algunos pasajes aljamiados que hemos estudiado ha mostrado que el estilo de los moriscos es un *estilo universal* de los mismos.

En conjunto, y en cualquier caso, es evidente que estas traducciones están muy cerca de sus originales. Los conceptos son asumidos con sus voces, todas ellas con profundas resonancias en la cultura islámica, de las cuales se derivan con gran naturalidad nuevas formas castellanas. La gran pericia y sensibilidad que estos traductores muestran en ambas lenguas hace pensar que, efectivamente,

si los tecnicismos islámicos son tan abundantemente utilizados en la literatura aljamiada no se debe a la ausencia de sus equivalentes en español [...], ya que a veces algunos tecnicismos islámicos son traducidos alternando la traducción del español con el término árabe¹.

Luis FLORIANO², en un trabajo dedicado a una traducción aljamiada de la etapa morisca, extrae respecto al tratamiento del léxico jurídico la siguiente conclusión, por lo demás generalizable al resto de las obras de este corte:

El morisco traductor del texto jurídico, en cuanto al léxico relacionado con el habla forense, adopta una de estas posturas:

- Transcribe en el manuscrito aljamiado, más o menos literalmente, la voz árabe.
- Crea nuevas palabras romances, que están en relación semántica con las árabes; ilustra el texto árabe con expresiones de su propia creación, con metáforas, comparaciones o figuras de carácter literario.
- Y, por último, utiliza el procedimiento del calco semántico.

Así, por ejemplo, se *traduce* la voz *ṭalāq* (repudiar) por "talac", o "attalaq" y de ahí se derivan "talacar", "attalakamiyento", "attalakada" o "attalakante". Como es sabido, el repudio existía en la sociedad castellana de la época, por lo que no resultaba en modo alguno difícil encontrar término equivalente al árabe. Sobre todo son objeto de transcripción,

¹ BOUZINEB (1984, t. 2, 286). Para una lista de estos dobles, véase BOUZINEB (1987, 619).

² FLORIANO (1978, 374). Ya antes (1972) había dedicado su tesis doctoral al derecho matrimonial en la literatura aljamiado-morisca.

como es lógico, las voces con una carga religiosa notable: así, se utilizan los términos "halal" y "haram" (lícito e ilícito), junto a todas sus variantes romanizadas ("harramar", "harramación", etc.), pero muy raramente sus equivalentes castellanos. Muchos más ejemplos se encontrarán en el estudio lingüístico que precede a la edición de los *Alquitebes de la tafria* de ABOUD HAGGAR (1999, t. 1, 50-101), todos ellos en el mismo sentido. Entre los calcos semánticos cabe destacar "asosegar" (*sakana*) para "cohabitar"; "dentrar" (*dajala*), para lo mismo, o "encelar" (*asarra*) para "tener una concubina".

HEGYI (1984, 379) explica algunos de estos curiosos fenómenos utilizando varios ejemplos de entre los cuales escojo el más cercano al tema de este trabajo: el de la traducción de *ākil al-ribā* por "comedor del logro", refiriéndose a los usureros (como es sabido, la usura está absolutamente prohibida en el islam). En el vocabulario castellano de la época existía el término "logrero", que es el que parece tener también en mente el traductor morisco, aunque se asociaba de manera natural al ámbito económico o jurídico, y no al moral¹. Demostrando una gran sensibilidad lingüística, el traductor introduce una traducción literal con la que evita perder esas connotaciones. Esto podría explicar también algunos de los numerosos calcos que pueden encontrarse enumerados en la bibliografía especializada.

No creo que valga la pena multiplicar aquí los ejemplos, puesto que se trata de un asunto bien tratado².

c) Transcodificaciones

Otra característica muy resaltada por la bibliografía especializada es la del empleo de transcodificaciones, o traducciones literales, como suele denominarse el fenómeno comúnmente. De entre las transcodificaciones que analiza FLORIANO (1978) espigo algún ejemplo curioso: el verbo "asoletar" (en el sentido de quedarse a solas), que traduce *jālā*, usado metafóricamente -como también en árabe- para expresar la consumación del

¹ Respecto al concepto de usura en la Baja Edad Media española y su evolución, véase DELGADO (2000).

² Sobre los calcos del árabe en los textos aljamiados, desde una perspectiva más amplia que la de las traducciones de textos de temática jurídica, pueden verse los trabajos de KONTZI (1978), BENJEMAA (1984), GALMÉS DE FUENTES (1994) y ABOUD HAGGAR (1999), estos dos últimos fundamentales. Puede consultarse también, aunque con precaución, el glosario de voces con que se concluye la edición de *TRATADOS* (1853).

matrimonio; *rās al-māl*, traducido en las *Leyes de Moros* por "haçienda", aparece como "kabeça de su algo" en el texto analizado por Floriano, así como *ḥabluki 'alā gāribiki* (frase hecha con la que el esposo hace saber a la esposa que la ha repudiado) es traducido literalmente como "tu kuwerda sobre tu çervigal". En la traducción aljamiada del *Kitāb al-Tafrī* editada por ABBOUD HAGGAR (1999, 68-70) también aparece un gran número de transcodificaciones: así, por ejemplo, las expresiones árabes *farḍ kifāya* ("deber colectivo") y *farḍ 'ayn* ("deber individual") se hacen corresponder a las expresiones castellanas "dedo sobre los bastantes" y "dedo sobre las mesmedades".

d) Reestructuración de las relaciones del sistema léxico castellano

A lo anterior hay que sumar la reestructuración de las relaciones que definen el sistema léxico castellano por influencia del árabe, fenómeno que introduce con gran acierto HEGYI (1984). Así, por ejemplo, el uso de los términos "bueno" y "malo" en estos textos está absolutamente condicionado por el uso de sus *equivalentes* árabes *ḥasan* y *sayyi'*, cuyas relaciones estructurales con el resto del léxico árabe no son, naturalmente, iguales a las de los términos castellanos apuntados con el resto del sistema léxico en el que comúnmente se enmarcan.

e) Carácter arcaizante de la lengua y dialectalismos

Otro rasgo, considerado muy definitorio de los textos a los que me estoy refiriendo por los estudiosos de estos temas, es el carácter arcaizante de la lengua. Esto es especialmente patente en los textos posteriores al *Breviario çunní* de Içe de Gebir, considerado unánimemente el iniciador de la literatura morisca. Se trata de un fenómeno ideológico, con claro reflejo en el ámbito lingüístico, que ha sido descrito por HEGYI (1985, 653 y ss.) como sigue: perdida la situación de notable florecimiento que disfrutó la comunidad aproximadamente hasta el siglo XIII, se produce un afán generalizado de estancamiento histórico -más tarde volveré sobre este asunto-; la comunidad islámica de la Península se mantiene de este modo ajena al Renacimiento, cuya insistencia en la mitología clásica pudiera haber despertado en ella recelos religiosos; por todo ello, aunque no estén exentos de cultismos, los latinismos de otros textos de la época no aparecen en nuestras traduccio-

nes, como tampoco rasgos de sintaxis latinizante. Por el contrario, estos textos están cuajados de rasgos arcaizantes y de dialectalismos, rasgo este último que refleja una progresiva pérdida de nivel cultural entre las personalidades más representativas de la comunidad¹.

f) Trabajo en equipo y desórdenes auditivos

Por otro lado, reviste gran interés el modo concreto en que se realizaban estas traducciones, así como las consecuencias derivadas de ello, que podrían explicar algunos fenómenos curiosos. Anteriormente he aludido con cierta extensión a la implicación de toda la comunidad en la realización de estas traducciones. A esta idea del carácter comunitario de la línea de traducción islámica se une ahora otra hipótesis que también he apuntado ya: aquella según la cual al menos una buena parte de estas traducciones fue llevada a cabo, no por una persona concreta, sino por varias que colaboraban de manera activa. El profesor de la Facultad de Letras de Rabat, Hossain BOUZINEB, tiene el mérito de haber desbrozado el camino que conduce a esta conclusión en un precioso trabajo de (1987). Espigo sólo un ejemplo de entre los varios que aporta el autor para argumentar su tesis. En la traducción de un hadiz se lee: "Dišo l-annapī Hurayra raḍiya Allāhu ‘anhu ke dišo l-annapī Muḥammad...". El término "napī" corresponde al árabe *nabī*, castellano "nabí" (profeta). Abū Hurayra es una persona de sobra conocida en la cultura islámica: compañero del profeta Mohamed, es el más importante transmisor de hadices auténticos, todos los cuales incluyen en árabe, por tanto, la expresión '*an Abī Hurayra qāla...*' ("según Abú Hurayra, dijo [el profeta]"). Como deduce Bouzineb con gran perspicacia, aquí tuvo que producirse un desorden de carácter auditivo. De éste y otros muchos ejemplos infiere (1987, 615) que

los moriscos trabajaban a veces en equipo para traducir a su lengua aljamiada los libros de religión islámica y otros escritos en lengua árabe, una lengua que ya no dominan, y necesitan aunar esfuerzos para poderla descifrar.

¹ Sobre el arcaísmo lingüístico de estos textos, véase también SÁNCHEZ ÁLVAREZ (1995) y ABBoud HAGGAR (1999, 49), así como la bibliografía citada por la primera de estas autoras. Para más detalles sobre las características lingüísticas de estos textos, puede verse también KONTZI (1978) y (1988), así como la bibliografía citada en este último trabajo.

Tampoco cabe descartar, como parece hacer Bouzineb, la posibilidad de que la ayuda mutua no sólo tuviese como fin suplir la falta de pericia en la lengua árabe: también podría estar destinada a suplir la falta de pericia en la lengua castellana. Para llegar a esta conclusión es preciso tener en cuenta el nivel cultural y la situación lingüística de estos musulmanes. Es espléndido y muy clarificador en este sentido el trabajo de VINCENT (1994, 740-742): en aproximadamente los mismos años en que se llevó a cabo la traducción citada, en la región valenciana, muy arabizada como es sabido, se calcula a la luz de la documentación existente que cerca de un setenta y cinco por ciento de los varones moriscos eran analfabetos, y la mayoría de los alfabetizados en lengua árabe superaba los cincuenta años. ¿Cuántos de ellos serían realmente capaces de leer en una velada secreta para los miembros de la aljama? Muy pocos. ¿Y cuántos serían capaces de escribir en castellano? Muy pocos también. La colaboración parece natural. Francamente pienso que Bouzineb se expresa con demasiada prudencia, y que son muchos los fenómenos definitorios de estas traducciones que muy bien podrían explicarse de este modo. Quizá el problema de la autoría del *Breve Compendio de nuestra Ley y Sunna* de Baray de Reminô y el Mancebo de Arévalo pudiera resolverse también así, como decía antes.

Este modo de trabajar, por otra parte, se encuadra en una larga tradición medieval que hacía también natural, ante la situación descrita, el recurrir a esta forma de traducir. El trabajo en equipo, sin alejarnos del mundo de las traducciones del árabe en la Península, era el común en la Escuela de Traductores de Toledo. En palabras de SANGRADOR GIL (1997, 50):

Cuando la escuela se encontraba bajo la dirección de D. Raimundo los equipos de traductores consistían en un Farabasta (por lo general un judío o un mozárabe) que traducía *viva voce* los textos originales y de un latinista que los vertía inmediatamente al latín. La lengua común a los dos traductores era el romance castellano. No sucedía así bajo la tutela del monarca castellano [Alfonso el Sabio] ya que el número de hombres ocupados en la labor de traducción se expandió. Los equipos de traductores constaban de la típica pareja de la época anterior; sin embargo, la versión del Farabasta era corregida por el romancista y, antes de ser dictada al copista, debía ser discutida por el *emendador*. A estos tres se añadieron un *capitulador* para ordenar la materia traducida y un *glosador* que hacía de secretario y a veces escribía nuevos capítulos.

El trabajo en equipo fue también el que se utilizó para llevar a cabo la versión

trilingüe del Corán de Juan de Segovia e Içe de Gebir¹. Como es sabido, también era el normalmente utilizado en todo el ámbito cultural cristiano. De este modo, cuando el Infante D. Pedro de Portugal relaciona en el siglo XV las que a su parecer son las principales dificultades de la traducción, afirma que el proceso es más difícil cuando se dictan pasajes cortos que cuando se dictan pasajes largos².

También debe relacionarse en mi opinión este sistema de trabajo con el concepto de autoría, a veces problemático en estos textos, como ya he apuntado. Para ello, es fundamental tener en cuenta el papel que en este modo de traducir tenían los glosadores y ordenadores, o "capituladores". La glosa formaba parte integrante del modo de traducir común en la Península y otros lugares de Europa, como demuestra RUSSELL (1985, 39-40). En ocasiones, estas glosas aparecían al margen, o seguían al texto traducido, pero otras veces aparecían simplemente incorporadas al texto. El capitulador u ordenador, por su parte, ordenaba el texto en capítulos o apartados inexistentes en las obras clásicas latinas y griegas. Todo ello, según RUSSELL (1985, 40), formaba parte de la "medievalización" del texto traducido, "no sólo por su forma, sino también por el tipo de información o comentario que dichas glosas normalmente proporcionan". Salvando las distancias, puesto que en nuestro caso no se trata de obras originales de la Antigüedad, sino ellas mismas "medievales", estas consideraciones podrían arrojar no poca luz sobre el problema de la autoría de algunas de estas obras originales, o traducciones, del ámbito islámico.

En resumidas cuentas, otra de las características definitorias de estas traducciones, derivada posiblemente de la necesidad del trabajo en equipo por la situación lingüística, económica y cultural de la comunidad islámica española, es el trabajo en equipo, con los desórdenes de tipo puramente auditivo que ello puede conllevar comúnmente, y a los que hay que añadir los propios de la situación lingüística peculiar de sus protagonistas. Por cierto, que todo ello parece sugerir, también, la inexistencia de revisores.

¹ Respecto a la traducción latina del Corán citada, véase CABANELAS (1952) y LÓPEZ-MORILLAS (en prensa).

² El ejemplo está tomado de RUSSELL (1985, 38, n. 42). En general, para una visión de conjunto de este modo de trabajar en equipo en el marco de la Península Ibérica, véase RUSSELL (1985, 37 y ss.).

5. En pro de una reinterpretación de estas características

Todas estas características: uso de la grafía árabe; arabismos y calcos léxicos, sintácticos y semánticos; transcodificaciones, reestructuración de las relaciones del sistema léxico castellano; carácter arcaizante de la lengua castellana utilizada; dialectalismos, trabajo en equipo y desórdenes auditivos, constituyen rasgos que, en mi opinión, responden a dos hechos perfectamente discernibles: primero, a la situación lingüística de sus artífices y de los destinatarios de las traducciones y, segundo y principalmente, a una forma muy concreta de concebir la lengua árabe y la cultura islámica.

Los calcos léxicos, sintácticos y semánticos, cualquier traductor lo sabe, se introducen siempre, sean cuales sean las lenguas de partida y llegada, especialmente cuando el ambiente lingüístico en que se llevan a cabo las traducciones es bilingüe, o lo es el traductor, o bien cuando éste tiene en una consideración especial la lengua de partida. Tampoco el uso de arabismos es exclusivo de los musulmanes: es también característico -por no hablar de los calcos de todo tipo-, sin ir más lejos, de las traducciones de SECO DE LUCENA (1965, por ejemplo) de instrumentos notariales nazaríes o, en general, de la tendencia predominante entre los traductores de árabe de finales del siglo XIX y principios del XX¹. Por tanto, simplemente en estos términos, no se puede mantener, como parecen hacer algunos estudiosos, seguramente por falta de perspectiva histórica en este campo, que las transcodificaciones, el uso de arabismos o los calcos definen por sí mismos esta línea de traducción tan característica.

Con todo, también es cierto que el número relativo de transcodificaciones, arabismos y calcos es un dato muy de tener en cuenta: aunque no existen, que yo sepa, estudios que traten el asunto de manera metódica y documentada, es evidente que el número de estos calcos es mayor en estos textos, en general, que en cualquiera de las otras tendencias de traducción del árabe al castellano. Esta abundancia es explicable en ciertos casos por un

¹ Me refiero principalmente a la terminología técnica o característicamente islámica. No obstante, no se trata de una tendencia que pueda calificarse de coherente. Más adelante me referiré al asunto de nuevo. El gusto por los arabismos es común a Asín Palacios y M. Alonso, por ejemplo. A modo de ejemplo de la evolución que ha conocido esta tendencia en la traducción académica española del árabe, puede observarse cómo SECO DE LUCENA (1965) aún sigue estos patrones, pero FERRERAS (1998) ya no utiliza arabismos cuando traduce instrumentos notariales.

fenómeno de bilingüismo, pero tampoco parece que en absoluto se deba dar por sentado que todos los traductores a los que nos venimos refiriendo eran bilingües o vivían en un ambiente de bilingüismo o diglosia. Por otra parte, esta abundancia podría en parte explicarse considerando la existencia de lo que HEGYI (1985) llama la "variante islámica" del castellano. No obstante, tampoco esta explicación termina de resolver el problema. Más bien vuelve a plantearnos otros nuevos: ¿Es la variante islámica del castellano, en realidad, una variante de traducción? Y si no es así, porque habrá que demostrarlo, ¿cuál es la relación entre esa variante islámica del castellano y los patrones de traducción que siguen estos traductores musulmanes?

La existencia de una variante islámica del castellano ya ha sido puesta en duda en alguna ocasión. Así lo hace HARVEY (1988, 222), por ejemplo, aunque sin aportar pruebas claras. En mi opinión, a la vista de las traducciones y de los textos supuestamente originales, parece difícil mantener la existencia de esta variante si se considera en cuanto que variante lingüística. Incluso en textos que guardan una relación tan clara como las *Leyes de moros* y el manuscrito editado por ABOUD HAGGAR (1999), los arabismos utilizados son diferentes, llegando esta última autora a la conclusión (1997, 192) de que "proceden directamente de la versión árabe", esto es, del original traducido. Esta misma conclusión podría aplicarse en general a todos estos textos traducidos. No parece, por tanto, que la elección de los arabismos responda exclusivamente a la existencia de una variante islámica asentada del castellano. Esto no significa que los musulmanes de lengua castellana, entonces como hoy, no dispongan en su léxico particular de un buen número de términos árabes que, efectivamente, son privativos de su variante del castellano. En muchas ocasiones esto también se deja ver en las traducciones. En el mismo manuscrito editado por ABOUD HAGGAR (1999, t. 2, 21), al referirse a la purificación ritual, el traductor utiliza el término *attahor* para traducir el árabe *al-ṭahāra*. En este caso, por tanto, no parece en modo alguno que el arabismo "proceda directamente de la versión árabe"; más bien el sentido común dicta que se trata de un arabismo bien conocido y asentado en la "variante islámica". Mi posición, en resumidas cuentas, es que esa variante, hasta cierto punto, sí existió, y sigue, hasta cierto punto reitero, existiendo; pero la existencia de esa variante no explica en modo alguno la compleja realidad de los textos traducidos.

Otra hipótesis muy común para explicar el empleo de los arabismos, las transcodificaciones y los calcos característicos de estos textos es aquella según la cual todo ello no consiste sino en "malas traducciones". Esta hipótesis se repite por doquier. Incluso una

especialista en el tema, con una metodología de trabajo tan seria como es Soha Abboud Hagggar, recurre constantemente a la expresión "malas traducciones". Podría decirse que, en realidad, sus observaciones sobre la traducción vertidas en el trabajo tantas veces citado, tanto en notas al texto como en el estudio preliminar, se limitan a señalar las que a su parecer son "malas traducciones". Dejando aparte las consideraciones de tipo sociolingüístico que preceden a estas líneas, y que creo suficientes para desechar esta hipótesis, quisiera ahora añadir un argumento de tipo puramente traductológico. Transcodificación o calco no significa necesariamente mala traducción. Todo depende de la coherencia con que la política de traducción elegida se refleje en el texto, y de si los fines perseguidos con la traducción y con dicha política son también coherentes. Es perfectamente posible, por tanto, que una traducción en la que no podamos apenas rastrear transcodificaciones, arabismos o calcos no sea en absoluto más apropiada que otra en la que éstos se encuentren por doquier. Y precisamente el hecho de que todos los textos traducidos por los antiguos musulmanes de lengua castellana tengan en común lo que Bouzineb llama, como veíamos, un "estilo universal" induce a pensar que nos encontramos ante una línea de traducción caracterizada por un claro afán de subrayar sus diferencias con otros fenómenos de traducción anteriores o contemporáneos del árabe, no ante tres siglos de malos traductores.

El asunto del carácter arcaizante de la lengua a la que se vierten las traducciones merece también algunas observaciones. HEGYI (1985, 653 y ss.), como veíamos, lo explica en términos de estancamiento histórico producto de la decadencia económica y cultural, aunque también apunta la posibilidad de que la vuelta a la mitología clásica, tan íntimamente ligada a la renovación cultural y lingüística renacentista, provocara la desconfianza religiosa de los musulmanes. Todas estas ideas me parecen acertadas, si exceptuamos la cuestión del "afán de estancamiento histórico". Este último es un concepto, a mi juicio, difícil de sostener. Desde un punto de vista histórico, no creo que pueda hablarse de un "afán" de los musulmanes españoles por estancarse. Por otro lado, tampoco creo que los fenómenos lingüísticos se puedan explicar mediante teorías conspirativas. En cualquier caso, creo que a estos argumentos les falta tomar en consideración un elemento que, desde el punto de vista que he adoptado aquí, conduce a conclusiones hasta cierto punto diferentes, aunque no contradictorias, y que, en cualquier caso, hace que cuanto hemos visto hasta ahora encaje. Y con ello voy a entrar a definir con mayor precisión mi teoría.

Las influencias del ámbito cultural cristiano dominante se dejan ver por todas partes,

tanto en las traducciones como en el resto de la literatura, y en general de la visión del mundo, de los musulmanes antiguos de lengua castellana. No obstante, lo definitorio de estas traducciones, como he ido apuntando en diversas ocasiones, radica en su carácter islámico. Y desde la perspectiva islámica, la lengua clásica, más aun, sagrada, es la lengua árabe. Por ello, el papel de "superlengua" que para las otras traducciones castellanas -y francesas, italianas, etc.- contemporáneas desempeña el latín, en estas traducciones lo desempeña el árabe. Los calcos e influencias debían venir, naturalmente, del árabe, no del latín. Y del mismo modo, el universo cultural que las envuelve es el islámico: no tenían sentido las referencias mitológicas clásicas, fueran cuales fueran los remilgos religiosos que provocaran, si es que los provocaban, como tampoco en las traducciones del ámbito cristiano tenían sentido las referencias a los personajes y hechos sobresalientes del Corán, del hadiz o de la mitología árabe preislámica. Ejemplo notable de la competencia entre las culturas clásicas cristiana e islámica que se desarrollaba en el seno de la comunidad islámica española, y de cómo finalmente la segunda "se torna por çima" de la primera, es el siguiente fragmento del *Breve compendio*, obra ya citada en varias ocasiones, editado por HARVEY (1978, 32):

Antes que yo gustase las documençias de nuestro onrado alquran, nunca çesaba de leer los anales antiguos y las conquistas de los šiḥābes y aun las eneidias de los griegos y muchos libros romanos, y otros autores grabes, latinos y ebraicos, y después de la reprehion del onrado alquran, todo me pareció figura baldía, porque todas las lecturas aljama'iadas son dudosas en parte, y después del onrado alquren todo se me ha ahogado en el pecho, que no me acuerdo del latino Çiçeron mas que si nunca ubiese estudiado su cosmografía. Algunas bezes para dar aplazo leo a Omero, aquella tan imentada guerra de entre los troyanos y los griegos, y al fin, todo lo e dexxado en buena paz, y e tornado por çima los tafsires del onrado alquren, determinado a no dexxarlos mientras dure en esta addunya.

Del mismo modo, y volviendo a los arabismos y calcos, no creo que la cuestión se reduzca al reflejo de los usos y situaciones lingüísticas de los artífices y destinatarios de estas traducciones. En buena parte lo que observamos aquí es el reflejo, no de factores de orden exclusivamente lingüístico, sino de otros de raíz religiosa, que, por cierto, encajan perfectamente entre los parámetros propios del análisis de traducciones. Se trata, en realidad, de un modo de traducir que refleja una postura muy concreta hacia la lengua del original, que es considerada sagrada, la lengua misma de la revelación, la única capaz de dar voz a la verdad, y la única que refleja la realidad de la existencia terrena y ultraterrena del ser

humano. El uso de arabismos, léxicos o sintácticos, en otros momentos de la historia de la traducción del árabe al castellano a los que he aludido antes es sólo un barniz: Asíñ o Alonso utilizan Allah, azora o Alcorán, es cierto, pero más definitoria de su manera de traducir es la tendencia a la naturalización, que conduce, por ejemplo, a que *iŷmā'* equivalga a "consenso de la Iglesia", cuando en el islam no existe tal cosa (hablamos de traducciones preconciarias, no lo olvidemos), *kalām* a "teología dogmática", cuando en el islam no existen los dogmas, o a asimilar los conceptos teológicos islámicos a los de la tradición cristiana tomista, de profundas raíces aristotélicas, cuando hoy es universalmente reconocida la originalidad del pensamiento teológico en la civilización islámica. Así pues, lo que es absolutamente definitorio de estas traducciones es, no el mero uso de arabismos, sino su posición ante la lengua árabe y la cultura islámica, o, en lo que respecta al uso de arabismos, la función que éstos desempeñan. Y es en este marco -sin minusvalorar los argumentos de Hegyi- en el que hay que buscar explicaciones al rechazo de la cultura renacentista que encontramos en los textos islámicos. Si se tratara únicamente de una consecuencia del estancamiento económico y cultural, ¿cómo es que no rechazan la literatura castellana del Siglo de Oro, como en el caso del morisco tunecino amante de Lope de Vega¹; o los avances científicos y tecnológicos renacentistas, como en el caso de las traducciones al árabe de Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaŷarī de obras de temática astronómica, geográfica y militar²? Salvando las distancias entre los dos ejemplos citados, me inclino a pensar que, tanto el morisco tunecino como Aḥmad al-Ḥaŷarī, son hombres de su tiempo, aunque inmersos en la cultura islámica, lo que les lleva, no a rechazar, sino más bien a tratar de islamizar la literatura española y la ciencia europea renacentista. HARVEY (1978, 25), por su parte, relativiza también el concepto de arcaísmo cultural de los moriscos, aunque en su caso teniendo en cuenta la relación de este movimiento de traducciones islámicas con otros contemporáneos, como el de la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares.

¹ Autor de una obra hoy famosa gracias a haber sido popularizada por LÓPEZ BARALT (1995). Las primeras noticias sobre el texto se deben OLIVER ASÍN (1933).

² Véase al respecto el estudio preliminar de Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers a HAYARI (1997). Para un estudio acerca del movimiento general de traducciones de este corte en el Marruecos saadí, véase MANŪNĪ (1967).

El impulso que llevó a los musulmanes españoles a emprender estas traducciones era, no cabe duda, un impulso conservador. Lo que buscaban era conservar su fe, y era precisamente el miedo a las innovaciones introducidas por ignorancia en el culto el que los inspiró. Sin embargo, la traducción era en sí misma una innovación, y una innovación que tiene sus paralelos muy curiosos en otros países europeos donde los fieles cristianos estaban traduciendo a los idiomas nacionales su propio texto sacro: la Biblia [...]. Bajo muchos conceptos conviene pensar en los moriscos como en unos atrasados culturales, como unos seres medievales naufragados en el maremagnum del Renacimiento y echados en la playa de la Contrarreforma, pero la literatura aljamiado-morisca posee ciertos aspectos que hacen de ella una manifestación cultural muy de su época.

Por otro lado, esta concepción de la cultura islámica es la que explica la vocación normativa de unos textos traducidos por personas sin capacidad fedataria. Ya veremos que, coincidiendo cronológicamente con las traducciones u obras originales que he ido exponiendo hasta ahora, se desarrolló un movimiento de traducciones de textos llevadas a cabo, en este caso sí, por personas con capacidad fedataria, traducciones en las que, por cierto, tampoco faltan los arabismos¹; personas que, en la mayor parte de los casos, y según los momentos, no son sino musulmanes, cristianos nuevos o musulmanes disimulados, aunque siempre inmersos en la tradición traductora de la línea islámica, y que muy posiblemente hacen traducciones diferentes, con registros también diferentes, según que traduzcan para el Estado o la aljama.

Esta concepción de la cultura islámica separa también de una manera radical estas traducciones islámicas de las traducciones de textos de la misma naturaleza a las que aludiré en el apartado siguiente de este capítulo, y que califico de "traducciones académicas". Frente a estas traducciones académicas, que se caracterizan por no atender, prácticamente nunca, a la función primaria, fundamental y definitoria de los textos traducidos, que no es sino el prurito de ofrecer una norma de vida capaz de dar la felicidad al creyente en esta vida y en la otra, las traducciones islámicas se enfocan en esa función primaria de los textos originales, lo que las hace crear efectos, no por la autoridad de quien realiza la traducción, sino por la autoridad de los textos originales. Dicha función primaria únicamente se mantiene por la fe en el carácter sagrado del original: es imposible, cuando se trata de textos islámicos recibidos por la tradición académica occidental, o por lo que MILLIOT (1947) llama la "ciencia europea del derecho islámico", que se mantenga esta función primordial

¹ Los estudio en el siguiente capítulo de esta Primera Parte.

de los textos traducidos. Por tanto, la literatura jurídico-religiosa de los mudéjares y moriscos es una parte de la historia de la cultura islámica, o de la historia de la traducción del árabe al castellano si se prefiere, pero no una parte de la ciencia jurídica musulmana, como la considera LÓPEZ ORTIZ (1932, 41) y la mayoría de los estudiosos posteriores, puesto que está compuesta por obras traducidas, ni tampoco una parte de la "ciencia europea del derecho islámico", ya que, aunque nadie lo afirme en esos términos, obras como las *Leyes de moros* han sido durante mucho tiempo asumidas por el mundo académico como si de una fuente de referencia secundaria se tratara.

De todo ello se deduce también que estas traducciones, pese a tener por lengua de llegada la castellana, no pueden considerarse únicamente en el marco de la historia de la traducción del árabe al castellano. Por el contrario, deben analizarse también en el marco general de las traducciones "islámicas" del árabe, esto es, de las traducciones islámicas del árabe a cualquiera de las otras lenguas del mundo islámico -al bereber, al persa o al turco, por ejemplo-, o, incluso, de las traducciones islamizadas -como las de Ḥaḡarī- de cualquier otra lengua al árabe. Las traducciones islámicas al castellano guardan más puntos de relación con todos esos fenómenos de traducción que con los demás fenómenos de traducción del árabe al castellano, si exceptuamos algún caso singular, como el de Cansinos Asséns, al que me referiré a continuación. Esto supone, naturalmente, aceptar la existencia de una subcultura islámica en el seno de la cultura castellana, del mismo modo que cabe aceptar la existencia de una subcultura cristiana en el seno de la cultura árabe, lo que también tiene, claro está, su reflejo en el mundo de la traducción¹.

Desde este punto de vista, todo parece encajar: las causas por las que traducían los musulmanes españoles anteriores a la expulsión, quiénes eran sus protraductores, y el tipo de textos elegidos para traducir o las características definitorias del producto, incluido la más definitoria, el uso de los caracteres árabes. Considerar la existencia de una línea de traducción islámica diferenciada nos permite también encajar relaciones intertextuales que

¹ Dos ejemplos magníficos de otras situaciones analizables con estos mismos parámetros y tomadas de la historia de España son abordados por PEÑA y VEGA (2000) y (2001b): el de las traducciones del árabe al latín que encontramos en las primeras monedas acuñadas en Aláandalus, vehiculadas en lo que podríamos llamar un "latín islámico" (traducciones que, por otra parte, son fundamentales en la historia de la traducción del árabe en la Península Ibérica); y el de las traducciones al árabe de devocionarios y otros textos doctrinales destinadas a los moriscos, en que se materializa un "árabe cristiano" o "cristianizado", como diría Asín Palacios.

han llamado repetidamente la atención: desde las relaciones entre las diferentes versiones o copias del *Kitāb al-Tafrī*; pasando por las relaciones entre las diferentes versiones islámicas medievales del texto coránico, demostradas por LÓPEZ-MORILLAS (1982)¹, hasta las relaciones entre el *Kitāb segoviano* de Içe de Gebir, el *Breve compendio* del Mancebo de Arévalo y el poema de Muhammad Rabadán puestas de manifiesto por HARVEY (1978, 36 y ss.)², o entre el *Breve compendio* y la *Risāla* de al-Qayrawānī, señalada por HOENERBACH (1978, 72-73).

Lo que desde luego no encaja de ningún modo es seguir considerando estos textos excepciones y ejemplos paradigmáticos de lo que significa "traducir mal" del árabe, todo ello producto de la incultura, la pobreza y el desconocimiento. Es curioso que en el caso del judeo-español y de las traducciones de la *línea judía*, seguramente porque el nivel de conocimientos en este campo es mayor desde hace décadas, se haya llegado a conclusiones que superan con creces el marco estrecho de las teorías de la variante lingüística o la mala traducción. Estas conclusiones eran sintetizadas ya en los años cuarenta -es decir, antes incluso de que existiera la disciplina conocida como "traductología"- por LAPESA (1985, 526) con las siguientes palabras:

El judeo-español de las versiones bíblicas no corresponde al usado en el habla: es un lenguaje híbrido en que las palabras españolas se ajustan literalmente a las del texto hebreo calcando su semántica, su fraseología y su sintaxis hasta hacerse muchas veces ininteligible para el hispanohablante que no tenga en su memoria el original hebreo. No se trata de traducciones torpes, sino intencionadamente fieles a la lengua sagrada cuyo espíritu intentan reflejar y a cuyo aprendizaje tratan de contribuir. Tal es el caso de

¹ Respecto a las traducciones del Corán, de las que no voy a ocuparme en este trabajo, véase, además del trabajo de LÓPEZ-MORILLAS citado, LOSADA CAMPO (1977), ya en parte anticuado, y la bibliografía citada por CARMONA (1992, 26). Esto en lo que se refiere a las traducciones medievales. Para una clasificación y estudio de las traducciones posteriores, véase ARIAS (1997b). VERNET (1978), por su parte, resulta un trabajo muy interesante desde este punto de vista: en primer lugar, por su clasificación de las traducciones medievales del Corán, entre las que las islámicas constituyen un apartado que él denomina "versiones en aljamiado"; y, en segundo lugar, por el análisis comparativo que realiza entre algunas de las características de estas traducciones islámicas y la suya propia, puramente de la línea académica.

² "Si tengo razón -afirma HARVEY (*idem*, 36)- y si podemos establecer una línea de filiación de Muhammad Rabadán, a través del Mancebo de Arévalo, llegando hasta el muftí de Segovia, veremos que existía una tradición ininterrumpida que empieza antes de la conquista de Granada y que, a través del período morisco, llega finalmente, después de la expulsión, a reunirse otra vez con la cultura árabe, línea central de la evolución de la literatura islámica en Túnez. Tal continuidad es impresionante".

las Biblias de Constantinopla (1547), en caracteres hebreos, y de Ferrara (1553), en alfabeto latino.

6. La traducción islámica anterior a la expulsión y su relación con otros fenómenos de traducción del árabe al castellano

Desde la perspectiva de la historia de la traducción del árabe al castellano, estas traducciones islámicas nos plantean otra serie de interrogantes a las que será preciso encontrar respuesta. Destaca, en mi opinión, la cuestión de sus relaciones con otros fenómenos de la historia de la traducción del árabe al castellano, tanto en lo que se refiere a las influencias a las que estos traductores musulmanes pudieran haberse visto sometidos, como a la influencia que ellos mismos pudieran haber ejercido. Sin duda se trata de un asunto importante en términos absolutos, y aún más si tenemos en cuenta que la traducción técnica es, generalmente, un ejercicio de repetición¹.

a) La línea de traducción islámica y las traducciones alfonsíes

La posible relación entre la línea de traducción islámica y las que comúnmente se conocen como "traducciones alfonsíes" o de la Escuela de Traductores de Toledo² ya fue planteada en su día por KONTZI (1988) en estos términos:

¿Subsiste algún resto de la técnica de traducción del tiempo de Alfonso el Sabio? Sí, queda algo. Por lo menos encontramos los mismos procedimientos y alguna palabra que otra. Los abstractos verbales son expresados en el árabe por los infinitivos de las formas verbales. Estos infinitivos se trasladan al castellano

¹ Para una ilustración de este asunto, también en el ámbito de la traducción del árabe al castellano, aunque en este caso tomando como punto referencial las traducciones académicas de las leyendas numismáticas, véase VEGA, PEÑA y FERIA (en prensa).

² Respecto a las traducciones alfonsíes existen diversos estudios, realizados generalmente por hispanistas. Entre ellos cabe destacar: MILLÁS VALLICROSA (1933), G. MENÉNDEZ PIDAL (1951), GALMÉS DE FUENTES (1956), R. MENÉNDEZ PIDAL (1956, 52-60), HAIK (1981), MARTÍN CASTRO (1984), BRASA DÍEZ (1984), FOZ (1987) y (2000) o SANGRADOR GIL (1985) y (1997, 45 y ss., resumen del trabajo anterior), por sólo citar trabajos en castellano. No es momento de entrar aquí en el tema: baste con apuntar que, como es sabido, estas traducciones iniciaron un modelo de prosa científica castellana y supusieron un momento trascendental en la transferencia de conocimientos de la cultura árabe a la latina.

alfonsí en gran parte por innovaciones en *-miento*. Bossong nos da una larga lista, donde nos muestra, por un lado, los infinitivos, y por el otro, estas derivaciones en *-miento*. Los autores moriscos hacen lo mismo. En el ms. J3 se nos muestran versículos del Corán con sus traducciones interlinearias. Ahí (J3, 3v,1) se traduce, p. ej. el infinitivo *infišām* (Corán 2, 256) por *atancamiento*. En un texto alfonsí el término *masāfa* "distancia de un astro a otro", es traducido por *andadura*. Encontramos la misma palabra en varios pasajes de BN5053 para indicar la distancia de un cielo a otro. Así vemos que, tanto en la técnica de la formación de las palabras como en su elección, existe una cierta continuidad entre los traductores toledanos y los traductores de esta minoría pobre y oprimida.

Sin duda queda mucho por hacer en este campo. Pero lo que en cualquier caso resulta bastante claro es que, sean cuales sean las influencias concretas de la escuela alfonsí, las razones que impulsan a la traducción, y las funciones que de ella se esperan, son completamente diferentes en uno y otro caso.

b) La línea de traducción islámica y la traducción fehaciente

Por otra parte, tampoco cabe descartar la posible influencia de las formas de traducir de los notarios bilingües (árabe-castellano) y los traductores fehacientes, mozárabes, judíos, musulmanes o conversos, desde el siglo XIV hasta principios del XVII. El asunto no es en absoluto baladí, puesto que en estos traductores se hunden las raíces de la traducción jurídica y fehaciente del árabe al castellano hasta la actualidad.

La primera posibilidad de materialización de esta influencia la encontramos en los notarios traductores mozárabes y judíos toledanos del siglo XIV, posiblemente a través de las traducciones alfonsíes, como propone MOLÉNAT (1995). No obstante, las pruebas de esta influencia son indiscutibles entre los traductores musulmanes o conversos de finales del siglo XV hasta principios del siglo XVII, a los que me referiré más adelante por extenso. Debo adelantar, con todo, que la mayor parte de estos traductores son musulmanes declarados, como Alí Xarafí o Mahoma Broçon, o *gualetos*, esto es, hijos de conversos, como Alonso del Castillo o Miguel de Luna. Resulta curioso, por sólo poner algún ejemplo significativo, el que la expresión *bi-smi llāhi l-rahmāni l-rahīm*, marca de comienzo de discurso que actualmente es común traducir por "En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso", aparezca traducida en ocasiones por Juan Rodríguez, el alfaquí anónimo malagueño y el alfaquí Xarafí como "En el nombre de Dios, piadoso de piedad", o "el piadoso de la piedad", decisión que encontramos repetida en multitud de ocasiones entre los

traductores musulmanes, incluidas las traducciones del Corán, ámbito este último del que parece proceder la fórmula en castellano¹. Posiblemente la razón de ello radica en que la traducción responde al deseo de conseguir una expresión que contenga el mismo ritmo de la expresión original partiendo de la expresión castellana "piadoso de toda piedad". Se trataría, por tanto, de un recurso fónico sólo explicable para una traducción del Corán destinada a la oración, esto es, un rasgo sólo comprensible en el marco de la traducción islámica². El alfaquí Mahoma Broçon, por su parte, tiende a traducir en la misma línea "En el nombre de Dios, el muy piadoso" (ESPINAR MORENO, 1994b). También la opción "en el nombre de Dios, nuestro, piadoso, por su misericordia", que encontramos en ocasiones en Bernardino Xarafi -es decir, Alí Xarafi una vez bautizado-, parece querer desvincular a Allah del Dios de los cristianos, suponiendo un paso más hacia la unificación religiosa de la España moderna: mantener Allah y Dios presupone, a mi modo de ver, una situación en la que la misma lengua sirve de vehículo a dos religiones diferentes. En cualquier caso, no siempre estos traductores optan por "piadoso de piedad" o sus variantes, lo que se atestigua en Juan Rodríguez, Xarafi y Alonso del Castillo: en ESPINAR MORENO (1994, 358), traslado de 1532; (1987, 251), traslado de 1536, y (1997, 42 y 44), traslados de 1559, así como en TRILLO (1992, 273 y 276), traslado de 1522. En todos estos casos aparece "Con el nombre de Dios, piadoso e misericordioso", o "Con el nombre de Dios, piadoso e misyrecordioso", opción en la que, según me informa Salvador Peña, se deja ver la influencia cristiana a través de los *Salmos*. En ningún caso, como vemos, estas traducciones destinadas a las autoridades cristianas conservan Allah, o alguna de sus variantes, como tienden generalmente a hacer las traducciones islámicas³. Y digo generalmente porque no se trata de una norma universal: ya en ocasiones encontramos "Dios" en las traducciones islámicas o en textos islámicos originalmente escritos en castellano, como es el caso del pliego particional, levantado en Medinaceli en fecha tan temprana como es el año 1459, que

¹ Así, por ejemplo, en la traducción del compendio de al-Ṭulayṭulī según el manuscrito de Sabiñán, editado por CERVERA (1987, 50), encontramos tres variantes: "el piadoso apiador", "el más piadoso de los piadosos" y "el piadoso de la piedad".

² Véase al respecto PEÑA y FERIA (2000).

³ En las versiones latinas medievales se tienden, por otra parte, a traducir "In Dei Nomine", evitando el componente islámico del original, o islamizando la lengua latina, si se prefiere.

comienza "En el nombre de Dios, clemente y misericordioso" (VIGUERA, 1982, 114). No quiero decir, por tanto, que se produzca un viraje radical en un momento concreto: antes del año 1501 se advierten antecedentes, y con posterioridad al bautismo de los traductores siguen encontrándose casos que siguen la tradición islámica.

Una última observación. El episodio de los famosos libros plúmbeos del Sacromonte, en el que participaron -bien como traductores, bien como autores de la falsificación- prácticamente todos los traductores fehacientes de árabe destacados de finales del siglo XVI, constituye uno de los momentos en que con mayor seguridad se podrían encontrar pruebas de esta influencia. Espero en el futuro poder ofrecer alguna aportación al tema¹.

c) La línea de traducción islámica actual

La existencia de una línea de traducción islámica al castellano posterior al siglo XVII, si es que verdaderamente existe, y sus relaciones con el movimiento de traducciones de los antiguos musulmanes de lengua castellana es un punto que exige ser incluido con cierta extensión en este apartado, puesto que supone la posibilidad de encontrar una prolongación viva de esta tradición que parece darse por extinta. Para ello sería preciso atender, en primer lugar, a las traducciones al árabe realizadas por Ḥaḡarī y otros moriscos exiliados en el Marruecos sa'dí, asunto este tratado por MANŪNĪ (1967), aunque, por tratarse de traducciones al árabe escapan a los propósitos de este trabajo; y, en segundo lugar, a las traducciones al castellano de temática islámica realizadas por los musulmanes hispanoamericanos -especialmente argentinos- con anterioridad a los años ochenta del siglo XX. No obstante, siendo muy escasos mis conocimientos de este último tema, me permitiré comenzar directamente con la línea de traducciones islámicas españolas actuales.

Según FIERRO y CARNICERO (1997, 109), todas las asociaciones islámicas españolas actuales comparten, entre otras cosas, el afán de "promover y facilitar la formación espiritual y religiosa entre los musulmanes", así como el afán de "editar y difundir las publicaciones confesionales necesarias". Esto incluye, naturalmente, la traducción de los textos de temática cultural, doctrinal y jurídica imprescindibles para esa

¹ Los trabajos de CABANELAS (1974) y HAGERTY (1974) y (1980), donde se edita una de las traducciones más tardías, son el punto de arranque de los estudios contemporáneos sobre los hallazgos del Sacromonte. Para una síntesis del estado de la cuestión, véase CARO BAROJA (1992, 115-140).



formación y para la vida comunitaria. Esta necesidad, por otra parte, se ve incrementada tras el Acuerdo del Estado con la Comisión Islámica Española de 1996 y, especialmente, tras la Orden de 11 de enero del mismo año, por la que se prevé la iniciación de la enseñanza religiosa islámica en colegios e institutos y se reconocen los actos jurídicos personales establecidos en las mezquitas¹. Esto supone el inicio de dos mercados completamente nuevos de traducción al árabe en la España actual: por una parte, la traducción de estos actos jurídicos, especialmente de matrimonios, de cara a su validación por parte de las autoridades españolas; y, por otra, la traducción de literatura islámica. En el primer caso se trata de traducciones fehacientes, realizadas por traductores jurados españoles, que difícilmente pueden incluirse en este apartado, si no es en relación con la posible influencia de la línea islámica en sus modos de proceder. En el segundo caso, sin embargo, nos situamos de lleno en una situación perfectamente apropiada para el reinicio de una línea de traducción puramente islámica en nuestro país. Es en este segundo caso en el que me centraré.

La normalización de la enseñanza de la religión islámica en España, así como la progresiva pérdida de la lengua árabe entre los musulmanes descendientes de las primeras generaciones de inmigrantes a nuestro país, hace prever que las necesidades de traducción serán, para los musulmanes españoles, cada vez mayores. Como mínimo, será necesario disponer de traducciones aceptables desde el punto de vista islámico del Corán, los hadices, la biografía del profeta Mohamed y de algunos textos básicos de derecho islámico.

Entre los principales textos traducidos hasta el momento por los musulmanes españoles destacan el CORÁN (1996), "versión de sus contenidos" de Abdelghani Melara Navío, la *Muwatta'* del imam Malik, la *Risāla* de Al-Qayrawānī, varias obras de Algazel, otras de pensadores musulmanes bien conocidos en las asociaciones islámicas del mundo árabe, tales como Muḥammad Quṭb, Nezzar El Sabbagh o Mawdūdī, y de fragmentos, más o menos extensos, de pensadores tales como el Cadí 'Iyāḍ, además de otras obras menores, generalmente dirigidas expresamente a conversos occidentales, sobre diversos temas de

¹ He consultado el texto comentado de dicho Acuerdo en MANTECÓN SÁNCHEZ (1995). El texto se encuentra también reproducido en la revista *Awrāq*, 18 (1977, 233-238), junto con la Orden de 11 de enero de 1996 por la que se dispone la publicación de los proyectos curriculares de enseñanza religiosa islámica correspondientes a Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato (*idem*, 239-270). En relación al Acuerdo y sus repercusiones en Ceuta y Melilla, véase PLANET (1997, 171-205).

interés (el matrimonio, el divorcio, la mujer en el islam, etc.). Algunas de estas traducciones son realizadas a partir del inglés, otras directamente del árabe¹. En general, tienen poco interés para el estudio de la traducción de textos jurídicos del árabe.

Por otra parte, además de las publicaciones referidas, la legalización del matrimonio islámico en España² ha conducido a que se extiendan documentos en lengua árabe en las mezquitas españolas, lo que supone su posterior traducción jurada al castellano. No obstante, existen casos en los que los documentos extendidos son bilingües, asunto de mayor interés para este trabajo que las traducciones de obras de temática islámica. Por ello, voy a comenzar apuntando algunas ideas respecto a uno de esos documentos, que tomaré como modelo paradigmático. Se trata de la traducción anónima del modelo de acta de matrimonio establecido normalmente en la Asociación Islámica Suhail de Fuengirola, que se remonta al menos hasta el año 1996, fecha de la primera muestra que he obtenido del mismo, y que se ha venido utilizando hasta la actualidad. La traducción no tiene valor probatorio en sí misma, como decía, ya que ese valor sólo puede otorgárselo un traductor jurado³. Esto nos lleva a plantearnos una primera pregunta: ¿Qué sentido tiene, entonces, esta traducción? A primera vista parece que se trata de conseguir un modelo textual bilingüe destinado primordialmente a los musulmanes españoles (de ningún modo se puede considerar que el castellano sirva como lengua franca entre musulmanes de distintas nacionalidades y lenguas). Esto explica buena parte de las características del texto de llegada, que paso a sintetizar, aunque no podré dejar también de hacer alusión a las características del texto de salida, no menos curiosas.

El original es el árabe, de esto no cabe duda. Éste reúne los requisitos normalmente exigidos en derecho islámico para la validez del matrimonio (dote, aceptación, testigos, tutor matrimonial), aunque, como veremos, muestra trazas claras del influjo del ámbito cristiano

¹ Para los datos bibliográficos de todas estas publicaciones, véase FIERRO y CARNICERO (1977), en el que se recopilan y comentan las publicaciones de los musulmanes españoles actuales, trabajo que se completa con el repertorio bibliográfico sobre los musulmanes españoles y europeos de CARNICERO, FERNÁNDEZ y FIERRO (1977). En general, sobre las comunidades islámicas en Europa, véase ABUMALHAM (1995).

² Respecto a este asunto, además de MANTECÓN SANCHO (1995), véase NAVARRO VALLS (1984) y (1993), y ORIENTACIONES (1988). Respecto a los matrimonios mixtos en Tánger en la época colonial, véase GARCÍA BARRIUSO (1952).

³ Esa es la razón de que haya caído en más de una ocasión en mis manos.

en el que ha sido redactado, de modo que, aun siguiendo en sus líneas generales los modelos textuales islámicos, como decía, ha dejado de ser una mera copia de los mismos en uso en Marruecos¹. Se trata, más bien, de una adaptación de esos modelos marroquíes destinada a una sociedad pluricultural en la que los contactos textuales empiezan a ser cosa frecuente, lo que nos hace retroceder a la situación que observábamos respecto a los documentos notariales de la España medieval, situación de contacto estudiada por HOENERBACH (1984). Con todo, se advierte cierta tendencia a una "arabización" completamente extraña a la tradición del Occidente islámico (se utiliza, por ejemplo, la numeración oriental), fenómeno que posiblemente se explica a la luz del patronazgo económico, con todo lo que ello conlleva, que ciertos países orientales ejercen sobre las asociaciones islámicas radicadas en España.

El traductor parece ser un musulmán converso, quien, quizá por desconocimiento de la terminología apropiada² o, quizá de manera inconsciente, desliza una serie de caracteres coherentes con la naturaleza del matrimonio católico. Así, por ejemplo, en su parte final aparece entre los firmantes de la versión castellana "el celebrante del" (sic: se entiende del matrimonio), que corresponde en árabe al *muwattiq al-'aqd*, esto es, al "redactor del acta". El término "celebrante" nos remite, claro está, a la forma típica del matrimonio católico, tamizada por la existencia de mediadores entre Dios y sus hijos. El término árabe, entroncado puramente en la terminología coránica, remite por su parte a un matrimonio islámico no mediatizado por iglesias ni instituciones, menos en este caso, en el que ni siquiera lo está, como en los matrimonios celebrados en países musulmanes, por instituciones estatales. En consonancia con esto mismo aparece en castellano "declaramos a los contratantes del mismo unidos por el vínculo del matrimonio", versión literal de su original árabe, ajeno en este caso al espíritu del matrimonio islámico. Sin embargo, es curioso que la expresión árabe *wa ṭalabā min-nā an nurbiṭa-humā bi-ribāt al-zawḡiyya*, literalmente, "nos solicitaron [en dual, los esposos] que los uniéramos en matrimonio", sea traducida por "para celebrar el acto de la firma de su enlace matrimonial", más acorde con

¹ Que es, en general, lo que se observa en las actas matrimoniales, estas monolingües, levantadas en los consulados del Reino de Marruecos en España.

² Lo cual dudo, ya que el texto está bastante bien traducido. Es evidente, por otra parte, que la traducción del cuerpo del acta no se debe a la misma persona que redactó la leyenda del folio que le sirve de protección y cubierta, obra ésta de un arabófono, lo que se evidencia, por ejemplo, en las frecuentes confusiones entre vocales.

el espíritu del matrimonio islámico que la expresión original, puesto que el matrimonio islámico ya existe incluso antes de la firma del acta, siendo ésta necesaria únicamente *ad solemnitatem*. Cabe destacar también cómo el traductor ha obviado siempre la traducción del término *šar'ī*, no aceptando ninguna de las posibilidades que se le ofrecen en estos casos¹, excepto en la expresión *al-zawā'iyya al-šar'iyya*, que traduce por "matrimonio legal", lo cual es incongruente, puesto que un "matrimonio", en cuanto acto social por naturaleza, no puede ser válido al margen de la legalidad². En consonancia, quizá, con esta política de traducción, el traductor evita establecer la concordancia según el calendario de la hégira de la fecha gregoriana de redacción del documento. En el original, la fecha de la hégira aparece, naturalmente, en primer lugar, y el hecho de que desaparezca es sin duda curioso para una traducción realizada en una mezquita. Puesto que es un uso común en la traducción fehaciente del árabe en la España actual, esto permite postular que el traductor está muy familiarizado con este tipo de traducciones.

En cualquier caso, estos documentos son muy interesantes para el estudio de la traducción del árabe de textos jurídicos en una sociedad pluricultural en gestación, que parece ser el destino de la sociedad europea de este siglo, y en la que el islam habrá de desempeñar un papel fundamental. No obstante, no puede afirmarse aún la existencia de un modelo islámico de traducción jurídica bien asentado en la actualidad en España, ni en estas traducciones, ni en las publicadas, cuya nómina ofrecen FIERRO y CARNICERO (1977). Asentado, no, pero sí en gestación. ¿Cuáles son, pues, los rasgos fundamentales de esta línea de traducción? ¿Es posible considerarla una prolongación de la línea de traducción islámica castellana medieval?

En este caso no podemos hablar de la influencia de un ambiente arabófono, como se ha venido haciendo para explicar las características propias de las traducciones islámicas medievales. Y, sin embargo, encontramos en estas traducciones contemporáneas la misma

¹ Ni lo traduce, sencillamente, por "conforme al Derecho Islámico", ni lo naturaliza, como podría haber hecho siguiendo el modelo consagrado por las traducciones de la época colonial, como "cherá" o "cheránico", ni tampoco lo transcribe con ninguna de las formas posibles en la realidad de la traducción fehaciente española actual, es decir, siguiendo la transcripción francesa, inglesa, española al oído, o incluso, lo cual sí que sería "espectacular", la transcripción de la revista *Al-Andalus*.

² Para comprender el sentido que tiene aquí el término *šar'ī* es preciso considerar la antinomia *šarī'a/qānūn*, la cual será explicada en la Segunda Parte de este trabajo.

tendencia a la sacralización de la lengua árabe que en las traducciones islámicas medievales, aunque su sentido es opuesto: mientras que estos últimos parecen momificar su habla para reforzarla en su papel de signo de identidad, los musulmanes actuales parecen exotizarla con la idea de crear un aparato lingüístico ritual. En cualquier caso, esta tendencia se muestra en ambos casos con especial contundencia en la transcripción de términos árabes con un alto contenido religioso. También los musulmanes españoles actuales utilizan los términos *ḥarām* y *ḥalāl* para señalar, por ejemplo, la licitud islámica en los envasados de sus productos cárnicos, según se recoge en el Acuerdo del Estado con la Comisión Islámica Española, lo que es ya de uso común entre los miembros de esta comunidad¹. Aunque no existe aún una norma islámica actual de traducción, o una variante islámica del castellano, si lo preferimos, suficientemente asentada, se está realizando un gran esfuerzo para llegar a ese punto. En este sentido, FIERRO y CARNICERO (1997, 135-136), con gran perspicacia, han recogido varios ejemplos del modo en el que se están formando esos patrones de traducción. Las autoras citadas aluden al papel que la prensa islámica está desempeñando en ello², así como reproducen un largo fragmento, realmente interesante, aunque discutible en muchos puntos, del prólogo a una traducción de Alí Laraki Perellón (*AQĪDA*, 1996, 52), quien, por cierto, es traductor jurado de árabe. Voy a permitirme reproducirlo nuevamente. Dice así:

Preferimos la utilización de la palabra árabe "imān" a pesar de que la palabra española "fe" puede, en cierto modo, traducir gran parte del significado que entraña la palabra árabe. Sin embargo, creemos que a nivel connotativo, la palabra "fe" no puede traducir la palabra "iman" con toda la corrección que se exige. La principal razón es la carga connotativa cristiana que la palabra entraña y de la cual intentamos en lo posible desembarazarnos. La segunda razón es que la ya desde hace años establecida comunidad de españoles musulmanes ha preferido en su uso cotidiano de la lengua española no traducir "imān", usándola en árabe. Esto, sin duda alguna, confiere un valor bastante fuerte y autoritativo al uso de los vocablos islámicos tal y como en su día hicieron los antiguos habitantes de Al-Andalus. En mi consideración, es esa la norma que se ha de seguir a la hora de traducir este tipo de textos al español. No las traducciones de árabes desconocedores de las verdaderas connotaciones socio-culturales de las que están cargados los

¹ En Málaga, que es lo que conozco de primera mano, se conoce como "carnicería halal" entre los musulmanes a la carnicería musulmana del Mercado Central de Atarazanas. "Halal" es también el nombre de la carnicería islámica sita justamente enfrente de la mezquita de Fuengirola, así como de otra bien conocida en el barrio granadino del Albaycín.

² Así, un lector de *Verdeislam.com*, en el número de invierno de 1995, explica por qué se debe decir Muhammad, y no Mahoma. Véase FIERRO y CARNICERO (1997, 135, n. 103).

términos de usos cristianos; ni las incorrecciones de algunos arabistas.

Nos negamos a traducir la palabra árabe "dhanb" por pecado, una vez más por la fuerte carga teológico-cristiana que entraña la misma. El pecado es, según el Diccionario de la Real Academia Española, la transgresión de la ley o precepto religioso. Como ya hemos dejado claro que el Islam no puede ser definido perfectamente como religión, la palabra pecado no define lo que sería apartarse de la Ley Divina [...]. Una vez más rechazamos la traducción de "shāhid" por "mártir". Mártir, además de sus connotaciones cristianas, proviene de "martirio", siendo así que "shāhid" proviene de "testimonio" en el sentido de "contemplación".

No obstante, y en honor a la verdad, creo que no todas estas traducciones pueden tener a gala tanta conciencia traductora, ni mucho menos la sensibilidad lingüística y cultural de los traductores musulmanes españoles anteriores a la expulsión. Tampoco puede decirse que, pese al interés suscitado entre los musulmanes españoles actuales por aquellos correligionarios y sus costumbres, los textos y usos de traducción anteriores a la expulsión sean realmente, no digo ya modelos, sino siquiera tenidos en consideración actualmente. Aunque Ali Laraki Perellón aluda a aquellos correligionarios, y aunque estén siempre en boca de los musulmanes españoles, es mi opinión que sus traducciones no dominan los usos comunes entre los musulmanes de lengua castellana de otras épocas.

No deseo extenderme en este apartado, ya que, como decía, son muy escasas las traducciones de temática jurídica que podría aquí analizar. En cualquier caso, estas traducciones, que no dudo en calificar igualmente de "islámicas", desempeñan el mismo papel que desempeñaron otrora las que antes he analizado; son, pues, un ejemplo magnífico de aquellos casos en los que la traducción se constituye en el principal motor de la construcción de una identidad, esto es, como elemento generador de ideología de primer orden. En el caso contemporáneo, la construcción de modelos de este tipo a través de la traducción no es algo singular: se puede, también, observar en el caso de la lengua francesa e inglesa, aunque no es mi intención entrar aquí en este asunto. Por el contrario, el modelo anterior a la expulsión sí que singulariza, por sí solo, la relación entre la lengua castellana y la charía en el marco de los países de nuestro entorno.

d) La línea de traducción islámica y la obra de Cansinos Asséns

Para terminar, y aunque me salga con ello del marco de las traducciones de temática jurídica que me ocupan en el presente trabajo, considero de gran interés aludir aquí a un

traductor español del siglo XX absolutamente singular. Decía que la proyección como modelo de traducción de estas versiones islámicas ha sido muy escasa. Las razones históricas de ello son más que evidentes: durante siglos, en Europa, y aun más en España, ha sido impensable enfocar algún planteamiento o argumento desde un punto de vista islámico; por supuesto, tampoco una traducción. El modelo islámico ha aguardado hasta el siglo XX para influir de manera significativa en un traductor, el sevillano Rafael Cansinos Asséns (1883-1964). Por si el cuerpo de sus traducciones del Corán y las *Mil y una noches* no lo dejara suficientemente claro, él mismo lo reconoce así en el prólogo a su versión de los contenidos del Corán (CORÁN, 1951, 18 y ss.). Cansinos afirma que ha procurado "emplear [...] de cada aleya koránica el mismo número de voces de que consta en el texto y de disponer, además, estas voces en el mismo orden sintáctico que guardan en el original" (*idem*, 18); considera que "la literalidad de esas versiones koránicas hechas por los moriscos [...] resulta altamente interesante en cuanto nos aproxima, hasta donde es posible, al texto original" (*idem*, 19); el empleo de las voces árabes usadas por los moriscos da a su versión "más color arábigo", pues le parece "impropio traducir un texto antiguo en el lenguaje periodístico de nuestra literatura actual" (*idem*, 19)¹.

Esta impronta maurófila es producto de una vocación estética que debe enmarcarse en el movimiento modernista orientalizante; del mismo modo que "el andaluz comprende que allende el Estrecho hay otra Andalucía, acaso más real" (CANSINOS, 1985, 158), también el traductor modernista parece encontrar en el pasado otra lengua castellana, acaso más real que la lengua castellana misma. Es fácilmente comprensible el que este preciosismo voluntariamente alejado de la realidad no podía tampoco tener mucho porvenir en el mundo real de la traducción, mucho menos de la jurídica o fehaciente². Sin embargo, y en descargo de Cansinos, yo diría que las feroces críticas de que ha sido objeto su labor como traductor

¹ Respecto a la traducción del Corán al castellano y su historia, véase ARIAS (1997a) y (1997b), además de otros trabajos suyos citados en los dos anteriores.

² Respecto a esta filiación modernista orientalizante de Cansinos Asséns, véase Francisco FUENTES FLORIDO (1979). La última cita de Cansinos, así como diversas noticias acerca de la obra a la que pertenece, está tomada de Amelina CORREA RAMÓN (1996) y (1999, 94, nota 5). Por otra parte, se puede comprobar hasta qué punto coincide el ideal estético e ideológico perseguido por Cansinos en sus traducciones con el ideal modernista -incluido, cómo no, el abuso constante de arabismos- repasando la antología del modernismo orientalizante de Abdellah DJBILOU (1975).

por parte del arabismo oficial no son ajenas a las razones que magistralmente analiza Amelina CORREA (1996) para explicar el olvido al que fueron relegadas otras figuras de su círculo. Posiblemente lo que ha hecho insufrible la opción de Cansinos es el hecho inconcebible de que no se integrara nunca en la ideología del arabismo oficial español. En cualquier caso, Cansinos Asséns es posiblemente el único heredero consciente y homogéneo de la antigua traducción islámica al castellano: él, en mayor medida que los traductores musulmanes actuales.

Y con estas últimas observaciones acerca de la labor como traductor de árabe de Cansinos, y enlazando con la cuestión de la ideología del arabismo oficial español, paso al siguiente capítulo, que dedicaré, precisamente, a la línea de traducción académica.

I.2. La traducción sin clara vocación normativa de textos autoritativos y legislativos árabes: la traducción académica

1. Introducción

El apartado anterior estuvo dedicado a la traducción islámica de textos autoritativo-normativos. Por tanto, a un tema que escapa al ámbito de la traducción fehaciente, que es el que principalmente me ocupa en este trabajo. No obstante, recordemos que la necesidad de encuadrar esta última históricamente, la relación probada de la línea de traducción islámica con la fehaciente, así como la dedicación de los musulmanes a la traducción de textos de temática jurídica, todo ello me condujo a dedicarle un buen número de páginas a las traducciones islámicas. La línea de traducción académica de este tipo de textos debía ser consignada aquí por las mismas razones. De hecho, si no se toman en consideración estas dos líneas características de la traducción del árabe al castellano, la formulación de la existencia de una línea de traducción fehaciente pierde buena parte de su sentido. Y con ello he adelantado, en síntesis, cuál es mi concepto de la estructuración general de la historia de la traducción del árabe al castellano.

En el caso de la traducción islámica, el que no se reconozca siquiera que nos encontramos ante una línea de traducción con características propias, así como la escasa claridad con que la bibliografía especializada aborda los aspectos traductológicos de la literatura mudéjar y morisca, me ha obligado a dedicarle al asunto más páginas de las que en principio hubiera deseado. No es éste el caso, sin embargo, con la línea de traducción académica. En primer lugar, porque el presente trabajo está destinado al mundo académico de la traducción, y en dichos círculos es ésta la línea mejor conocida. Por consiguiente, no es necesario explicar que efectivamente se trata de una línea de traducción con carta de naturaleza, ni tampoco quiénes son sus protraductores, por sólo poner algún ejemplo. Por otra parte, sus protagonistas, a diferencia de lo que ocurre con los de la línea de traducción fehaciente, a la que dedicaré los próximos capítulos, son bien conocidos gracias a la bibliografía existente en torno al arabismo español, bibliografía a la que remitiré en las páginas que siguen. Por tanto, podré permitirme ser más breve.

Y me referiré a todas aquellas traducciones publicadas de textos árabes de temática

jurídica sin un claro afán normativo, es decir, aquellas que principalmente responden a la necesidad de información por parte de la sociedad receptora de la traducción. En este caso hablo de "textos autoritativos y legislativos", ya que se incluyen aquí tanto versiones de originales previos a la irrupción del derecho occidental en los Estados árabes, y que, en consecuencia, no responden a la división occidental común de textos normativos y doctrinales, como otros, posteriores a esa irrupción, que sí responden a dicha división.

Quisiera comenzar aclarando que no es ninguna casualidad el que la traducción no fehaciente de textos jurídicos del árabe, si dejamos aparte la línea de traducción islámica, se encuentre tan escrupulosamente restringida al mundo del arabismo universitario o eclesiástico. De hecho, la única vertiente de la traducción del árabe que históricamente ha permitido la existencia de traductores profesionales es la fehaciente. Es más, la fehaciente es casi la única forma de traducción remunerada del árabe que ha conocido la historia de nuestro país. Para antes del siglo XIX apenas se puede hablar de una línea de traducción no fehaciente del árabe ajena a la línea islámica¹. En el siglo XIX -sólo es preciso echar un vistazo a MANZANARES (1971) o LÓPEZ GARCÍA (2000)-, la traducción *académica* del árabe, muy escasa aún, casi les costaba dinero a sus artífices. Y en el siglo XX, la traducción literaria, filosófica, histórica o científica del árabe ha sido casi siempre un complemento no remunerado de la actividad docente e investigadora del estamento universitario o eclesiástico. Es cierto que durante la época del Protectorado se produjo un cierto movimiento de traducciones de temática culta entre sus traductores profesionales, pero no parece que éstos pudieran en modo alguno sobrevivir si no era con el ejercicio de la traducción e interpretación fehacientes. También es cierto que durante un tiempo existieron unas ayudas para la traducción del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pero no permitían de ningún modo la profesionalización. Una excepción a esto, hasta cierto punto, la tenemos en la actual Escuela de Traductores de Toledo y en el flujo de traducciones literarias y técnicas remuneradas que ha generado en los años noventa. Aunque aún tímida, esta iniciativa supone una innovación en nuestra profesión que nos acerca en alguna pequeña medida al mercado de la traducción en otras lenguas. No obstante, se trata de una iniciativa alimentada por fondos estatales y que no supone la existencia de una demanda comercial. Así pues, prácticamente todas las traducciones del árabe existentes, a excepción de las

¹ El escuálido listado de traducciones del árabe que obra en *La ciencia española* de MENÉNDEZ PELAYO (*Menéndez Pelayo Digital*) creo que es prueba suficiente de la anterior afirmación.

islámicas y fehacientes, han surgido en el mundo académico o en sus aledaños.

Para acercarnos a estas traducciones académicas de forma directa y rápida, así como para comprender sus raíces y el marco ideológico en el que se desarrollan, considero muy práctica la comparación con otros campos de la traducción especializada del árabe que también ha conocido el ámbito académico. Como término de comparación me parece ideal el caso de las traducciones de textos de temática especulativa, esto es, de textos filosóficos y teológicos. Y ello por dos razones: primero, porque en nuestro ámbito cultural éste ha sido durante siglos (junto a la traducción de textos científicos, cronológicamente muy anterior) el campo de traducción del árabe más importante a nuestra lengua; y, segundo, porque, al formar parte la filosofía de un orden "universal" de conocimientos, o de las que la cultura islámica considera "ciencias intelectuales"¹, y la teología, por contra, de las llamadas "ciencias de la tradición" -al igual que la charía-, la historia de la traducción de estos textos pone en evidencia el peso ideológico con que la tradición occidental ha marcado el rumbo de la traducción de textos de temática exclusivamente islámica. Siendo así que voy a servirme de la comparación sólo a efectos propedéuticos, y que no deseo alargar este punto, ni centrarme en la evolución de la traducción de textos filosóficos -que quedará, seguro, para otros trabajos-, evitaré entrar en detalles y dirigir al lector de manera metódica a trabajos especializados. Paso, pues, a mi argumentación.

2. La traducción académica de textos de temática especulativa

A primera vista es evidente que la traducción de textos filosóficos del árabe se ha desarrollado en España -y en Europa en general- en bastante mayor medida que la traducción de textos jurídicos, lo que resulta paradójico si enfocamos la cuestión desde el punto de vista de la cultura islámica, para la que, sin duda, es mucho más destacable la producción intelectual en los ámbitos jurídico y religioso que en el filosófico. Esto se ve reflejado en trabajos de lexicografía especializada que, aunque escasos también para el vocabulario filosófico, son prácticamente inexistentes para el jurídico. Consecuentemente, los instrumentos lexicográficos más cercanos al traductor actual español son mucho más precisos en el campo de la filosofía que en el del derecho. En el caso del castellano puede

¹ Trataré brevemente de esta división fundamental de las ciencias y saberes en la cultura islámica en el capítulo primero de la Segunda Parte de este trabajo.

comprobarse esta afirmación simplemente hojeando el *Diccionario de árabe culto moderno* de J. CORTÉS (1996), lo que, a la vista de su título, lo hace más incomprensible, puesto que el peso específico de la literatura jurídica es mucho mayor en el mundo árabe actual -y de todos los tiempos- que el de la literatura filosófica. Y, si esto es así en términos absolutos, se hace más evidente a la vista de la práctica profesional de la traducción en la España actual, como creo poder demostrar más adelante.

Esta es la situación en el presente. Para desvelar sus causas es preciso retroceder en el tiempo. En la recepción de los textos filosóficos árabes en Europa, primero -principalmente en los siglos XII y XIII- en lengua latina, y posteriormente -sin contar excepciones, a partir de finales del siglo pasado- en lenguas "modernas", han mediado causas muy poderosas de orden político e ideológico. El caso de la recepción del *corpus* aristotélico parece el más significativo. Aunque no voy a entrar en detalles acerca del devenir de la obra del Estagirita, que por otra parte ha sido estudiado con detalle por los especialistas en el tema¹, me interesa recordar aquí que buena parte de la obra de Aristóteles fue -si dejamos de lado a los monjes irlandeses- prácticamente desconocida en Europa hasta que, por influencia árabe, comenzó a ser traducida en el siglo XV. La filosofía aristotélica constituía una solución a los conflictos culturales que llevarían a Europa a superar la etapa que, aún hoy, denominamos "Media". La visión del mundo farabiano-aviceniana, adoptada por Alberto Magno, y heredada por Tomás de Aquino, fue, sin duda, un paso de gigante. Pocas décadas después, la adopción del averroísmo por el mismo Aquinate y otros *averroístas* abriría las puertas a la modernidad con traducciones sorprendentemente cercanas en el tiempo a las fechas de redacción de los comentarios a Aristóteles de Averroes. Todo ello vino de la mano de las traducciones del árabe: incluso la traducción directa de la *Metafísica* y otras obras de Aristóteles del griego al latín, encargada a Guillermo de Moerbeke a instancias de Tomás de Aquino, tan importantes en el desarrollo de la cultura occidental, fue suscitada indirectamente por la existencia de traducciones anteriores del árabe, que parecían ya poco dignas de confianza para un asunto de tal calibre, pero que habían puesto a la intelectualidad europea de la época sobre la pista de estos textos.

Pero no todos los ámbitos del pensamiento islámico fueron tan bien acogidos como

¹ Véase al respecto las introducciones generales de GILSON (1982²) y CRUZ HERNÁNDEZ (1982).

la filosofía (o la medicina, o la astronomía, cuya recepción, aunque en menor medida, podía haber servido a mis propósitos). Este hecho dio lugar a fenómenos de recepción realmente curiosos y bien conocidos. Entre ellos destaca Luciano RUBIO (1987, 63) los siguientes:

Por lo que se refiere a España y la Europa cristiana, debemos hacer notar que, en principio, los traductores de obras arábicas al latín parecen haber sentido repugnancia por la teología del *Kalām*. Así ocurrió con nuestro famoso traductor Domingo Gundisalvo, o Gundisalvus. Como es sabido, en su tratado *De scientiis* se aprovechó de una obra de al-Farabi sobre el mismo objeto, pero al llegar al capítulo del *Kalām* lo omite totalmente. Algo parecido hizo al traducir la obra de Algacel *Maqāṣid al-falāsifa, Intentiones philosophorum*. Algacel antepuso a su obra un prólogo en el cual decía que intentaba compendiar la doctrina de los Filósofos -al-Farabi y Avicena- con el fin de refutarla después en el *Tahāfut al-falāsifa*, autodestrucción de los filósofos. Gundisalvo, en su traducción, suprimió el prólogo y así Algacel, *mutakallim-aš'arī*, pasó entre los escolásticos cristianos, no como teólogo, sino como puro filósofo de la escuela aristotélico-platónica.

Si esto es así respecto a la teología, más claro es el fenómeno en ámbitos menos *intelectuales* del pensamiento genuinamente islámico. Mientras la línea más combativa del conflicto con el mundo islámico exhortaba a las cruzadas y denigraba el islam con argumentos *ad personam* completamente desquiciados¹, el interés por el islam representaba en este conflicto su corriente menos belicista, y se centraba, lógicamente, en la refutación. Y será de esa línea polemizadora de donde surjan en el siglo XVIII los estudios árabes a instancia de Carlos III -por razones principalmente políticas, aunque también por influencia francesa-, estudios que darán lugar a la escuela de arabistas iniciada por Gayangos, Codera y Conde en el siglo XIX, la cual, a su vez, marcará el destino de los estudios árabes en España en el siglo XX².

¹ En general sobre este asunto, véase DANIEL (1960). Respecto a la literatura antislámica conocida en España en fechas más tempranas, véase DÍAZ Y DÍAZ (1970). A título de ejemplo, véase el opúsculo de Pedro Pascual (siglo XIII), muy difundido en la época (una síntesis del mismo en SAIZ MUÑOZ, 1987). Esta situación no es en España sólo cosa del pasado. Cuando Carmen RUIZ BRAVO describe la importancia de la obra de Miguel Cruz Hernández en el arabismo español, destaca su valerosa originalidad con estas palabras (1988, 91): "Cuando el Corán se encontraba en el índice de libros prohibidos por la Iglesia, él se refería al Islam como auténtica religión revelada, a la par que el cristianismo y el judaísmo".

² Para un resumen de la evolución de esta *via pacis et doctrinae* -la frase es de Juan de Segovia- en el enfrentamiento secular con el mundo islámico, véase CABANELAS (1952) y, centrada en las traducciones polemizadoras del Corán, VERNET (1978). Para los últimos desarrollos de los estudios árabes en España, véase LÓPEZ GARCÍA (1997), así como la bibliografía citada en dicho trabajo (*idem*, 13, n. 4), para la evolución

Se comprende, pues, que, sin una vocación normativa generada en el seno de la aljama semejante a la estudiada en el apartado anterior, resultara inconcebible durante siglos la idea de traducir al castellano textos que versaran sobre el derecho islámico. Téngase en cuenta, además, que el derecho islámico incluye, de manera natural, la relación entre el hombre y Dios, y no sólo las relaciones entre los hombres en sociedad.

Todo ello hace que, desde el principio, se marquen unas pautas de traducción muy diferentes para unos y otros textos. Los de temática *genuinamente islámica*, ligados de manera intrínseca a una visión positiva del islam, atendieron a la cultura original, dando lugar, como decía, a una línea de traducción islámica. Los de temática filosófica, y algunos pocos de temática teológica -ligados principalmente a las necesidades culturales de la iglesia católica-, se adaptaron a la lengua latina y a la teología cristiana, esto es, atendieron a la cultura receptora de las versiones. Así, mientras que en la traducción islámica la transliteración o el calco están al orden del día, la norma en las traducciones destinadas a la Cristiandad establece que todo debe traducirse al latín (*mutakallimūn*, por ejemplo, se convierte en *loquentes in lege maurorum*¹).

Estas consideraciones podrían ponerse en duda al advertir el peso indudable de los textos teológicos en las traducciones del árabe realizadas en España durante la primera mitad del siglo XX, teniendo en cuenta, además, que se trata de una tendencia que realmente

general de dichos estudios en nuestro país.

¹ Sobre la traducción de la voz árabe *mutakallim* en la Edad Media, véase RUBIO (1988). Multitud de notas en las traducciones de M. Asín Palacios y M. Alonso presentan este tipo de traducciones literales como *defectos* de traducción. La que da pie a esta nota, por ejemplo, es descrita como una traducción errada que atiende al sentido vulgar del término árabe, y no al especializado. Desde un punto de vista traductológico se me antoja que la reiteración de este tipo de fenómenos y su coherencia no deja lugar a dudas: no es un mero error, se trata, efectivamente, de un modo de traducir guiado por principios que se hacen explícitos en la traducción en cuanto que producto. Naturalmente, el papel del latín en estas versiones se puede explicar de otros modos: por ejemplo, el uso de un castellano latinizante, o directamente de locuciones latinas, puede interpretarse como una simple adecuación a las normas estilísticas del género, e incluso como una muestra de respeto. Sin embargo, si eso fuera todo, ¿cómo explicar naturalizaciones tan forzadas como la traducción de *umma* por Iglesia en islamólogos y traductores de la categoría de Asín Palacios? Quisiera aclarar, por último, que de ningún modo pretendo dejar entrever en estas reflexiones una crítica implícita hacia la labor de la Iglesia en este ámbito; labor, por cierto, sin parangón en la historia de la traducción académica del árabe en España. Todo el mundo atiende a unos intereses cuando traduce; y cuando escribe, aunque sea de manera inconsciente. De hecho, casi todas las acciones humanas, a mi juicio, están supeditadas a unos intereses. Lo importante es que, en este caso, el producto de la traducción sea coherente.

define lo más fructífero de la historia de la traducción en el arabismo español¹. Sin embargo, no puede ignorarse, porque los traductores -todos ellos eclesiásticos- así lo afirman expresamente en las introducciones que preceden a sus versiones, que la razón de esta elección no radica en un interés por la teología islámica, sino en la búsqueda de las fuentes árabes, filosóficas y teológicas, del pensamiento de Tomás de Aquino, y ello a raíz del interés suscitado en la Europa del siglo XIX por las fuentes de la escolástica. Seguramente es en el prólogo a *El justo medio en la creencia*, de Algazel, donde Asín Palacios ofrece una explicación más amplia de las motivaciones de sus trabajos. En él afirma, por ejemplo, (ALGAZEL, 1929, 7-8) lo siguiente:

El súbito progreso de la teología escolástica del siglo XIII podría atribuirse, no sólo a la introducción de las obras meramente *filosóficas* de los musulmanes, sino también a la de algunos tratados *teológicos* de dogmática musulmana [...]. Recientemente he comenzado a publicar el estudio y traducción del *Fisal* de Abenházam, cuyas tesis dogmáticas ofrecen enorme interés histórico bajo este aspecto [...]. Y estas mismas consideraciones son las que me han movido a ofrecer en el presente volumen la traducción [...]².

Manuel Alonso confiesa seguir esa misma línea en su introducción a *La teología de Averroes*. Afirma (AVERROES, 1998a, 16):

Para llegar a conocer perfectamente esta corriente [de influencia de la teología islámica en Santo Tomás] y ponerla plenamente a disposición del público erudito, menester es emplearse con paciencia en la interpretación de las fuentes. Por tanto, la presente traducción de Averroes pretende también orientarse en la misma dirección de ideas que motivaron las traducciones de Algazel y de Ibn Hazm, tan primorosamente ejecutadas por don Miguel Asín Palacios, gloria ilustre de nuestros arabistas modernos.

En cualquier caso, aunque no declararan sus razones con tal contundencia, éstas son meridianamente claras a la vista de sus notas a pie de página, que prácticamente se reducen

¹ Véase, respecto al número de traducciones de temática especulativa de la etapa apuntada, la bibliografía de traducciones del árabe al castellano de GARULO (1988). Respecto al hecho de que se trata de una tendencia realmente fructífera en el arabismo español, baste para demostrarlo con recordar la figura de Miguel Asín Palacios, el más importante arabista español y uno de los intelectuales más destacados de la cultura española del siglo XX, para quien "traducir es la principal obligación de un especialista" (ASÍN PALACIOS, 1948c). De hecho, su producción está compuesta principalmente por traducciones.

² Resulta muy interesante la recepción de los trabajos de Asín en el mundo árabe. Para un estudio al respecto, véase 'ATIYA (1995).

a llamar la atención del lector sobre pasajes paralelos del Aquinate. La última representación de este enfoque es, a mi juicio, la obra de Luciano RUBIO (1987), citada en varias ocasiones en este trabajo. Aunque no se trata propiamente de una traducción, constituye la aportación más original del arabismo español al estudio de la filosofía y la teología islámicas en la segunda mitad del siglo XX, e incluye un número tan notable de textos traducidos que merece nuestra atención¹. Decía, pues, que el enfoque de la obra de RUBIO (1987) es el mismo: se trata, una vez más, de encontrar las raíces islámicas de la teología cristiana medieval (en este caso, del ocasionalismo de Scoto). Aunque a partir de mediados del siglo XX a estas motivaciones se han unido otras nuevas -entre las que destaca el afán de introducir en el panorama de los estudios árabes en España a figuras fundamentales del pensamiento islámico hasta entonces desatendidas en nuestro país, tales como Alfarabi o Alkindi, que ya eran objeto de atención en otros países europeos-, creo que no cabe duda de que las observaciones anteriores definen esencialmente las causas que han conducido a la existencia de una larga tradición de traducciones de textos árabes de temática especulativa.

Así pues, si los textos puramente filosóficos árabes se venían traduciendo desde época renacentista por la valía de la civilización islámica como puente entre la cultura griega y la europea neolatina, los teológicos se comenzaron a traducir principalmente a finales del siglo XIX por la valía de la civilización islámica como fuente del pensamiento escolástico. La cultura jurídica islámica tuvo la escasa fortuna de ser indiscutiblemente original y de no haber influido en la Europa medieval o moderna de forma destacable (a pesar de Ribera y sus famosas teorías sobre la influencia islámica en el Justicia de Aragón).

A modo de conclusión de esta pequeña digresión de trazos gruesos, yo diría que el carácter universalista de la filosofía, frente al específicamente entroncado en la religión islámica de la charía, hizo que, desde el principio, la traducción de los textos filosóficos se percibiera como algo fundamental -puesto que lo era para la comunidad destinataria de la traducción-, mientras que la de los textos de derecho islámico lo fuera como algo absolutamente fuera de lugar.

El mismo fenómeno, de manera paralela y en íntima relación con el anterior, lo encontramos en el devenir de la enseñanza del árabe en España. Prácticamente hasta el siglo

¹ Por no hablar ya de su magnífica traducción del PSEUDO-ARISTÓTELES (1978).

XX, e incluso en él se pueden rastrear las huellas de esta mentalidad, el estudio del árabe era considerado *innecesario*. En palabras de MANZANARES (1971, 32)¹:

El conocimiento del árabe en los últimos años del siglo XIV y primeros del XV [no así con anterioridad] se reducía casi exclusivamente a algunos médicos o filósofos interesados en las fuentes originales de sus conocimientos. Aunque algunos humanistas unen el conocimiento del árabe al del hebreo [...], este interés era en parte anulado por el cambio de política en cuanto a la evangelización pacífica, debido en gran parte a la influencia de Cisneros. A la Iglesia le inspiraban grandes sospechas los que se interesaban en el estudio del árabe sin motivo aparente.

Y aunque la enseñanza del árabe continuó en algunas universidades españolas hasta el siglo XVIII, lo hace en un estado de constante incuria. Como recuerda MANZANARES (*idem*, 31), ya en el año 1500 la Universidad de Salamanca se encontraba con grandes dificultades para cubrir su cátedra de lengua árabe, y finalmente lo haría con Alonso de Arcos, que en realidad era un hebraísta.

3. Los estudios de derecho islámico en España: arabismo y africanismo

Para que la edición y traducción de textos de derecho islámico, o los estudios sobre estos temas, vuelvan a atraer el interés de los eruditos habrá que esperar hasta finales del siglo XVIII, momento en que se terminan de definir los intereses coloniales europeos en el mundo islámico. La publicación de la versión inglesa de la *Hidāya* de Marginānī, llevada a cabo por Hamilton en 1791, así como, posteriormente, y mucho más importantes, las versiones francesas de Sidi JALĪL (1877), obra de Perron, y de IBN ‘ĀṢIM (1893), obra de Houdas y Marte², con pocos años de diferencia de la edición de los *Tratados de legislación musulmana* por Pascual Gayangos (1853), o de Sidi JALIL (1909), por F. Fagnan, constituyen hitos fundamentales.

Los primeros estudios dedicados al derecho islámico en el ámbito cultural europeo, por su parte, se remontan a los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Estos

¹ Esta obra contiene una destacable bibliografía respecto a la evolución de la enseñanza de la lengua árabe en España.

² Puede verse un listado de las obras jurídicas árabes traducidas, especialmente al francés, puesta al día hasta su fecha de publicación, en MILLIOT (1953, 807-809). Es ésta una obra de todo punto admirable.

primeros trabajos marcarán en gran medida la imagen del derecho islámico -definida, principalmente, por la inmovilidad- que sobrevivirá en muchos trabajos occidentales hasta nuestros días e, influidos por éstos, también en el modo de acercamiento de muchos traductores a estos textos¹. Precisamente fue el contacto directo con el mundo jurídico marroquí el que condujo a un cambio radical en esa forma de concebir el derecho islámico. MILLIOT (1953, 27-28) describe el fenómeno con estas palabras:

Después de Snouck-Hurgronje y de Lambert, se partía de que la confusión de derecho y religión entrañaba, para el sistema legislativo musulmán, una inmutabilidad soberana. Sin embargo, la penetración francesa en Marruecos a partir de 1910-1912 reveló en este país la existencia de obras de práctica jurídica, tales como formularios de actas notariales, judiciales o extrajudiciales, así como recopilaciones de consultas jurídicas [...]. Desde esta perspectiva, la regla que regía el derecho musulmán perdía su carácter de dogma; éste aparece como un sistema legislativo que evoluciona con las necesidades sociales y económicas, bajo la influencia de la costumbre. [...]. Una vez se puso de manifiesto la importancia de la costumbre, desvelada por la misma época en Indonesia por los holandeses, los estudios se orientaron en esa nueva dirección, y la ciencia europea hará en el África del Norte un descubrimiento de todo punto inesperado. Se constatará, en efecto, la existencia en Marruecos de una jurisprudencia de los cadíes de Fez que continúa la tradición andalusí desde el siglo XI.

El descubrimiento de la vocación continuista y, a la vez, en permanente evolución que caracteriza al derecho islámico, aunque tiene ya casi un siglo, como decía, no siempre ha hecho mella en España.

En nuestro país, los estudios sobre derecho islámico se han caracterizado, como afirma FIERRO (1995, 44-45), por centrarse casi exclusivamente en temas andalusíes y mantenerse prácticamente al margen del desarrollo de estos estudios en Europa, asunto este en el que la Guerra Civil española marcaría un punto de inflexión negativa definitivo. Además, es característico del arabismo académico español el haberse mantenido al margen del relativo avance de los estudios sobre el derecho islámico en su colonia norteafricana (los

¹ Véase al respecto MILLIOT (1947), que desgraciadamente no he podido consultar, y (1953, 23-31). La evolución de la "ciencia europea del derecho musulmán", como la llama Louis Milliot, constituye un tema fundamental desde muchos puntos de vista, también para los estudios de traducción. Sin embargo, ha sido muy poco estudiado hasta la actualidad. Respecto al desarrollo de los estudios de derecho islámico en España disponemos del magnífico artículo de Maribel FIERRO (1995), que no incluye, con todo, la producción de los "africanistas", y en el que me basaré principalmente para lo que sigue. Respecto a la producción alemana, aunque ya antiguo, se puede consultar el trabajo de LÓPEZ ORTIZ (1930). Naturalmente, me estoy aquí refiriendo tan sólo a los análisis críticos, no a las recopilaciones bibliográficas.

realizados por los que serían conocidos como los "africanistas"). Esto implica, consiguientemente, haber dado la espalda a la realidad viva del derecho islámico malequí.

Maribel FIERRO (1995) establece tres períodos principales en el desarrollo de los estudios en torno al derecho islámico en España:

a) Los primeros pasos, que vendrían de la mano de Pascual Gayangos y su edición de los *Tratados de legislación musulmana* en 1853, así como, sobre todo, de Julián Ribera, con su publicación del famoso estudio sobre el Justicia de Aragón; su edición y traducción de los *Jueces de Córdoba* de Al-Jušanī, y sus trabajos en torno a los formularios notariales andalusíes.

b) Un momento de esplendor, representado por Melchor Martínez Antuña y Salvador Vilá (el primero especializado en derecho público, y el segundo en derecho privado), y, sobre todo, por José López Ortiz, figura fundamental cuya labor caracteriza FIERRO (1995, 54-55) con las siguientes palabras:

Él escribió el primer manual español de derecho islámico¹; el primero que trazó el panorama de los orígenes y del primer desarrollo del derecho islámico en al-Andalus; el primero que trató de escribir la historia de diferentes géneros jurídicos en al-Andalus, subrayando la riqueza de la literatura de fetuas; el primero que indicó la importancia de las obras que han sobrevivido de 'Abd al-Mālik b. Ḥabīb [...]. Se interesó en los orígenes del derecho islámico y sus posibles conexiones con el derecho romano, talmúdico y persa [...]. La lectura de las obras de López Ortiz es esencial para todo aquel interesado en el derecho malequí en al-Andalus.

c) Desde los años de la Guerra Civil² hasta nuestros días. Destaca en este período la labor de Jacinto Bosch Vilá, más por la dirección que dio a los trabajos de sus discípulos (F.J. Aguirre, M. Arcas Campo, M^aI. Calero, P. Cano o A. Carmona) que por los trabajos que él mismo dedicara al derecho islámico, aunque -añado a lo reseñado por Fierro- cabe

¹ En esto no estoy de acuerdo con Fierro. NIDO Y TORRES (1920; 1927²) es en realidad el autor del primer manual de derecho islámico en castellano. Más adelante aludiré con cierta extensión a esta obra, desgraciadamente hoy olvidada.

² Durante la Guerra Civil fueron ejecutados Melchor Martínez Antuña y Salvador Vilá. López Ortiz, por su parte, abandonó pronto los estudios árabes.

destacar su labor como pionero en la traducción de textos jurídicos contemporáneos, que se verá continuada, también en Granada, con las traducciones de C. Ruiz de Almodóvar y C. Pérez Beltrán. También destaca la labor de Pedro Chalmeta, J. Aguilera Pleguezuelo, M^a J. Viguera y otros, ninguno de los cuales, realmente, se ha dedicado de pleno a estos estudios. Y, sobre todo, la misma Maribel Fierro, quien, por razones de humildad, no se incluye a sí misma en la nómina. A todos ellos debo añadir también, aunque fuera del ámbito del arabismo, algunos otros trabajos llevados a cabo por juristas, la mayor parte de ellos meras refundiciones: escasísimos son los que realmente desarrollan una argumentación, destacando SÁENZ (1995), uno de los grandes traductores españoles del siglo XX, quien en esta ocasión escribe en calidad de jurista. Por último, en este apartado es preciso añadir la obra de Seco de Lucena, a la que me referiré más adelante.

Por tanto, y en resumen, los estudios sobre derecho islámico en España dan sus primeros pasos en la segunda mitad del siglo XIX como una derivación del interés por los siglos menos conocidos de la historia de España, concretamente por los moriscos y la influencia islámica. Los intereses coloniales, tan defensorios del acercamiento al tema del arabismo francés e inglés, quedan en el caso español un poco relegados. Alcanzan estos estudios su cumbre en los años inmediatamente anteriores a la Guerra Civil, para -como afirma Fierro en éste y otros de sus trabajos- quedar radicalmente dañados, como toda la cultura española, a raíz del conflicto. Después de eso, siguen varios decenios de escasísima producción. Únicamente en los últimos años vuelve a tomarse rumbo seguro.

No obstante, ésta es la evolución de los estudios de derecho islámico sólo en el ámbito del arabismo oficial. A fin de completar siquiera brevemente el panorama trazado por Fierro, debo hacer aquí algunos comentarios respecto a los logros de la escuela "africanista", algunos notables en este ámbito. Aunque desgraciadamente olvidados, son muy importantes desde el punto de vista de la historia de la traducción. Estos autores, en palabras de LÓPEZ GARCÍA (1997, 14),

se agruparán en la posguerra civil española en torno a los Institutos General Franco para la Investigación Hispano-Árabe y Muley El Mehdi de Estudios Marroquíes, ambos con sede en Tetuán, y el Instituto de Estudios Africanos, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), con sede

en Madrid y que publicaría, desde 1947 en adelante, la revista *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*¹.

En general, se trata de personas que desempeñaron puestos importantes en la administración civil, militar y eclesiástica de la colonia, y no, como en el ámbito estudiado por Fierro, por personal docente de las universidades españolas. Excepto en el caso de Quirós, ninguno de ellos, que yo sepa, desarrolló labores docentes fuera de la colonia². Esto nos sitúa, naturalmente, ante motivaciones de orden político e intervencionista que se reflejan de manera muy clara en sus obras. En muchas ocasiones, frente a lo que pudiera pensarse a priori, este afán de intervencionismo acercó la producción africanista a la realidad viva del derecho islámico en mayor medida que a los estudiosos de la Península y, con ello, hizo de sus autores personas más respetuosas hacia la cultura islámica que los académicos.

Por otro lado, los traductores fehacientes del Protectorado están tan ausentes de la nómina de autores "africanistas" como de la de los autores estudiados por Fierro. No obstante, la huella de los modos de traducir y de las actitudes generales de los traductores e intérpretes profesionales se asoma en estas obras con cierta constancia -con más constancia, sin duda, que entre las obras de los estudiosos de la Península-, debido, entre otras razones, a la importancia que la formación de traductores tenía durante la época del Protectorado. En algunos casos, como el de NIDO Y TORRES (1927²), se menciona abiertamente la deuda intelectual hacia esos traductores, pero no es lo normal. Yo diría, incluso, que cuando esa influencia de los traductores del Protectorado -puesto que a la sazón no existían demandas de este tipo en España- toca a los arabistas universitarios, es generalmente a través de estas obras de los africanistas, a los que por cierto casi nunca se dignan citar.

¹ Para una bibliografía general sobre la escuela africanista, véase LÓPEZ GARCÍA (*idem*, nota). No obstante, sus logros en el campo de los estudios de derecho no han sido aún, que yo sepa, suficientemente valorados.

² D. Carlos Quirós ingresó como capellán castrense en Marruecos. Allí pasó la mayor parte de su vida, dedicándose a sus quehaceres militares y a la organización y docencia de la Escuela de Intérpretes de Árabe y Beréber, a la que me referiré más adelante. Más tarde fue trasladado a Granada como coronel castrense del arma de aviación e impartió clases en la Universidad (entre sus alumnos se cuenta, por ejemplo, Cruz Hernández, quien me ha aclarado en comunicación personal algunos de los datos de su biografía que aquí expongo). Una vez jubilado entró a formar parte de la Escuela de Estudios Árabes en Madrid. Como traductor destaca sin lugar a dudas por su edición y traducción de la *Metafísica* de AVERROES (1919) y por su papel trascendental en la organización y formación de los traductores del Protectorado, a los que, por otra parte, tanto debemos los traductores fehacientes de árabe españoles.

Entre las obras de autores africanistas dedicadas a los temas jurídicos destacan en orden alfabético, y hasta donde alcanzo a conocer, las siguientes: ALONSO ALONSO (1935), ARÉVALO (1939), BLANCO IZAGA (1939), CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932), DÍEZ MERRY (1950), GARCÍA BARRIUSO (1952), LÓPEZ OLIVÁN (1931), MORA REGIL (1940 y 1947), O'LAWLOR (1936), PANIAGUA SANTOS (1948), PLAZA (1941), QUIRÓS (1935 y 1939 principalmente), RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f.) y VIGUERA FRANCO (1948). Aunque numerosos, se trata mayoritariamente de trabajos de escasa envergadura y sin parangón con los magníficos estudios sobre derecho islámico que vieron la luz en la zona de influencia francesa. Con todo, los hay realmente destacables en el panorama de los estudios árabes en España: así, el estudio del padre Patrocinio García Barriuso (fiscal eclesiástico en el Arzobispado de Tánger) en torno al derecho matrimonial islámico marroquí y a los conflictos derivados de los matrimonios mixtos en Tánger; el de Rafael Arévalo en torno al derecho penal islámico, o los trabajos descriptivos del jurista E. Viguera y los militares Capaz, Galera y Ochoa. Algunos, por otra parte, se centran en el derecho hispanoalifiano o tangerino internacional.

Mención aparte merece la *Guía del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita, y cuya guía es una recopilación de las opiniones principales de los jurisconsultos sobre el derecho musulmán* de NIDO Y TORRES (1927²). Manuel del Nido y Torres fue abogado del Ilustre Colegio de Madrid, Teniente Auditor de 1^a del Cuerpo Jurídico Militar y, finalmente, Coronel Jefe del Tribunal Militar de Derecho de Tetuán¹. La suya es una obra singular en el panorama de los estudios sobre el derecho islámico en castellano. En primer lugar, junto a LÓPEZ ORTIZ (1932), y si dejamos a un lado las traducciones realizadas por los musulmanes de lengua castellana anteriores a la expulsión, su libro es todavía el único intento de presentación global del derecho islámico en nuestra lengua. En segundo lugar, y a diferencia de López Ortiz, es una obra centrada en el enfoque de los doctores musulmanes. Es cierto que la mayor parte de los calcos árabes que salpican el texto son perfectamente explicables en cuanto que fenómenos concordantes

¹ También fue autor de los comentarios y edición del *Código de Justicia militar* (1910), y de la *Ley de accidentes de trabajo* (1911), así como de un *Manual de prensa: estudio histórico de la legislación de prensa en España* (1913). En la Biblioteca Nacional se conserva un ejemplar mecanografiado de la *Guía*, procedente del legado de Tomás García Figueras, fechado en Ceuta en el año 1921. Es posible que se trate del original en el que se basó la primera edición.

con los modos de traducir propios de su época y de años precedentes¹. Pero no todo puede explicarse por el hecho de tratarse de una colección de textos traducidos y comentados. La obra, por ejemplo, porta un *nihil obstat* firmado por Sidi Ahmed ben Mohamed el Erhoni, Juez de Jueces de la Zona Jalifiana ya aludido en este trabajo, lo que supone una sanción clara de su contenido por parte de los ulemas de la Zona. Por otro lado, nada, desde un punto de vista meramente traductológico, explica, por ejemplo, la inclusión de la primera azora del Corán con que se inicia la obra. Por último, el hecho de presentar la obra como una colección de textos traducidos, y no como un trabajo original, no deja de ser significativo. A pesar de ello, se ordena la información siguiendo los patrones comunes en la ciencia jurídica europea; se numeran los párrafos e incluso se citan en nota los artículos del Código Civil o Penal español correspondientes, rasgos completamente ajenos a la literatura jurídica islámica tradicional y que sólo tienen sentido en un acercamiento racional y, a la vez, vocacionalmente tradicional al derecho islámico².

Estoy convencido de que Manuel de Nido y Torres está reflejando la crisis de legitimidad en la que había entrado el derecho islámico en Marruecos, cosa nada nueva a la sazón, pues se venía reflejando en la zona de influencia francesa, aunque en este caso, y es lo singular del acercamiento colonialista español, esta línea se procura desarrollar desde dentro del derecho islámico, y no desde fuera. Todo ello hace que Nido y Torres, es mi opinión, se encuentre más cerca de la doctrina marroquí actual que ningún otro autor occidental hasta el momento³.

Debo agregar que la obra incluye un apéndice de más de cuarenta páginas que contiene un "compendio de formularios de los documentos más importantes que se relacionan con la vida civil de los marroquíes", siempre "documentos auténticos cuyas

¹ Por ejemplo, se repite constantemente "Y dijo ...:" (*wa qāla*), a lo que sigue la opinión de un alfaquí; se presentan los textos coránicos como "Dijo Dios, clemente y misericordioso" (*qāla llāhu l-rahmān l-rahīm*), y se salpica la obra de calcos del vocabulario técnico árabe: "tras la introducción" (*ba'da l-dujūl*), esto es, la consumación del matrimonio; "propiedad es lo que tiene uno bajo su mano" (*al-milkiyya mā tahta l-yad*), "conocido" (*al-ma'rūf*), en el sentido de "conveniente", etc.

² Por cierto que Sidi Ahmed El Erhoni, a quien citaré en más de una ocasión en este trabajo, certifica en el *nihil obstat* que las traducciones que aparecen en la obra son fieles a sus originales.

³ Esta misma tesis la mantuve en FERIA (2000). Respecto a la crisis de legitimidad del derecho islámico, véase el capítulo primero de la Segunda Parte de este trabajo.

versiones árabe y castellana se deben al culto intérprete de la Comandancia general de Ceuta don José Galiana Castelló", lo que tiene gran valor¹. Como se comprenderá fácilmente, el apéndice es de gran importancia para los estudios de traducción. Primero, porque nos presenta el modo concreto en el que se levantaba este tipo de actas en el Marruecos de principios del siglo XX, por lo que resulta un complemento fundamental a los formularios paradigmáticos marroquíes de la época, de los que trataré con cierta extensión en la Segunda Parte de este trabajo. Y, segundo, porque nos presenta el modo concreto en el que a la sazón se traducían fehacientemente al castellano esos mismos documentos. Aunque sólo fuera por este apéndice, la obra de Nido y Torres ya sería absolutamente peculiar en el panorama de los estudios de derecho islámico en castellano. Se completa, de este modo, el panorama de los patrones de traducción fehaciente de actas notariales malequíes al castellano que representan, en primer lugar, los traductores de los siglos XVI y XVII, más tarde los traductores del Protectorado y, finalmente, los traductores jurados actuales. Es preciso, por otra parte, tener en cuenta que esta obra, y especialmente el apéndice al que aludo, fue utilizada como libro de texto en la formación de los intérpretes de árabe y bereber del Protectorado².

Es lamentable, con todo, que Nido y Torres no aluda nunca a la fuente exacta de los textos traducidos (informa del autor, pero no de la obra; mucho menos de edición y página), lo que dificulta enormemente el análisis de sus traducciones³. Con todo, aunque su autor no lo confirma en ninguna parte, a la luz de la bibliografía de la página XIX -por cierto, carente de los datos formales mínimos- parece desprenderse que no todas son traducciones del árabe, ni todas son en realidad traducciones de Nido y Torres: el Corán, por ejemplo, es citado en traducción de Joaquín García Bravo⁴, y los hadices, en traducción francesa de

¹ Con anterioridad ya había aparecido un tímido ensayo de este tipo en RUIZ ORSATTI (1901, 197-235). Éste incluye un pequeño epistolario y varios ejemplos de actas judiciales y notariales. Con todo, no puede en modo alguno compararse con el apéndice de Nido y Torres.

² Agradezco a Miguel Fornés Bonet, uno de los últimos miembros en activo de dicho cuerpo, el haberme proporcionado esta información en comunicación personal.

³ Por cierto que, en el prólogo, informa de que buena parte de las citas le fueron proporcionadas por don Carlos Quirós y por los señores Dris Ben Said, El Hach Ahmed Serradi, Sidi Ahmed ben Mohamed y otros. Desconozco a estos últimos. Supongo que se trata de ulemas o talbes.

⁴ Respecto a esta traducción, véase ARIAS (1997b).

Houdas (BOKHARI, 1970), aunque en comunicación personal Juan Pablo Arias me informa de que en realidad la traducción de García Bravo está retocada en muchos puntos a fin de hacerla más aceptable para los musulmanes.

4. La traducción académica de textos jurídicos: textos y desarrollo histórico general

Una vez introducido el tema en sus líneas generales, paso a presentar lo traducido y a analizar brevemente el desarrollo histórico de la traducción académica de textos árabes de temática jurídica en España. Aunque estas traducciones son menos numerosas de lo que cabría imaginar, se puede hacer una distinción cronológica clara -que adelanto desde este mismo instante- entre la tendencia única anterior a los años ochenta del siglo XX, definida por su interés en las fuentes árabes para la historia de España, y la tendencia mayoritaria a partir de esas fechas, definida por el interés en el mundo árabe contemporáneo. El listado de estas traducciones que ofrezco en uno de los apéndices finales de este trabajo, aunque no exhaustivo, sí es al menos suficientemente significativo de las traducciones más importantes llevadas a cabo. Se impone, en primer lugar, hacer algunas aclaraciones a dicha relación.

La selección se ha realizado principalmente atendiendo a la difusión de las publicaciones. La mayor parte, como se verá, no son trabajos centrados en la traducción, sino trabajos de investigación que incluyen traducciones más o menos fragmentarias. El listado sigue un orden cronológico, y no incluye sino lo publicado. No aparecen, por ejemplo, las tesis doctorales inéditas: una traducción sin lectores no es, a mi modo de ver, una traducción. Por otra parte, se encabezan las entradas por las fechas de edición, a las que sigue el autor traducido o el Estado legislador, si es que se conocen, no el traductor del texto en cuestión: en ocasiones, en la bibliografía general que aparece al final de este trabajo, se encontrarán las mismas obras encabezadas por el traductor. En esos casos, es así como aparecen las obras originalmente.

Aunque no tantos como en lengua francesa o inglesa, el número de los textos traducidos impide entrar en demasiados detalles particulares en este análisis, que no pretende en modo alguno ser exhaustivo, como decía. Me limitaré, pues, a ofrecer una visión general que nos permita, por primera vez, hacernos una idea de lo hecho, del modo en que ha sido

hecho, por qué y para quién¹. Comenzaré exponiendo cinco observaciones que me parecen fundamentales:

a) A la vista del listado referido se evidencia que prácticamente todo, exceptuando las traducciones aparecidas en el *Anuario de Historia del Derecho Español*, ha sido publicado en revistas especializadas en temas árabe-islámicos. Por el contrario, el período comprendido entre los años 1925 y 1935, señalado por Fierro como el más fructífero en los estudios jurídicos islámicos en España, se caracteriza por la tendencia a publicar en el *Anuario de Historia del Derecho Español*. La abundancia de publicaciones en revistas de arabismo se explica en muchos casos por el hecho de tratarse de traducciones fragmentarias insertas en artículos de investigación.

b) Este tipo de traducciones, como en general todas las realizadas del árabe al castellano, es exclusivamente obra de arabistas. Por tanto, es en el mundo del arabismo donde deben rastrearse las causas que explican, desde la elección del *corpus* traducido, hasta las características definitorias del modo de traducir, pasando, como decía, por los lugares de publicación.

c) Las obras contemporáneas de doctrina² que, en palabras de BORJA ALBI (1999, 201), "es una parcela que durante muchos años ha estado reservada a los juristas que dominaban una lengua extranjera y que se suele realizar en los departamentos de derecho de las universidades", están completamente ausentes de la nómina. No hay una sola obra en

¹ Junto a las traducciones de temática notarial reseñadas anteriormente es preciso citar algunas tesis doctorales inéditas, como la de M. Arcas Campoy sobre el *Kitāb Muntajab al-ahkām* de Ibn Abī Zamanīn (1984), en la que también se incluyen traducciones, la de A. Carmona sobre el *al-Mufīd li-l-ḥukkām* de Ibn Hišām (1986), parte de la cual ha sido editada (1987); o la de P. Cano Ávila sobre los contratos conmutativos en el formulario de Ibn Salmūn (1988). Por supuesto, hay que incluir también una extensa labor de edición, en la que es preciso destacar: IBN AL-'AṬṬĀR (1983), edición de Pedro Chalmeta y Federico Corriente; IBN AL-MUGĪT (1994), edición de Javier Aguirre Sádaba, y ÝAZĪRĪ (1998), edición de A. Ferreras. Tampoco he incluido un tipo de traducciones que integran otra línea destacada en la traducción académica del árabe en España, pero que me parecieron menos interesantes para este trabajo. Me refiero a las traducciones de ordenanzas del zoco, campo en el que han destacado GARCÍA GÓMEZ (1948) y (1957) y CHALMETA (1968).

² Es decir, las obras en las que los juristas de reconocido prestigio vierten sus opiniones sobre los textos normativos. Es, junto a la jurisprudencia, un elemento imprescindible a la hora de aplicar los textos normativos, en especial cuando se trata de aplicarlos fuera del ámbito de soberanía del Estado legislador.

lengua árabe de doctrina traducida al castellano, quizá, efectivamente, por el desconocimiento de dicha lengua entre los juristas españoles. No obstante, creo que la causa debe buscarse también en el mundo del arabismo español y en las razones que lo han conducido en estos últimos años a la traducción de textos legislativos o normativos; razones que trataré de aclarar más adelante. Tampoco la jurisprudencia está representada en modo alguno en la nómina anterior. Más adelante entraré también en este asunto con mayor detenimiento. Por otro lado, las obras clásicas de teoría jurídica están también ínfimamente representadas: únicamente por el pequeño fragmento de ALGAZEL (1925) traducido por Asín Palacios y por los fragmentos de al-Garnāṭī traducidos por AGUILERA PLEGUEZUELO (1987a) y de Ibn Hišām por CARMONA (1995). En este caso, la razón es bastante clara, y debe buscarse en el afán del arabismo español por buscar fuentes para la historia de España, e, incluso -en palabras de LÓPEZ GARCÍA (1996)- por "resaltar el zócalo hispano-cristiano de la España musulmana", como veremos a continuación.

d) Hasta la década de los ochenta, el interés por los textos jurídicos islámicos en España se limitaba a la búsqueda de posibles fuentes para la historia de España, mejor si se trata de aquellas que apoyan la tesis mozarabista de Simonet. Es lo que LÓPEZ GARCÍA (1997b, 11) denomina el "ensimismamiento andalusista" del arabismo español anterior a los años sesenta, prolongado en el campo de la traducción académica de textos jurídicos árabes durante dos decenios más. Con excepciones singulares, todos los esfuerzos de traducción se destinan a poner a disposición del lector erudito no conocedor del árabe aquellos textos que pueden servirle para reconstruir los siglos árabes de la *Historia de España*, a la sazón la única razón legítima para la existencia de los estudios árabes en España¹. Para ello se traducen obras biográficas, como es el caso de JUŠĀNĪ (1914), ordenanzas municipales andalusíes y, sobre todo, textos del campo notarial, especialmente mozárabes.

e) A partir de los años ochenta, con el interés despertado por el mundo árabe contemporáneo, surge con gran impulso una nueva tendencia a la traducción de textos legislativos interesantes desde un punto de vista político (constituciones de Irán y Argelia) o sociológico (códigos de estatuto personal). Esta tendencia, por otro lado, se ha conjugado

¹ Respecto a esta cuestión, véase el magnífico análisis de MANZANO (2000).

con otra pujante en el arabismo de los últimos años, la de los estudios "moriscológicos", que ha resultado ser la heredera natural, como veremos, de las traducciones de textos de temática notarial predominante en las décadas anteriores.

A fin de llevar a cabo un análisis más pormenorizado sin perder de vista el conjunto, me parece conveniente dividir la información en varios apartados. Comenzaré con el campo definitorio del quehacer de estos traductores: las traducciones de temática notarial.

5. Traducciones académicas de temática notarial

La española es acaso la escuela de arabistas que proporcionalmente ha dedicado más esfuerzos a la edición y traducción de formularios o instrumentos notariales. En este campo se distinguen dos vertientes:

a) La primera se centra en la edición y traducción de formularios notariales andalusíes. Desde el punto de vista de la traducción, alcanza su punto culminante entre finales de los años veinte y principios de los treinta del siglo XX con los trabajos de López Ortiz y Vilá, y se continúa con algún otro trabajo posterior, como el de Cano Ávila.

b) La segunda se centra en la edición y traducción de instrumentos notariales árabes¹. En ella, a su vez, se distinguen con claridad dos líneas:

b¹) La que se centra en las actas anteriores al siglo XV, sobre todo de instrumentos notariales mozárabes. Aunque el tema venía siendo objeto de interés desde épocas muy tempranas, pues no en vano las primeras traducciones académicas de temática jurídica -que se remontan al año 1897- giran en torno a estos textos, en esta labor se empeñará la mayor parte de los esfuerzos del arabismo español durante la época franquista. Destacan en este ámbito eruditos de la talla de Pons Boigues, González Palencia, Vilá, Seco de Lucena o Bosch Vilá.

¹ Esto es, de documentos reales, no de modelos más o menos teóricos, que es lo que incluyen los formularios.

b²) Por último, heredera de esta tradición, al menos desde un punto de vista traductológico (ya que no tanto ideológico), se inicia desde principios de los años ochenta del siglo XX una nueva tendencia dirigida a la traducción de instrumentos notariales moriscos, campo representado, entre otros, por García Arenal y Labarta.

Para completar el panorama de intereses del mundo erudito español por el notariado islámico es preciso añadir aquí a los editores de traducciones fehacientes de instrumentos notariales de los siglos XVI y XVII. No obstante, puesto que volveré sobre ello en el capítulo siguiente, dejaré el asunto de lado. Paso a comentar brevemente las características principales de estas traducciones, tomando como punto de referencia principal a sus autores.

a) López Ortiz

La labor de López Ortiz, tan justamente alabada por FIERRO (1995), es pionera en esta línea de investigación, una de las más fructíferas y originales del arabismo español, como decía¹. Su traducción de 1927 es una auténtica obra maestra en su género y demuestra una excepcional capacidad. Pese a ello, respecto a su "política de traducción", únicamente afirma que "nos hemos esforzado en reproducir lo más exactamente posible la frase árabe, cuyo tecnicismo, en lo jurídico es difícil de hacer pasar a cualquier idioma europeo" (1927, 335).

La mayor preocupación de López Ortiz, al igual que la del resto de los eruditos agrupados en el mismo apartado, es la búsqueda de fuentes para la historia del derecho medieval cristiano de la Península Ibérica, lo cual explica, naturalmente, que sus traducciones aparecieran en el *Anuario de Historia del Derecho Español*, así como las características fundamentales del resultado de su labor. Esto se refleja, por ejemplo, en las notas del traductor, dedicadas generalmente a establecer, o rechazar, comparaciones con los fueros medievales. Pero también se refleja, y muy positivamente, en la maestría con que se desenvuelve en la lengua de llegada: es evidente que el traductor ha manejado un gran número de textos jurídicos medievales (lo que se conoce técnicamente como "textos

¹ Desgraciadamente, esta línea de investigación no siempre es tenida en cuenta por los arabistas extranjeros especializados en el notariado islámico. GRONKE (1984), por ejemplo, no hace la menor referencia a los hallazgos del arabismo español en este campo. También extraña que FIERRO (1995), al exponer los méritos científicos de López Ortiz, haya olvidado esta importante faceta de su actividad.

paralelos"), castellanos y no castellanos, lo que le ha proporcionado un bagaje léxico y técnico del que realmente muy pocas traducciones jurídicas del árabe al castellano pueden hacer gala (por no decir ninguna).

El uso de las *Leyes de Moros* es muy abundante. Generalmente tiene lugar cuando el traductor ofrece opciones terminológicas diferentes a la elegida para el cuerpo de la traducción. Esto, a mi juicio, constituye un gran acierto, puesto que amplía en gran medida el horizonte de posibilidades que se ofrece al lector asumiendo los logros de la línea de traducción islámica. Es típico de López Ortiz ofrecer en primer lugar la traducción del término en cuestión y, a continuación, entre paréntesis, la transliteración del término árabe y la opción "aljamiada". Por ejemplo, afirma que "se entiende por *dote* (*sadac* o *açidaque* de nuestros aljamiados)..." (1927, 340). Por otro lado, López Ortiz tiende, con muy buen criterio, a reproducir los términos árabes, en ocasiones incluso en grafía árabe, cuando en el original son objeto de disquisición metalingüística (pueden verse algunos ejemplos significativos en 1927, 345) o cuando considera la posibilidad de más de una traducción posible.

Estos dos elementos -utilización de los textos aljamiados y prurito de comparación con los fueros cristianos- definen, en líneas generales, esta magnífica traducción. Ello queda patente en notas como la que sigue: "Por lo aquí sentado puede explicarse el título XXXIII de las *Leyes de Moros* [sigue edición y páginas] y todas las compilaciones, tal vez, de los sistemas de bienes, donados con motivo del matrimonio, del Derecho catalán y aragonés y aún del castellano". Estas observaciones están, evidentemente, sujetas al progreso de nuestros conocimientos durante los setenta y tantos años transcurridos desde la fecha en que se publicó la traducción, pero la seriedad, precisión y sentido común de las traducciones de López Ortiz están por encima de ese progreso. En cualquier caso, y es lo que aquí principalmente me interesa resaltar, su modo de traducir es perfectamente coherente con la función que se espera de su traducción, que no es otra que, como ya apuntaba, el proporcionar a los historiadores del derecho español un texto de interés para sus estudios medievales.

Para finalizar, otro rasgo de la labor de López Ortiz que llama poderosamente la atención es que a su trabajo citado sigue un apéndice (1927, 372-375) en el que se recoge la traducción de varias actas de matrimonio islámicas: dos traducidas por él (tomadas de Tsūlī y de Ibn Mugīṭ); otra, tomada de las *Leyes de moros* y otra, por último, de un acta de

matrimonio marroquí contemporánea, traducida por VILLALTA (1925)¹. Curiosamente, se trata de tres modelos de traducción diferentes: el modelo académico, representado por las traducciones del propio López Ortiz; el islámico, o aljamiado, representado por las *Leyes de moros*, y el modelo fehaciente común en la época, representado por Villalta. No es ninguna casualidad que la elección coincida con los criterios que también a mí me han conducido a establecer la existencia de tres líneas diferentes que definen la historia de la traducción del árabe al castellano, criterios a partir de los cuales he articulado toda la Primera Parte de este trabajo. Se diría que López Ortiz tiene, si no plena conciencia, sí al menos una intuición clara de la existencia de estas tres líneas en la historia de la traducción del árabe, que él en ningún momento se plantea como objeto de estudio, claro está. Por otro lado, parece que alberga el deseo de poner en relación clara el formulario andalusí objeto de su interés con el derecho malequí de Marruecos de principios del siglo XX. Esto, unido a su interés claro por acercarse a la línea de traducción islámica, sin abandonar por ello los caracteres traductológicos propios de su propia tradición -la académica-, evidencia, una vez más, la gran valía intelectual de este autor. Si como estudioso del derecho islámico su figura es señera dentro del mundo del arabismo, también lo es, por tanto, como traductor inmerso en la línea académica.

b) Seco de Lucena

En esta misma línea de investigación en torno al notariado islámico, como decía, aunque centrada en las actas notariales reales, y no en los formularios, destaca la labor de SECO DE LUCENA, con trabajos de 1943, 1944 y 1953, reunidos y ampliados en su clásico *Documentos arabigo-granadinos* de 1961, ampliado a su vez con otros dos trabajos de 1970 y 1976. Se trata, pues, de una obra que ocupó la práctica totalidad de los esfuerzos intelectuales de este catedrático de lengua árabe de la Universidad de Granada a lo largo de treinta y tantos años².

¹ Fermín Villalta fue intérprete de tercera clase de la escala técnica del Ministerio de Estado, agregado a la Alta Comisaría de España en Marruecos; primer intérprete de la Dirección de Intervención Civil y de Asuntos Generales e intérprete afecto a los tribunales de justicia de la Zona. También es autor de un manual de árabe marroquí (1927). En el capítulo segundo de esta Primera Parte volveré someramente a tratar de él.

² FIERRO (1995), sin embargo, no lo cita.

SECO DE LUCENA (1961) reúne noventa y cinco grupos de documentos fechados en el siglo XV y principios del XVI, e integra un total de ciento setenta y cinco actas y otras diligencias notariales que constituyen "la última manifiestación jurídica práctica del Islam andaluz" (1961, VII). La mayor parte de estos documentos son cartas de compraventa (48). Le siguen las diligencias marginales (18), decretos sultaníes aprobatorios de cartas de compraventa de bienes pertenecientes al Real Patrimonio (16); poderes (16); pliegos particionales (14); dictámenes periciales justipreciando bienes (10); actas de entrega de cantidades (8); testamentos, anulaciones de testamento o actas de partición de bienes (6); actas de matrimonio (2), de institución de tutores (2), una testamental y otra judicial; testimonios de gastos de tutoría (2); testimonios de desamparo (2), etc. Constituye, pues, una de las más importantes colecciones editadas en España en este género, y una de las más importantes en términos generales. A este grupo principal se añaden algunos otros documentos, pocos, publicados con posterioridad a 1961, en especial los documentos números tres y cuatro de (1976): un acta de defunción y un expediente posesorio.

Frente a López Ortiz, Seco de Lucena no muestra el menor deseo de encontrar en los textos que le ocupan antecedentes de los fueros cristianos medievales. En este sentido, con la prudencia que proporcionaban los años de investigación transcurridos, él sólo alude al interés de estos estudios para el Derecho Comparado (1961, IX). Parece natural, pues, que su traducción vaya dirigida al lector arabista en mayor medida que al historiador del derecho. En esto, Seco de Lucena viene a personificar, de alguna manera, el punto de arranque de un cambio general en la traducción académica. Este viraje se muestra, sobre todo, en un menor interés por la adecuación de la terminología jurídica en el texto de llegada, lo que parece haberse convertido en una característica común a la mayoría de los traductores de la línea académica.

Por otro lado, no se encontrará en Seco de Lucena un criterio coherente en el uso de arabismos y transliteraciones: frente a López Ortiz, para quien arabismos y transliteraciones son siempre opciones complementarias, en Seco de Lucena aparecen aislados y, en ocasiones, haciendo que el texto de llegada resulte incomprensible para el lector no arabista. Este último asunto se encuentra en íntima relación con sus criterios de fidelidad traslaticia, los cuales resultan bastante fluctuantes y tal vez algo ingenuos. Para él, la fidelidad se manifiesta en la fidelidad a "la voz árabe traducida", por usar una expresión muy de su gusto, considerando que una voz árabe debe siempre corresponder a otra voz castellana que calque su sentido. Naturalmente, no lo consigue. Esto lo conduce a seguir tres

vías diferentes en el tratamiento del léxico: a) incluir "voces árabes transcritas y no traducidas", ya que "en nuestra lengua no existe una palabra que exprese por sí sola el sentido"; b) incluir "arabismos que, en otro tiempo, tuvieron vigencia en español", y c) traducir la voz árabe por otra castellana. Como consecuencia, se ve obligado a reunir las voces de los dos primeros casos en un vocabulario heteróclito y singular. Por otro lado, frente a López Ortiz, Seco de Lucena nunca alude a la fuente de la que toma esas voces que "en otro tiempo tuvieron vigencia en español", y que no son sino las traducciones de los musulmanes de lengua castellana anteriores a la expulsión. Personalmente estoy convencido de que, en lo que a los modelos de traducción respecta, Seco de Lucena baraja fuentes que no confiesa. De hecho, no confiesa ni una sola fuente bibliográfica. Por el contrario, subraya a menudo el esfuerzo que le ha supuesto enfrentarse solo a estos textos. Así, afirma:

No soy especialista en Derecho musulmán. Para lograr la lectura y llegar a la interpretación que de estos documentos expongo, he tenido que vencer muchas dificultades. He luchado primeramente con las que presenta una escritura que contiene fórmulas de frecuentísimo uso y por lo tanto archisabidas por notarios y partes interesadas [...]. Son además escasos los documentos escritos por una misma pluma [...]. Luego he tenido que enfrentarme a las dificultades que presenta la interpretación de voces del árabe español, de términos usados con acepción técnica y de fórmulas jurídicas no recogidas en los diccionarios usuales.

De hecho, cuando Seco comienza sus trabajos en los años cuarenta, el aprendizaje de la letra magrebí era ya posible, incluso de manera graduada -por ejemplo mediante WATIN (s.f.)-, así como el de las fórmulas, comunes en su mayor parte a las actualmente utilizadas en el Norte de África -mediante HACENE (1917)-, ambos trabajos dirigidos a los traductores fehacientes de la Argelia y el Marruecos francés.

Todas estas características son perfectamente coherentes también si tenemos en cuenta la muy desigual importancia que Seco de Lucena otorga a la edición y a la traducción de estos textos. Para él, lo importante es la edición del texto: la traducción es, ante todo, un accesorio de la edición. Por ello, la fidelidad traslaticia es, también, un accesorio de la fidelidad filológica. Esta sobrevaloración de la filología, en detrimento de la traducción, es compartida por otros muchos representantes de la línea de traducción académica, llegando a convertirse en una de sus características generales definitorias, por

oposición, una vez más, a las líneas fehaciente e islámica¹.

Por otra parte, enfrentarse a actas reales conduce a Seco de Lucena a tomar viva conciencia de las diferencias que separan la práctica notarial islámica de los formularios paradigmáticos, lo que, a pesar de lo que pudiera parecer, no estaba nada claro para los estudiosos anteriores. A este respecto afirma (1961, IX) muy acertadamente que las actas que edita y traduce

vivifican y actualizan esas fórmulas estereotipadas que aparecen en los tratados y manifiestan, en relación con ellas, importantes variantes acreditativas de una natural evolución de los formularios, sometidos a la influencia de particulares usos y costumbres en la práctica judicial y de especiales circunstancias concurrentes en un lugar y tiempo determinados.

Desde este punto de vista, y estando el interés por el notariado islámico motivado en realidad por el interés por la historia de España, los trabajos de Seco de Lucena supusieron un paso adelante muy importante en relación con los de la mayoría de sus predecesores y, seguramente también, un punto más de acercamiento a la línea de traducción fehaciente, la cual, por definición, se enfrenta siempre a instrumentos reales, no a formularios. No obstante, aunque la realidad de la práctica judicial andalusí le hace comprender que, incluso en un mismo momento y en un espacio geográfico limitado, pueden llegar a convivir modelos textuales a los que separan diferencias apreciables², Seco limita su ámbito de interés científico a la historia patria. Por ello, no dispone de un marco

¹ Por sólo citar un ejemplo tocante a textos notariales andalusíes, editados y traducidos en fechas cercanas a las de los trabajos de Seco, puede consultarse con provecho BOSCH VILÁ (1957), quien sólo hace alusiones a sus criterios de edición: ni una sola a los de traducción. Respecto a la relación entre edición y traducción, especialmente en el arabismo, véase CORRIENTE (1997). Sin duda subyace a ello un estilo de valoración curricular universitaria que ha hecho, y sigue haciendo, mucho daño a la traducción académica en España. En el caso de lenguas como la árabe, para las que no existe un mundo editorial si se exceptúan casos singulares como el de Nagib Mahfuz, el daño que esto ha producido a la cultura española es muy lamentable. Por último, es de destacar que en sus trabajos de (1961) y, sobre todo, (1976), además de la edición del texto árabe y de su traducción, Seco añade reproducción facsímil de los originales.

² Es el caso de las actas de valoración de mejoras redactadas en Granada y en Baza (SECO DE LUCENA, 1961, XXVI). Son muy pocos, por otra parte, los trabajos sistemáticos dedicados a las diferencias en las prácticas jurídicas locales andalusíes. Entre ellos destacan los de SERRANO RUANO (1997) y ZOMEÑO (2000), que incluyen un buen número de traducciones de una calidad muy notable. Por economía de espacio, no voy a aludir a estas traducciones posteriormente. En capítulos siguientes de este trabajo tendré ocasión de referirme con cierta extensión al interés de los trabajos de Seco desde el punto de vista de la evolución de las prácticas notariales islámicas.

de conocimientos más general que le permita sacar conclusiones fiables desde este punto de vista¹, marco de conocimiento que podría haberse enriquecido sin duda atendiendo en mayor medida, como antes hiciera López Ortiz, a la rica experiencia de los traductores fehacientes de árabe españoles derivada de la experiencia colonial en Marruecos.

He afirmado en varias ocasiones que la mayoría de estas traducciones académicas responde a la necesidad de sacar a la luz nuevas fuentes para el estudio de la historia de España. Por ello, muy escaso, o más bien nulo, es el interés que se presta a la evolución del notariado islámico, a las estructuras textuales o a la terminología. Seco de Lucena, como más tarde Hoenerbach, son, hasta cierto punto, una excepción. SECO (1961, XI-XXXIX) dedica un buen número de páginas de su obra principal a tratar de establecer una nómina de las fórmulas notariales más comúnmente utilizadas entre los nazaríes. Éste constituye en mi opinión el apartado del libro más valioso para los estudios de traducción: de hecho es posiblemente, junto a HACENE (1917), la mejor aportación existente en la materia. HOENERBACH (1984), pese a mostrar grandes lagunas en algunos ámbitos, es el único autor que ha publicado en nuestra lengua trabajos en los que se aprecie un interés por los modelos textuales, si exceptuamos el tímido intento de VIGUERA (1982, 93-94), lo que lo caracteriza frente a Seco de Lucena y su preferencia por la fraseología. De todas formas, como en el caso de Seco, el interés de Hoenerbach por estas cuestiones es marginal. De hecho, lo que él quería era llevar a cabo un estudio comparativo entre el notariado latino y el islámico en la Península, muy en la línea de la búsqueda de influencias característica del arabismo español, lo que explica, aparte de circunstancias personales, la buena acogida que los trabajos de este arabista alemán tuvieron en nuestro país. Esto explica también el que se viera forzado a atender a la cuestión de las estructuras textuales y también, seguramente, las *lagunas* a las que aludía antes².

¹ Este asunto ha sido estudiado por PEÑA (1987) en el campo de la lingüística.

² Tengo que confesar, de todos modos, que he leído con gran atención el artículo citado, pero no la monografía que éste resume, ya que está escrita en alemán, lengua que por desgracia desconozco. En capítulos posteriores tendré ocasión de volver más detenidamente sobre los análisis textuales de Hoenerbach.

c) Pons Boigues y González Palencia

El caso de González Palencia¹ es, hasta cierto punto, singular. En primer lugar, sus ediciones y traducciones de documentos notariales se centran en textos redactados en árabe, pero que no forman parte integrante de la tradición notarial islámica, pese a que están muy influidos por ella. Su monumental *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, muy simonetista², constituye el mayor esfuerzo de edición y traducción de actas notariales árabes realizado en España y, muy probablemente, también fuera de España. Su precedente inmediato es la obra citada de PONS BOIGUES (1897), trabajo pionero de la traducción jurídica del árabe en España en el marco académico, a medio camino entre la erudición histórica y la edición y traducción propiamente dichas. Aunque no he podido consultarla, MANZANARES (1971, 191) afirma que "en su mayoría son documentos privados de donaciones, ventas, testamentos, etc." y que incluye "un índice, con traducción y un somero estudio".

Hoy, la obra de Pons Boigues está olvidada. Es curioso, pero también *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* es hoy en día una obra prácticamente olvidada, si exceptuamos el magnífico provecho que FERRANDO (1995a, 1995b o 1998, por ejemplo) está sacando de la misma desde el punto de vista de la dialectología andalusí. Yo creo que la razón de ello radica precisamente en el manifiesto simonetismo mozarabista de González Palencia, lo que le ha procurado, una vez caída en desgracia esta tesis, un general y nada justo ostracismo. Me parece innecesario entrar aquí a analizar la obra y sus traducciones, puesto que el estudio histórico que ubico en la Primera Parte de este trabajo no tiene otra razón de ser que la de fundamentar y apoyar la práctica y la teoría de la traducción fehaciente del árabe en España, que no puede ser sino de textos enmarcados en la tradición islámica, o latino-germánica en todo caso. Aunque de mucha menor talla, son

¹ En general, respecto a la figura de González Palencia y su importancia en el marco del arabismo español, véase GARCÍA GÓMEZ (1949) y, sobre todo, la tesis doctoral de AGREDA BURILLO (1993).

² Respecto a la figura de Francisco J. Simonet, autor de una *Historia de los mozárabes de España* de enorme trascendencia, véase MANZANARES (1971, 131-162). Respecto a la obra, véase más concretamente (*idem*, 159 y ss.). La tesis de Simonet, en resumidas cuentas, es que el elemento árabe, salvaje y bárbaro, no aportó nada a la cultura arabigo-española; cuanto de bueno hay en ésta, se debe a los mozárabes, buenos cristianos sometidos al yugo musulmán. Más tarde, esta idea sería proyectada sobre la imagen colonial de Marruecos: los marroquíes son salvajes y bárbaros; cuanto de bueno hay en Marruecos se debe a los andalusíes, a los cuales ha de aplicarse lo anterior.

más interesantes para mis propósitos sus artículos de (1935), (1940) y (1941). Especialmente interesante es el de (1940). Se trata de una muy buena colección de títulos de propiedad de tierras del Marquesado del Cenete, alguno con características jurídicas interesantes. González Palencia destaca, como es norma en la línea de traducción académica, el valor toponímico de los textos que edita y traduce¹.

En general, González Palencia sigue en estas traducciones la misma política que Seco de Lucena o Bosch Vilá, en los trabajos ya citados, o de MILLÁS VALLICROSA (1933) con las actas notariales en hebreo, línea tradicionalista que se prolongará hasta los años ochenta con trabajos como el de CABANELAS (1985).

d) Traducciones de actas notariales moriscas

Para finalizar este apartado debo referirme, siquiera brevemente, a las traducciones que acompañan a las ediciones de instrumentos notariales moriscos de los últimos años. En general, siguen el mismo tenor de las anteriormente citadas, en especial las de Seco de Lucena, cuya influencia parece haber sido más importante que la de González Palencia o López Ortiz. Aunque el asunto precisa de un estudio profundo y metódico al que no puedo dedicarme en este trabajo, algunas pistas parecen confirmarlo. LABARTA (1983), por ejemplo, tiende a transcribir los mismos términos árabes que Seco. En realidad, en este punto se tiende a la consecución de un auténtico patrón de traducción académica: no se puede explicar de otro modo la reiteración, durante decenios, de las mismas transliteraciones cuando se trata de términos árabes tan perfectamente traducibles como todos los demás que no son transliterados. Así ocurre, por poner sólo un ejemplo, con el término *niḥla*².

Aparte de las transliteraciones, en ocasiones también se observa en estas traducciones de instrumentos notariales moriscos una cierta tendencia a repetir usos de traducción bien establecidos en la traducción académica de las décadas anteriores en lo que a la fraseología jurídica árabe se refiere. A veces da la impresión de que sus autores se han limitado a repetir la traducción sin entender realmente lo que las frases árabes originales significan.

¹ Algunos de ellos con la mención de haber sido traducidos con anterioridad por el romanceador Juan Rodríguez, sobre el que volveré al tratar de la traducción fehaciente en el siglo XVI.

² Que una especialista como ZOMEÑO traduce (2000) por "donación nupcial" del padre, sin encontrar ninguna dificultad especial.

Este fenómeno se explica parcialmente si se considera que, a veces, se trata de autores especializados en el estudio de la vida y obra de los moriscos, pero a los que les falta un marco general de referencias respecto al notariado islámico o, más en general, al derecho islámico. No obstante, la razón principal de ello se encuentra, a mi juicio, en el hecho de que todos estos autores se enmarcan en una línea de traducción con una personalidad diferenciada y definida por la repetición tradicional de sus propios usos. En este sentido, ninguna diferencia separa a la línea de traducción académica de las líneas de traducción islámica y fehaciente.

Entre estos traductores me gustaría destacar el trabajo de VIGUERA (1982), el único de este género llevado a cabo por esta erudita que he podido consultar¹, aunque ofrece mucho interés y se aparta, en ciertos puntos que considero importantes, del camino común. Concretamente, Viguera edita, estudia y traduce seis escrituras de partición de herencias fechadas en Medinaceli (Soria) entre marzo de 1459 y abril de 1460. En lo que respecta a la edición y estudio, no existen muchas particularidades dignas de mención, a excepción de su interés por las estructuras textuales, al que ya he aludido antes. La traducción me parece loable por diversos motivos. Primero, constituye un magnífico ejemplo de fidelidad a los patrones de literalidad comunes en la traducción académica: el tipo de literalidad que corresponde a traducciones que no parecen tener más ambición que la de acompañar y validar la edición de sus originales, esto es, de versiones muy cercanas al concepto de traducción interlineal, que posiblemente es la que mejor hubiera correspondido a este tipo de trabajos. Así, Viguera mantiene toda la retórica árabe, las repeticiones de pronombres personales o las de tres sinónimos típicas del discurso jurídico árabe tradicional. Valga el siguiente ejemplo:

Todos avenidos en la conformidad, sin disidencia ni compulsión de todos ni ninguno de ellos. Después de valorar y conocer todo lo que estaba comprendido en la valoración citada del mencionado legado, con armonía, satisfacción y concordia entre ellos, sin desacuerdo entre ellos ni de ninguno de ellos, antes bien con concierto de todos, pues tras conocer la valoración mencionada de todos los bienes y mostrarse todos satisfechos y conformes con eso, dijeron todos por armonía, fraternidad y amistad [...].

¹ Que yo sepa, tiene también editado y traducido un manuscrito aljamiado del siglo XVI en que obran las deudas de un morisco de Medinaceli, publicado en *Homenaje a don J. M^a Lacarra*, Zaragoza, 1982, pp. 213-268, aunque no lo he podido consultar, ni conozco siquiera el título de la colaboración.

Para quienes tienen costumbre de traducir para crear efectos jurídicos inmediatos, esta literalidad puede antojarse excesiva. De todos modos, lo importante es que se trata de una opción mantenida con coherencia. El uso de arabismos y transliteraciones guarda también una sensata coherencia: los arabismos se emplean sin tapujos, evitando cursivas o transliteraciones innecesarias, aunque en ocasiones se rompa la tendencia (utilizando, por ejemplo, juez en lugar de alcadí), mientras que las transliteraciones se reservan para los casos de duda en la elección terminológica castellana, y entre paréntesis. El uso de textos paralelos constituye un gran acierto que, después de López Ortiz, nadie había secundado, pese a que desde los años veinte haya quedado, gracias a la labor de Hoenerbach, perfectamente demostrado lo adecuado del procedimiento. Por ejemplo, en la expresión "y si se alzara uno de ellos o uno ajeno en representación de ellos", según añade en nota VIGUERA (*idem*, 117, n. 52), se inspira en textos paralelos castellanos recogidos por Menéndez Pidal.

Finalmente, se observa un uso sistemático y ostensible, aunque no servil -pues las evita cuando no resultan razonables-, de las soluciones adoptadas por los traductores precedentes. Así, por ejemplo, a la expresión "y ellos mutuamente renuncian al acta de reserva y al acta del acta en sucesivas instancias", añade VIGUERA en nota (*idem*, 117, n. 53): "Seco [...] traduce una fórmula similar, en el doc. n.º 27: '...desiste del ejercicio de una acción fundamentada en derechos emanados de tales reclamaciones y no se proseguirá el trámite de las que estén incoadas' ". En suma, a modo de conclusión, se trata de una forma de traducir seria y coherente que cumple a la perfección con lo que se espera de ella. No se puede pedir más.

6. Traducciones académicas de temática no notarial

En este apartado se distinguen claramente dos grupos de traducciones: el primero, de textos clásicos tocantes al derecho en Alándalus, y, el segundo, de textos normativos contemporáneos con plena vigencia jurídica.

a) Traducciones de textos tocantes al derecho en Alándalus

El primer grupo mantiene en líneas generales la misma tendencia seguida en nuestro país en el campo de la traducción académica de textos de temática notarial, esto es, se ha

centrado en poner a disposición del público erudito posibles fuentes para la historia de España. En ello la escuela española se distingue radicalmente de la francesa, caracterizada por el prurito de dotar a la administración colonial de los instrumentos necesarios para el ejercicio de su labor "protectora".

En general, se traducen sólo aquellos textos que pudieran tener algún interés para el conocimiento de la historia, la religión y las costumbres de los andalusíes. Esto se muestra, por ejemplo, en ciertos casos en los que se vierten fragmentos con contenido histórico tomados de fuentes jurídicas, haciendo caso omiso del resto de la obra (incluso cuando ésta tiene un interés jurídico evidente y ese texto en concreto un valor histórico más que limitado). También es fácil de comprobar en la elección de repertorios biográficos, como es el caso de la traducción pionera de JUŠĀNĪ (1914), e incluso en las argumentaciones con las que se justifican algunas otras. Así, por ejemplo, el breve prefacio en que Asín Palacios justifica su labor como traductor de la introducción a la *Mustasfâ* de ALGAZEL (1925), versión magnífica, soberbiamente traducida y publicada en el mejor lugar posible en aquellos momentos para un texto de sus características, en fin, un trabajo que aún hoy constituye un modelo en todos los aspectos. Pues bien, a pesar de todo, parece que Asín Palacios considera que la sociedad española no aceptaría una traducción de estas características por sí misma, lo que le lleva a afirmar:

El interés histórico que ofrece esta sinopsis nace, *naturalmente*, de su comparación con la inopia filosófica de que adolecían los tratados jurídicos de la Europa cristiana en aquellos siglos, meras compilaciones de sentencias patristicas y de cánones conciliares, sin sistematización alguna científica. En la España musulmana tuvo, además, este libro de Algazel gran difusión entre los jurisconsultos y los filósofos, y ello contribuye a acrecentar su interés histórico para nuestra patria.

La brillantez de Miguel Asín lo condujo a sintetizar en muy pocas palabras el ambiente intelectual que trato de describir (la cursiva de la cita es mía).

También me interesa recordar en este sentido la traducción de Jušānī por Julián Ribera a la que acabo de referirme. Esta traducción tiene una especial importancia, ya que se trata de la primera en su género y de las muy escasas, en términos absolutos, que vierten la obra original árabe completa, incluyendo un prólogo de intenciones del traductor; y casi

la única que realmente ha tenido, y conserva aún, una vida editorial digna de notar¹. Por ello, voy a dedicarle algunas líneas.

El prólogo de Julián Ribera comienza y acaba con una declaración expresa de las razones que mueven al insigne arabista. Principia con las siguientes palabras:

La plena convicción de que la crónica de Aljoxaní es una de las más interesantes y que mejor se prestan a realizar estudios acerca de la vida social de la España musulmana durante el emirato de los Omeyas ha sido el principal motivo que me ha impulsado a publicar el texto árabe y su traducción española. A mi modo de ver, es la crónica que nos pone en contacto más directo con aquella sociedad: ninguna otra permite que penetremos tan adentro ni tan objetivamente.

Y termina (únicamente siguen unas breves observaciones acerca del manuscrito utilizado) afirmando que "de todo lo expuesto se infiere, a mi juicio, con bastante claridad, que la crónica de Aljoxaní, atentamente considerada, puede ofrecer ocasión a estudios muy interesantes para la historia española". Dejemos de lado bien estudiados aspectos ideológicos ligados a la escuela de arabistas españoles (por ejemplo el concepto de "historia de España"), para lo que remito una vez más a MANZANO (2000) y a la bibliografía por él citada en dicho trabajo. Lo que me interesa aquí es cómo el texto es recibido desde un punto de vista completamente sesgado y cómo, en consecuencia, se dejan en la sombra aspectos, al parecer, *secundarios*.

Me interesa porque esta tendencia se repite hasta la saciedad, como una constante estructural, en la historia de la traducción académica de textos jurídicos árabes. No quiere decir esto que no se perciba en modo alguno la existencia de otras dimensiones en el texto, lo cual rebasaría los límites de lo razonable. Entre los dos fragmentos citados, Ribera alude a otros aspectos a su juicio interesantes en la obra de al-Juṣṣānī, y que podríamos resumir en los siguientes puntos: la alabanza a los españoles (sic), diferenciándolos de los árabes (fanfarrones, fulleros y codiciosos); retrato de la realidad social y, sobre todo, lingüística de la España musulmana; y, finalmente, retrato de la organización de la justicia en la Córdoba omeya, perfecta por cierto (en contraste con la egipcia -la árabe- descrita por al-Kindī, que le sirve de contrapunto), y siempre en relación con la cristiana posterior (puntos de contacto con el Justicia de Aragón y el Fuero Juzgo).

¹ Respecto a las reediciones de obras de tema árabe en España, cuestión fundamental para los estudios de traducción, véase FIERRO y LUCINI (1989).

Desde luego, el interés que despierta una obra al cabo de los siglos no tiene en absoluto por qué estar centrado en los mismos puntos que despertaron el interés de su autor o de la sociedad originalmente receptora de la misma. Sin embargo, no parece muy apropiado que a finales del siglo XX -con su fino sentido de la conciencia histórica- sigamos ignorando la *verdad* histórica de los textos. Es éste un problema de recepción de la cultura árabe muy grave, como decía, e intrínsecamente ligado a la traducción. En cualquier caso, me interesa resaltar que un texto como éste parece haber sido traducido, principalmente, porque una de las personas que transmitieron a al-Juṣṣānī sus anécdotas no sabía, o no dominaba suficientemente, la lengua árabe¹.

Para finalizar, añadiré que esta línea se ha continuado con alguna otra traducción en las últimas décadas, entre ellas las de AGUILERA PLEGUEZUELO (1987), SERRANO RUANO (1997) y (1998), y ZOMEÑO (2000), aunque se trata sólo de traducciones fragmentarias o de obras dedicadas a temas generales que incluyen fragmentos traducidos. En cualquier caso, se trata de trabajos en los que, progresivamente, se va superando el aislamiento andalusista. Es significativo, por ejemplo, que el trabajo de Amalia Zomeño citado se titule *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África*.

Efectivamente, hasta 1993, fecha de publicación de QAYRAWANI, no se presta interés a ninguna obra clásica malequí no andalusí, si exceptuamos el pequeño fragmento de ALGAZEL (1925) traducido por Asín Palacios, y aun éste es un trabajo de carácter secundario para su traductor, derivado, no de su interés en el derecho islámico, sino de las razones antes expuestas por él. Existe, sí, alguna traducción parcial de algún autor marroquí, concretamente de Wanšarīšī (WANŠARĪSĪ 1971), aunque la obra es principalmente utilizada a modo de referencia histórica ligada a Alándalus. Dado el interés por la *cultura andalusí*, parece poco consecuente la tradicional falta de interés por la escuela malequí en su conjunto. No me refiero ya a sus manifestaciones orientales: con algunas excepciones, ni siquiera se ha mostrado interés por la escuela malequí occidental no andalusí; no ya por traducir sus textos, ni siquiera por estudiarlos. En realidad, tampoco se ha prestado, ni se presta, la

¹ Respecto a la vertiente lingüística de las teorías de Simonet, materializada en su bien conocido *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, y en íntima relación con los intereses expresados de Ribera, véase MONROE (1979, 98-100).

suficiente atención a los grandes teóricos clásicos andalusíes del derecho islámico¹.

b) Traducciones de textos normativos árabes en vigor

Mucho más interesante resulta para este trabajo la labor de traducción de textos normativos árabes en vigor realizada en los últimos años. Esta línea comienza, muy significativamente, con la traducción de la Constitución de la República Islámica de Irán en 1981 por Bosch Vilá y S. Jamil Abu Hazim², continuada una década después por Gema Martín Muñoz con su versión de la Constitución argelina. Con todo, el impulso principal a esta tendencia ha venido de manos de C. Ruiz de Almodóvar con una labor, aún en curso, íntimamente relacionada con sus estudios en torno a la situación de la mujer en el mundo árabe. A lo que parece, su proyecto consiste en traducir al castellano todas las leyes de estatuto personal del mundo árabe, a lo que ha contribuido también la traducción del Código Personal argelino por C. Pérez Beltrán. No es preciso decir a estas alturas que un proyecto semejante es realmente novedoso en el panorama de la traducción del árabe al castellano.

El enfoque de estas traducciones de textos contemporáneos de los últimos veinte años es, en general, el mismo que el de las versiones del arabismo más tradicional: se centra, pues, en aspectos secundarios del texto original -sociológicos, antropológicos o políticos; no jurídicos-, pese a que su carácter de textos normativos en vigor pudiera haber inducido a un nuevo modo de acercamiento. Trataré de sintetizar en lo que sigue las consecuencias que derivan de ello.

Como es natural, ya que estas traducciones no tienen otro objeto que el de proporcionar información para estudios de corte sociológico o antropológico, el aspecto

¹ No se explica, por ejemplo, que el lector español no disponga de una versión, siquiera parcial, de la *Bidāyat al-muʿtāhid* de Averroes. Y, ya que aludo a Averroes y su recepción en España, parece significativo que la *Antología* de su obra publicada con motivo de su centenario (AVERROES, 1998b) preste atención al Averroes filósofo y médico, pero ignore completamente al Averroes jurista, cuando los juristas musulmanes aprecian cada día más la calidad y modernidad de su labor en este terreno y lo consideran uno de los grandes juristas musulmanes de todos los tiempos. Es significativo que tampoco haya nada traducido al castellano del abuelo de nuestro filósofo cordobés, cuya recopilación de fetuas es un clásico de la literatura malequí.

² Para un análisis global de la obra de Bosch Vilá y del papel que en ella ocupan los estudios en torno al mundo islámico contemporáneo, y más concretamente esta versión de la Constitución de la República Islámica de Irán, véase el estudio preliminar de Emilio Molina López a BOSCH VILÁ (1990, pp. VII-LXXXI, especialmente XLII), y, sobre todo, FIERRO (1995, 57-58).

jurídico no es el mejor atendido. No parece que, en ningún momento, sus artífices consideren siquiera la posibilidad de que estos textos sean de interés para el jurista o, incluso, para el juez. Normalmente se trata de traducciones desprovistas de aparato de notas o apéndices en los que se desarrolle, o al menos se aluda, a la doctrina y jurisprudencia ateniende al texto, o a su legislación anexa o complementaria. En alguna ocasión se alude a esa legislación (ya que aparece en la edición original árabe del texto traducido) y se promete traducción posterior de alguna de esas leyes anexas, pero la promesa no parece haberse cumplido hasta ahora en ningún caso. A veces esta falta implica dejar lagunas importantes que el lector no podrá menos que asimilar a los ya tradicionales -reales o novacíos del derecho islámico; en otras ocasiones puede dejar completamente sin sentido el original. En general, el único complemento a la letra del texto que se ofrece al lector para su mejor inteligencia es el texto anterior a la reforma de la ley cuando dicha reforma existió y el texto abrogado aparece en la edición original manejada (lo que es muy común, naturalmente).

En general, estas traducciones están exentas de alusiones a elementos culturales, morales o religiosos, o a consideraciones terminológicas que pueden llegar a ser interesantes. Por otra parte, cuando se hace alguna breve alusión de este tipo, no suele resultar inteligible para quien no conozca el árabe. Así, por ejemplo, en TÚNEZ (1996), art. 6, se transcribe *qāḍī* tras el término "juez", y se añade en nota (1996, 163, n. 12): "Este término se introduce en la reforma de 1993 en sustitución de *ḥakīm*, término que se utilizaba para designar al juez en estos artículos y que se mantiene en el resto del articulado". Imagino que se está reproduciendo una nota de la edición original destinada a árabes perfectamente capaces de entender la diferencia entre los dos términos citados. De hecho, la sustitución de *ḥakīm* por *qāḍī* -término este último ligado íntimamente a la figura del juez musulmán de derecho islámico- indica un *retroceso* en el proceso de *secularización* de la legislación tunecina y un acercamiento a la tradición islámica del país.

Por otra parte, el recurso a la transliteración no es utilizado de manera metódica y para unos fines uniformes. Éste es un fenómeno tan generalizado, como hemos visto, que constituye una seña de identidad del arabismo.

Tampoco abundan las aclaraciones de tipo traductológico. El parámetro de fidelidad elegido, por ejemplo, es uno de los aspectos que más preocupa a los traductores de textos jurídicos, sean fehacientes o no. Por ello, suele ser objeto de algún comentario cuyos

términos son, en general, reveladores del espíritu con que el traductor acomete su tarea. Alusiones a este parámetro nunca están de más. No obstante, a veces sí que encontramos alguna alusión de este tipo. Así, por ejemplo, en ARGELIA (1990, nota primera y única), el traductor afirma: "He optado por presentar la traducción del Código Argelino de la Familia en forma de columna para que también el aspecto formal se mantenga lo más fiel posible al texto original".

Casi nunca se informa de si existen versiones francesas o inglesas de los textos traducidos a las que se haya dispensado un reconocimiento estatal, aspecto fundamental, puesto que nos ofrece la interpretación del texto aceptada y ratificada por el Estado legislador, y en una lengua mucho más cercana al castellano que la árabe.

No puede decirse que sean traducciones que pretendan mantener las estructuras retóricas y conceptuales del texto y la cultura jurídica de partida; tampoco las del texto y la cultura jurídica de llegada. Es evidente, a primera vista, que el estilo utilizado en la versión de llegada no siempre procura acercarse al criterio de aceptabilidad de un texto jurídico en castellano. No debemos perder nunca de vista que estamos refiriéndonos a textos normativos con plena vigencia. Dicho de otro modo, no se observa aquí un uso de modelos textuales castellanos paralelos a los que aludía al referirme, por ejemplo, a las traducciones de López Ortiz o de M^a Jesús Viguera.

La versión de un texto jurídico en vigor en un país soberano exige, en mi opinión, un enorme respeto hacia el legislador. Si lo que se quiere es discutir los criterios del legislador existen cauces más apropiados para ello que la traducción. Me estoy refiriendo a cualquiera de los medios de expresión cuya responsabilidad intelectual es únicamente atribuible, y atribuida, a quien escribe. Aunque en los medios académicos españoles se tiende a encabezar las traducciones del árabe con el nombre del traductor, no me parece una estrategia correcta, mucho menos cuando se trata de textos normativos en vigor. Lo que pretendo decir, en una palabra, es que la traducción de -pongamos por caso- la Mudáwwana o Código de Estatuto Personal marroquí debe encabzarse en las bibliografías por MARRUECOS, y por tanto debe ser reflejo -en la mayor medida posible, e independientemente de las ideas personales del traductor- del tenor con que la creó el legislador marroquí. Por consiguiente, la traducción debe también tener en cuenta el marco en el que se ubican nuestras relaciones con el país legislador, en este caso el Tratado de Amistad y Buena Vecindad de 4 de julio de 1991 (BOE 49/1993 de 26/02/1993), según el cual:

Las Partes se comprometen a promover todas las acciones encaminadas a crear un espacio común cultural, inspirándose en sus tradicionales vínculos históricos y humanos que encontrarán en los principios de tolerancia, convivencia y respeto mutuo la guía que permitirá tejer un sólido y fructífero patrimonio común. Dentro de este contexto las dos Partes se esforzarán en promover un mayor y más fuerte conocimiento mutuo, al objeto de eliminar viejos malentendidos y aprensiones colectivas que impiden una mejor comprensión entre sus sociedades y pueblos [...], en la búsqueda de un nuevo lenguaje común de cooperación.

Es éste un criterio ético -político, si se prefiere- que yo asumo, y que me parece fundamental a la hora de traducir textos con plena vigencia jurídica en el marco del concierto internacional actual, pero que quizá no tengan por qué asumir otros traductores en la misma medida que yo, lo reconozco¹. No obstante, cuando la valoración del texto de la ley es el objetivo básico -y casi exclusivo- de la acción de traducir, y no la publicidad de la ley personal de un Estado soberano del que miles de ciudadanos residen en nuestro país, y por tanto pueden legalmente solicitar la aplicación de esa norma, creo que es de sumo interés resaltar el fenómeno. Más adelante volveré sobre este asunto.

Antes he aludido a la falta de interés por la doctrina, y decía que, en parte, la razón de ello estriba en que los textos se traducen sólo por interés histórico, sociológico o ideológico, no jurídico. Otra posible explicación es que se trata de textos que no han sido traducidos a ninguna lengua occidental, lo que, naturalmente, dificulta la comprensión de su original en lengua árabe. En cualquier caso, son éstas explicaciones de orden puramente *subjetivo*: quiero decir que, objetivamente, los libros de doctrina son perfectamente aprovechables desde una perspectiva sociológica, incluso más aprovechables que los textos normativos mismos, e incluso podrían constituir un elemento muy eficaz en los casos en que las traducciones responden a intereses ideológicos.

En consonancia con todo ello, se echa en falta también una visión apropiada de la continuidad histórica -o de la evolución, si es el caso- del derecho islámico. Y me refiero a falta de conciencia histórica tanto hacia adelante en el tiempo como hacia atrás. Un código como la Mudáwwana pierde gran parte de su sentido original si es traducido con los mismos criterios que el Código de Obligaciones y Contratos: espero que esto quede claro tras la

¹ Con ello me acerco a la concepción *postmoderna* del Derecho Internacional Privado que describe SÁNCHEZ LORENZO (1994), tan acorde, por otra parte, con el actual *boom* internacionalista. Desde un punto de vista teórico general, también de inspiración postmoderna, podría también decir que abogo por lo que PEÑA (2000b) denomina la "resacralización" de la palabra.

lectura de la Segunda Parte de este trabajo. Esta actitud puede, en ocasiones, ser consecuente con los intereses de la instancia que promueve la traducción, el Estado marroquí, por ejemplo. Sin embargo, sólo creo posible hablar de justificaciones de esta índole cuando se advierte que realmente el fenómeno es producto de una estrategia, es decir, cuando se repite dando a la versión un sello unitario, lo que no es el caso. De todos modos, para ser justos, es preciso tener en cuenta que se trata de una constante en las traducciones del árabe de temática jurídica que no se circunscribe a las versiones actuales de textos normativos en vigor. Traducir una obra clásica de *fiqh*, por ejemplo, pretendiendo que se trata de un "prontuario para abogados" españoles implica, en mi opinión, una escasa conciencia histórica. Aludo, naturalmente, a la traducción de la *Risāla* de J. Riosalido (QAYRAWĀNĪ, 1993a), publicada en Trotta, y en cuya solapa se insiste en este asunto del "prontuario". Se podría pensar que se trata de un recurso editorial, pero no es así: en la versión que constituye la tesis doctoral de su autor (RIOSALIDO, 1990), éste -sin ninguna justificación comercial posible, puesto que se trata de un facsímil reproducido por la editorial de la Universidad Complutense- abunda en lo mismo con las siguientes palabras (pp. II-V):

El derecho cristiano medieval puede ser objeto de erudición [...], pero el musulmán sigue vigente en un país como el nuestro [...]. Cada día, las comunidades islámicas de España crecen en número y en influencia social. Su Derecho, el Derecho de su vida familiar, no sólo es Historia, sino también motivo de consulta, de intervención e, incluso, de decisión de los profesionales del Derecho [...]. Sin embargo, el abogado en ejercicio, muy pronto quizá los fiscales y los jueces, carecen de un texto unificado, de un prontuario, un *vademecum* que [...] les permita dar respuestas concretas a necesidades de consejo jurídico [...]. Ahora toca a ustedes, los lectores, juzgar del resultado y de la utilidad de este trabajo, que hemos hecho, no sólo pensando en su valor científico, sino también en su manejabilidad cotidiana.

Yo no voy aquí a entrar en la cuestión de su valor científico, pero sí, y mucho, en esa otra función que ningún jurista admitiría en términos tan simplistas. No en vano afirma FIERRO (1995, 58, n. 67) que esta traducción "debe ser utilizada con precaución". Me parece difícilmente concebible que un musulmán acuda a un abogado español para que les resuelva sus problemas familiares a la luz de la *charía*, o que los fiscales españoles tomen

en consideración la posibilidad de aplicar el derecho islámico en España¹. En lo que respecta al valor actual del derecho islámico en la sociedad española, estoy perfectamente de acuerdo. En cualquier caso, esta presentación del texto no puede sino inducir a graves prejuicios contra la posibilidad de una evolución histórica en el mundo jurídico islámico², o, en un sentido amplio, respecto a la posibilidad de que las sociedades islámicas se encuentren sometidas al devenir histórico: ¿Qué pueden pensar los abogados que ingenuamente acudan a ese "prontuario" interesados, por ejemplo, en conocer detalles acerca de la emancipación de menores y encuentren que está condicionada a la aparición de poluciones nocturnas?

Vuelvo a las versiones de textos normativos en vigor, que es lo que me interesa en mayor medida en este punto. En las condiciones descritas, como no se le oculta a nadie, estas versiones no son aplicables por un juez español. Hay que reconocer, en honor a la verdad, que las críticas anteriores parten de la posibilidad de que estas traducciones cumplan la función de una traducción fehaciente, lo que, como vemos, no parece haber sido previsto. En realidad, estos traductores se limitan a aplicar los modos de proceder comunes en la línea de traducción académica, sin advertir que, al cambiar los textos a los que esos modos se aplican, el resultado no es exactamente el mismo. Hay que reconocer, insisto, que el problema no está en el modo en el que estos textos se han traducido, que de todas formas podría considerarse replanteable, sino en el hecho de que las traducciones, por las circunstancias concretas de la España actual, y por no haber sido cubiertas las necesidades derivadas de estas circunstancias por la línea de traducción fehaciente, se hayan visto abocadas a adoptar un papel imprevisto.

¹ El fiscal es una figura que actúa en el ámbito penal, en el que el derecho extranjero en vigor no tiene, por definición, aplicabilidad alguna, mucho menos un texto medieval. En todo caso, y de ello he sido testigo personalmente, es el abogado de la defensa quien tratará, especialmente en casos de juicio con jurado, de utilizar justificaciones tomadas del derecho islámico.

² Esta afirmación debe entenderse en su justo sentido dentro del panorama ideológico general de los estudiosos occidentales sobre el derecho islámico. Lo común es que éstos consideren plenamente justificado hablar de evolución sólo hasta el momento en que se asientan las principales escuelas jurídicas islámicas y se "cierra la puerta del esfuerzo intelectual personal" -a todo ello aludiré en la Segunda Parte de este trabajo-. A partir de esas fechas, debido a "la desconfianza que la Comunidad musulmana fue desarrollando progresivamente frente al libre razonamiento, a la espontánea creación de Derecho que fue durante mucho tiempo actitud general de los profesionales de nuestra ciencia, y que concluyó por gelificarlo, por no permitir introducir mejora ni cambio alguno en él, para perjuicio de su enriquecimiento y abono de su insularización en la historia, y en la actualidad, insularización de la que, creemos, aún no ha podido desembarazarse plenamente" (RIOSALIDO, 1990, 22).

También hay que reconocer, por otro lado, que en estos últimos veinte años se ha producido un aumento, si no quizá de la calidad, sí al menos de la cantidad de textos jurídicos islámicos, clásicos o contemporáneos, al alcance del lector en lengua castellana, lo que supone, sin duda, un gran logro de la línea de traducción académica. En esta cuestión de la cantidad cabe hacer otra reflexión, con la que enlazo este apartado con lo dicho en referencia a los estudios -no las traducciones- sobre derecho islámico en nuestro país. FIERRO (1995) afirma que la causa principal de la escasa producción intelectual en este campo en España radica en la rigidez de los *curricula* universitarios, de resultas de lo cual se forma a los estudiantes, bien en el campo del derecho, bien en el del arabismo. En este caso no estoy plenamente de acuerdo con Fierro, ya que esta situación es aplicable por igual a otros ámbitos en los que los estudios árabes son más numerosos y fructíferos. En mi opinión, si no se traducen más textos jurídicos islámicos es, simplemente, porque no existe una especialización en derecho islámico en los departamentos o áreas de estudios árabes e islámicos. No existe traducción académica si no existe el necesario interés en los medios académicos. Y si no existe ese interés académico es, quizá, por razones históricas vinculadas a posiciones ideológicas muy enraizadas.

Este asunto de los presupuestos ideológicos que subyacen a las traducciones académicas, vinculado directamente a las razones que impulsan a la traducción, me da pie para volver al punto donde comenzó este apartado. Decía entonces que las traducciones, y los estudios árabes en general, representaron tradicionalmente la línea menos belicista de la dialéctica cristiandad/islam, esto es, aquella que anhela derrotar al islam, no con las armas, sino con la refutación intelectual. Sólo eso justificaba la existencia de un interés intelectual por la cultura islámica. Más tarde, ya en los siglos XIX y XX, la tendencia en los medios científicos españoles fue la de sustituir la refutación por la búsqueda de fuentes para la historia de España o, en general, para la cultura cristiana occidental. Esta tendencia se ha mantenido hasta la actualidad con ciertos altibajos, aunque el progreso de los estudios de derecho comparado ha mostrado que las influencias islámicas en el derecho cristiano medieval no son suficientes para justificar la existencia de estudios islámicos y, en consecuencia, de las traducciones que los acompañan. Esta crisis profunda, unida al impacto de la Guerra Civil, condujo a un período de vacío que se ha mantenido desde mediados de los años treinta hasta aproximadamente principios de los años ochenta del siglo XX. En el caso de la traducción jurídica, la crisis se ha superado cuando se han encontrado nuevas justificaciones ideológicas. En una palabra, la tendencia anterior ha sido sustituida por otra

cuya justificación ideológica, manifiesta y expresa, no es sino, una vez más, la refutación. Ya he ido apuntando esta idea, pero quisiera, habida cuenta de su importancia, volver sobre ella.

Un ejemplo de esto que digo lo ofrecen los trabajos de Ruiz de Almodóvar, en los cuales se observa siempre el mismo esquema: primero, se presenta el texto traducido (libros que lo componen, fechas de promulgación, etc.); segundo, se presentan los puntos en los que el texto supone una reforma en el derecho islámico tradicional, y, finalmente, se concluye con un párrafo como el que sigue, donde se ponen de manifiesto las razones principales que han movido el interés por la traducción de textos jurídicos de este tipo:

Todo lo expuesto demuestra que este código no ha eliminado, ni antes ni ahora, ninguno de los principios del derecho clásico que establecen la dependencia y sometimiento de la mujer a la autoridad del hombre, por ello sigue manteniendo: el derecho del esposo al repudio (arts. 44-52), a la poligamia (art. 29, par. 2), y a la obediencia de su esposa (art. 36, par. 2); el tutor matrimonial para la mujer (art. 5, par. 2; 11 y 12, pars. 1 y 2); la prohibición de casarse la musulmana con un no musulmán (art. 29, par. 5); la desigualdad en la herencia, etcétera, con lo que la discriminación femenina en la vida privada pervive aún legalmente. A continuación ofrezco la traducción del código en vigor.¹

Concluyo, primero, que en lo que respecta a las justificaciones ideológicas para la existencia de una línea académica de traducción jurídica del árabe en España, se observa en los últimos años una recuperación de las posiciones predominantes, *mutatis mutandis*, hasta finales del siglo XIX. Y, segundo, se diría que el nacionalismo simonetista ha sido sustituido, de acuerdo con la apertura política, económica y cultural de la España democrática de hoy, por una nueva forma de *nacionalismo* que se sustenta en uno solo de los valores admitidos por la cultura occidental como signo de identidad. El valor funcional de elementos tales como la lengua *hispano-latina* o *mozárabe*, en definitiva, ha sido sustituido por la "liberación femenina", entendida de un modo unívoco.

¹ MARRUECOS (1995, 415-416). A fin de que pueda comprobarse la similitud con afirmaciones del mismo corte obrantes en otras de sus traducciones, véase TÚNEZ (1995, 160) o SIRIA (1996, 235).

7. Algunas conclusiones

A fin de esclarecer el contenido de las páginas anteriores creo necesario extractar algunas conclusiones. En primer lugar, la académica se nos muestra como una línea de traducción con personalidad diferenciada y definida por la repetición tradicional de sus propios usos; unas justificaciones ideológicas, en términos generales, compartidas, aunque en constante evolución, y un destinatario y protraductor tan bien definidos como los de las líneas islámica y fehaciente.

Entre los usos de traducción característicos de la línea académica destaca, en general, la existencia de patrones de traducción propios, entre los que destaca la adopción de un sistema de transliteración exclusivo (el de la revista *Al-Andalus*); una mayor tendencia al uso de arabismos que en la línea fehaciente, aunque menor que en la línea islámica, y sin sus justificaciones ideológicas, y, en general, una menor coherencia traductológica que en las otras dos líneas. La razón de esta última característica es clara, y explica también otras no menos definitorias: la valoración de la edición en mayor medida que la traducción; de los contenidos referenciales (topónimos, unidades monetarias, situación lingüística en la Península, etc.) en mayor medida que la adecuación estilística o el contenido jurídico; y de la literalidad, en mayor medida que la adecuación a las formas de expresión comunes en el discurso jurídico castellano. Todo ello se explica, en definitiva, por tratarse de versiones cuya principal función estriba en validar, bien la edición de sus originales, bien las conclusiones históricas, sociológicas, políticas o antropológicas generales que de los textos editados pueden extraerse y que se justifican por las posiciones ideológicas de esta línea de traducción.

En este sentido, la línea de traducción académica del árabe se acerca a la línea de traducción islámica, puesto que ambas comparten el criterio general según el cual el traslado de textos árabes al castellano constituye un elemento, ante todo, generador de ideología. Con ello paso a la importante cuestión de las justificaciones ideológicas que subyacen a la línea de traducción académica.

En este punto se observa una clara evolución: primero, se trató de traducir para proporcionar al mundo erudito las fuentes árabes necesarias para una *reconstrucción* ideológica de la historia de España; más tarde, la traducción académica de textos árabes de temática jurídica ha adoptado, en general, la función de proporcionar los textos necesarios

para una *reconstrucción* ideológica del sistema de relaciones sociales islámico, en especial de las relaciones entre los sexos. A este panorama se suma, desde fechas recientes, el interés por la documentación morisca, ligado al ya tradicional interés por las fuentes árabes para la historia de España, aunque ya exento de buena parte de los elementos ideológicos anteriores. Este tipo de actitudes diferencia a la línea de traducción académica española de otros fenómenos de traducción académica del árabe paralelos en Europa, más vinculados a la acción colonial que en el caso español; y, también, de la línea de traducción islámica, pues, mientras que en ésta la traducción del árabe es un elemento generador de ideología marcadamente proislámico, en aquélla se trata de un elemento generador de ideología marcadamente antislámico. La línea de traducción académica del árabe, al menos en el campo que aquí me interesa, se sitúa, en general, en las antípodas de la línea de traducción islámica.

Desde un punto de vista cronológico, hemos comprobado que esta línea de traducción se desarrolla a partir de finales del siglo XIX, y se mantiene con plena vigencia hasta la actualidad. Es, por tanto, menos antigua y rica que las líneas islámica y fehaciente, como veremos en el siguiente capítulo. Su evolución se define principalmente en virtud de los textos elegidos: antes de los años ochenta del siglo XX, fuentes para la historia de España; y, desde esas fechas en adelante, aunque se mantienen los criterios de selección de textos anteriores, el interés se desplaza hacia el mundo árabe contemporáneo.

Como conclusión, yo diría que las traducciones realizadas hasta el momento en este ámbito, en general, inducen a una recepción parcial de la cultura jurídica islámica. Se trata sólo de una manifestación más de un fenómeno mucho más amplio en el que se transparenta la posición de la cultura oficial española ante la cultura islámica, claramente heredera de una larga historia de competencia política, económica y militar. Como vemos, el contraste con la línea de traducción islámica no es menor en estos años de lo que lo era en los siglos XV, XVI y XVII¹.

¹ Hay excepciones, como no podía ser menos. Aunque no entre de manera directa en el ámbito de textos que aquí me ocupan, no quisiera dejar de recordar las traducciones de Maribel FIERRO de textos religiosos islámicos, tales como (1993), ya citada. No es casualidad que sea FIERRO, junto a CARNICERO y FERNÁNDEZ (1977), quien se haya interesado por las traducciones, y publicaciones en general, de los musulmanes españoles.

CAPÍTULO II

LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE

II.1. LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE EN LA PENÍNSULA HASTA EL SIGLO XVII

1. Introducción

En el capítulo anterior he intentado ofrecer una breve síntesis de la historia de la traducción de textos jurídicos árabes trazando dos líneas, la islámica y la académica. Como ya apuntaba, aunque el asunto escapa al tema principal de este trabajo, su relación histórica con la traducción fehaciente hacía imprescindible comenzar por ahí. Ha llegado, pues, el momento de entrar directamente en materia. No obstante, el tema es tan amplio, como podrá comprobar el lector, que incluso tratando de no extenderme en demasía, me he visto obligado a dividir este capítulo en cuatro apartados generales: la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península hasta el siglo XVII; en Berbería, hasta el año 1767; desde el año 1767 hasta la instauración del Protectorado español en Marruecos, y, finalmente, la traducción e interpretación fehacientes del árabe desde la instauración del Protectorado español en Marruecos hasta la actualidad. Las razones que justifican esta división serán explicitadas más adelante.

Por traducción fehaciente entiendo aquí, en sentido lato, la traducción e interpretación autorizadas administrativamente cuya función es crear efectos jurídicos inmediatos¹. Se caracteriza por ser remunerada y estar sujeta a régimen disciplinario establecido por el Estado. Es, por tanto, un concepto más amplio y globalizador que el de "traducción jurada" u "oficial", en el sentido de que también incluye traducciones e interpretaciones que son llevadas a cabo por traductores fehacientes que no tienen necesariamente que estar en posesión del nombramiento de traductor jurado, o de sus equivalentes históricos. En la España actual se incluyen en este concepto los traductores de la Oficina de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Exteriores, los traductores e intérpretes adscritos a la Administración de Justicia, a los cuerpos de seguridad del Estado y al Ministerio de Defensa, así como otros muchos profesionales que, aun sin nombramiento oficial o contrato

¹ No se trata de una denominación común en los estudios de traducción, aunque no es inusitada en la literatura jurídica. SANTOYO (1999, 9-33), siguiendo parcialmente a ROMANO (1991), utiliza la denominación "traducciones cotidianas" o "de índole diaria".

en forma, son designados para una tarea concreta de traducción o interpretación tras jurar desempeñar bien y fielmente dicho cometido, con lo que de inmediato pasan a estar sujetos a régimen disciplinario. Todos ellos tienen en común el dar fe pública en materia de traducción y, como decía, estar remunerados y sujetos a régimen disciplinario. Como puede comprobarse, las circunstancias que acompañan a estas traducciones e interpretaciones son muy diferentes de las que rodean al tipo de traslados que he analizado hasta ahora. Esto induce, incluso a simple vista, a considerarlas una línea de traducción diferente. Por otra parte, el concepto de traducción fehaciente es también muy amplio desde el punto de vista de los tipos textuales, incluyendo, además de textos de temática propiamente jurídica, otros muchos, entre los que cabe destacar los diplomáticos.

Naturalmente, el tema es del mayor interés para los estudios de traducción al castellano. No obstante, debo comenzar recordando que los estudios en torno a la historia de la traducción en nuestro país no han abordado la cuestión en los términos en los que yo aquí la planteo. Y no sólo en lo que respecta a la traducción e interpretación fehacientes del árabe. Que yo sepa, únicamente existen varios artículos dedicados monográficamente a la traducción jurada en España -PEÑARROYA (1989a), (1989b), (2000a) y (2000b)-, en los que se recogen fragmentos de diversas ordenanzas de los siglos XVI al siglo XX referentes al régimen disciplinario y los honorarios de los intérpretes jurados. Sobre la traducción e interpretación fehacientes del árabe hasta el siglo XVII en la Península contamos con los trabajos de GARCÍA CASAR (1983) y ROMANO (1954), (1978) y (1992), sobre los trujimanes judíos al servicio de la Corona de Aragón y de los Reyes Católicos; LABARTA (1982), sobre los traductores de la Inquisición valenciana; y el notable apartado que LÓPEZ DE COCA (1995, 133-134) dedica a los intérpretes musulmanes al servicio de la administración castellana en el Reino de Granada durante el siglo XVI. También SANTOYO (1999) aborda el tema, aunque en términos muy amplios, y concluye que se trata de "una parcela a la que desde luego habrá que acercarse con presupuestos teóricos algo distintos de los habituales" y que "seguro que la cosecha que se obtiene [de su estudio] es por demás abundante". Con todo, estos trabajos se acercan al tema que aquí me ocupa de manera fragmentaria y se centran en la historia diplomática y administrativa, pero no en la historia de la traducción propiamente dicha.

Por otra parte, la escasez de estudios previos de corte histórico interesados en estos temas supone un gran inconveniente metodológico para cualquier intento de sistematización de los modos de traducción fehaciente a nuestra lengua. No es de extrañar, por tanto, que

los estudios sobre traducción jurídica pequen de cierta falta de perspectiva histórica. No es preciso insistir, tampoco, en que las páginas que siguen pueden constituir un cierto avance en los estudios de historia de la traducción al castellano. En realidad me he limitado a recopilar las muchas noticias referentes a la traducción e interpretación fehacientes del árabe dispersas en un gran número de trabajos de diferente índole; a sistematizarlas y tratar de extraer algunas conclusiones. En ningún momento he sucumbido a la tentación de bucear en archivos a la búsqueda de datos o textos novedosos, lo cual, a la vista de nuestro estado actual de conocimientos y de los fines perseguidos en este trabajo, hubiera estado fuera de lugar.

La mayor parte de la bibliografía consultada en este capítulo se centra en la edición de actas romanceadas y en el estudio de la documentación inquisitorial. Se trata de trabajos cuyos autores están interesados en la información que esta documentación proporciona para el estudio de los moriscos o de los primeros años de hegemonía cristiana en el Reino de Granada. Se trata, por tanto, de bibliografía para cuyos autores el hecho de acudir a traducciones resulta incluso un inconveniente, y en la que, por tanto, el provecho extraído para los estudios de traducción es casi siempre nulo. Estas circunstancias, en suma, explican los vacíos y vacilaciones que se hallarán en lo que sigue. También espero que estas páginas despierten el interés de otros investigadores de la traducción del árabe al castellano por un terreno, como éste, aún sin hollar.

2. El mercado de la traducción fehaciente del árabe en la Península hasta la expulsión de los moriscos: los textos y su recepción

a) Pruebas documentales

La traducción fehaciente del árabe en España vive desde los años ochenta un momento de esplendor que, quizá, por analogía con lo ocurrido en fechas anteriores en Francia, Gran Bretaña, Alemania u Holanda, pudiera parecernos sin parangón con otros momentos de nuestra historia. Pero esto no es así. Por simple sentido común, es de suponer que, en aquellos momentos en los que comunidades áraboparlantes vivieron en la Península Ibérica bajo gobierno cristiano -momentos que, como veíamos en el capítulo anterior, favorecieron un movimiento muy importante de traducciones de textos de temática jurídica y religiosa destinados a la aljama-, también debió de generarse la necesidad de traducciones

fehacientes al castellano -destinadas en este caso, naturalmente, al exterior de la aljama-.

Esta hipótesis se corrobora documentalmente, como veremos a continuación, en especial en lo tocante a los siglos XV y XVI. Con anterioridad a esas fechas son muy pocas las noticias de las que disponemos respecto a las traducciones al castellano, aunque parece evidente que la actuación de traductores e intérpretes debió de ser muy común. Tan común, que posiblemente eran muchas las profesiones y funciones públicas para las que resultaba imprescindible el conocimiento de la lengua árabe. Esto explica, seguramente, el que no suelen aparecer mencionados los intérpretes que actuaban en esos campos: dentro de cinco siglos no quedará constancia de la existencia de servicios de interpretación en las torres de control aéreo, precisamente porque sin un perfecto conocimiento del inglés no se puede ser controlador aéreo. Del mismo modo, para algunos servicios públicos de la España medieval resultaba imprescindible el conocimiento de la lengua árabe. Se sabe, por ejemplo, que, cuando Alfonso X el Sabio creó la orden de los Alfaqueques redentores para apoyar la labor de las órdenes religiosas que se venían ya dedicando a la redención de cristianos cautivos, instituyó como condición imprescindible -según aparece en las Partidas- que cuantos desempeñaran dichas labores, aparte de ser hombres libres con un patrimonio que les permitiera servir de garantía a las cantidades que les eran confiadas, fueran conocedores del árabe. Otros oficios, como el espionaje o la alfaquequería extraoficial¹, eran comunes entre judíos, elches, moros tornadizos y, en general, personas con conocimientos de ambas lenguas. En estos casos, como describe CABRILLANA (1989, 190-191) para fechas más tardías, no podemos hablar de intérpretes profesionales tal y como entendemos hoy este concepto, sino más bien de tratantes que sirven por igual de intermediarios para el rescate de un cautivo que para la compra de ganado o el *correveydile*. Durante los siglos XVI y XVII, en muchas de estas operaciones de canje, llevadas a cabo en lugares cercanos a los apresamientos, servían de intérpretes renegados, moriscos o *ejeas* que residían cerca de la frontera, integraban los componentes de la cabalgada o de las tripulaciones de las naves en

¹ Para una visión de conjunto acerca de los alfaqueques, véase GARCÍA FERNÁNDEZ (1987). También sobre los alfaqueques, y sobre estos otros *oficios*, véase TORRES FONTES (1961, especialmente 103-104). Respecto al concepto de elche y su evolución, véase MAÍLLO (1982).

operaciones de corso¹. Esto, para lo que se refiere a los rescates en la misma Península. A los rescates llevados a cabo en tierras africanas me referiré más adelante.

En lo que respecta a la traducción, se tienen pruebas documentales editadas al menos desde finales del siglo XIX de la existencia de traductores fehacientes de documentación diplomática. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en Juan de Reynal, trujamán de cartas árabes de Juan II de Castilla, algunos de cuyos traslados fueron editados por AMADOR DE LOS RÍOS (1879). Más numerosas son las pruebas documentales editadas desde principios del siglo XX de la existencia de una literatura notarial original en lengua árabe posterior a la conquista cristiana, por no hablar ya de la anterior a la conquista, que hubo de ser traducida convenientemente para las autoridades castellanas. Es muy significativa en este sentido la ordenanza de los Reyes Católicos respecto a la documentación islámica granadina que reproducen, entre otros, ESPINAR MORENO y QUESADA GÓMEZ (1994, 693):

Porque á el tiempo, que los Moros del Reyno de Granada se convirtieron, se assentó, que todas las escripturas, que estuviessen hechas hasta el día de su conversión, les fuessen guardadas; y porque de no se aver hecho ansi han recebido muchos agravios: Por ende mandamos á el Presidente, y Oidores, y á los Corregidores, y otras Justicias del dicho Reyno, que todas las escripturas de alçamientos, possessions, testamentos, y otros qualesquier instrumentos, que fueron hecho antes, que las dichas personas se convirtiessen a Nuestra Fe Catholica, y en tiempo que eran Moros, se guarden con las fuerças, y por la forma y manera que se guardaban entre ellos siendo Moros, y conforme á sus leyes.²

Lo mismo encontramos en las capitulaciones entre los Reyes Católicos y los mudéjares de

¹ GRIMA CERVANTES (1993, 234), por ejemplo, narra el caso de un morisco que, agraviado por el regidor de Mojácar, se pasó a Berbería, después de lo cual "volvió a Mojácar para vengarse, llevando consigo siete galeotas de moros. Tras saquear Mojácar y atrapar a muchos de sus habitantes [...] se retiró a la playa para negociar los rescates de aquellos que lo desearan". BENASSAR (1989) refiere también otros muchos casos de los que se deduce lo mismo. Un trabajo muy ilustrativo sobre los rescates en la frontera entre Murcia y Granada en los últimos tiempos nazaríes lo tenemos en GARCÍA ANTÓN (1987), donde se encontrarán detalles sobre los *ejeas* -personas que, por tener relaciones familiares o de amistad a ambos lados de la frontera, no tenían necesidad de salvoconducto-, así como los procedimientos que se seguían en estos tratos.

² En cualquier caso, esta asimilación no estuvo exenta de problemas y conflictos. Así, por ejemplo, según LÓPEZ DE COCA (1977, 21, n. 1), los moros de la Axarquía malagueña "se encuentran sin títulos de propiedad sobre sus tierras, pues en vísperas del cerco de Málaga habían enviado a ésta toda la documentación [...]. Esto es extensivo a toda la Ajarquía". Véase también al respecto LÓPEZ DE COCA (*idem*, 206). Por otra parte, según ACIÉN ALMANSA (1979, vol. 3, 340), "la cobertura legal de la que los cristianos hacen uso en las usurpaciones de tierras impide la agitación y rebeldía, pero no la aparición de mecanismos de defensa como los repetidos fraudes y falsificaciones de títulos de propiedad, obra de alfaquíes, que serán denunciados por los colaboradores mudéjares".

Vélez Rubio para su conversión al cristianismo (GRIMA CERVANTES, 1993, 222), donde se lee lo siguiente: "Yten, que todos los recabdos e obligaçiones e otras cartas de casamientos que tienen en letra aráviga, firmadas de sus alfaquís e cadís, tengan en sí tanta fuerça e vigor que sean guardadas agora e de aquí adelante, bien asy e tan conplidamente como sy fuesen otorgadas ante nuestros escrivanos públicos".

Para el traductor y el estudioso de la traducción, estos instrumentos notariales son mucho más interesantes que la literatura de formulario, que, en definitiva, sólo puede ser objeto de traducción en muy escasas ocasiones, por interés académico y sin remuneración. Los modelos paradigmáticos que nos ofrecen los formularios son de interés para el mundo de la traducción en la misma medida, *mutatis mutandis*, que lo es la *langue* de Saussure, es decir, sólo secundariamente. Por estas, y otras razones, no voy aquí a interesarme por los formularios malequíes editados, que ya antes fueron citados convenientemente, y que podrían proporcionarnos los modelos textuales a los que, en mayor o menor medida, se ceñían estos instrumentos notariales.

Disponemos de buenas ediciones del tipo de textos originales sobre los que versaron estas traducciones. Aunque ya han sido citados en el apartado dedicado a la traducción académica, no estará de más hacer aquí un pequeño recordatorio. GONZÁLEZ PALENCIA (1926) comenzó con la larga labor de edición y estudio de las actas notariales toledanas en lengua árabe posteriores a la conquista, concretamente de los siglos XII y XIII, labor que vendría a completar cuatro años más tarde con la edición del cuarto tomo de su notabilísima obra *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Más tarde retomaría sus trabajos sobre el tema con publicaciones de (1935) y (1940). Las actas granadinas, por su lado, han sido objeto de diversos estudios por parte de SECO DE LUCENA (1961 especialmente) y, también, por GONZÁLEZ PALENCIA (1940). Otros trabajos de edición han sido realizados por BOSCH VILÁ (1957), GARCÍA-ARENAL (1982) y (1984), LABARTA (1983) y HOENERBACH (1965).

Restan, por tanto, las pruebas documentales de la existencia de traducciones u otros modos de interrelación entre estos textos. Es bien sabido que existieron traducciones fehacientes de las actas granadinas. También se sabe que notarios cristianos y musulmanes convivieron durante largo tiempo. Naturalmente, estos contactos textuales, no siempre materializados en traducciones, son de suma importancia para un abordamiento serio de los patrones de traducción de actas notariales en la España medieval y moderna, cuya influencia en los usos de traducción de este tipo de textos en el siglo XX -seguramente mediatizada

por la lengua francesa- está, a mi juicio, aún por explorar.

Existe un gran número de pruebas documentales de la existencia de traducciones fedatarias tras la conquista del Reino de Granada. Algunas de ellas han sido ya editadas, y otras simplemente referenciadas. Con todo, resta aún mucho por hacer, especialmente en lo que toca a su aprovechamiento desde el punto de vista de los estudios de traducción. A tenor de la información de que dispongo, la primera de estas traducciones editadas lo fue por GARRIDO ATIENZA en 1893 (edición facsímil de 1990). Se trata del traslado realizado por el escribano Bernaldino Xarafi el 12 de febrero de 1502 de un acta de testimonio redactada en el siglo XII y tocante al reparto de aguas en Granada. De nuevo GARRIDO ATIENZA, en 1910 (edición facsímil de 1992), editada los traslados de varias cartas intercambiadas entre los notables nazaríes y castellanos y en las que se negocian las condiciones para la entrega de Granada y otros puntos tocantes a los intereses personales de la oligarquía granadina. Concretamente, edita cuatro cartas de Boabdil a los Reyes Católicos, fechada una el 29 de abril de 1487 y las otras sin fechar (*idem*, 169-170; 216-217; 224-225; 245); siete cartas de El Muleh para Fernando de Zafra, sin fechar (*idem*, 209-213; 220-224; 225-226; 248-250; 252-253; 254-255); seis cartas de El Pequeñí para Fernando de Zafra (*idem*, 222, 229-230; 252; 256; 303-304), y cinco cartas de Aben Comixa y el Muleh para los Reyes Católicos (*idem*, 217-218; 228-229; 246-247; 251-252; 304-305)¹.

Hasta principios de los años sesenta del siglo XX, que yo sepa, no vuelven a editarse romanceamientos. Concretamente, BEJARANO (1961, 596, documento 94) edita un acta notarial traducida por un alfaquí anónimo malagueño. En 1977, LÓPEZ DE COCA (1977, doc. n° 95, 596-597) editó una escritura romanceada el 15 de abril de 1496, cuyo original había sido levantado en el año 724 de la hégira, traducida por el alfaquí Xarafi, que imagino que es el mismo que tradujo la anterior, y sobre el cual volveré más adelante. Esta es el acta editada cuyo romanceamiento es más antiguo, y tiene, a más de éste, el interés añadido de haber sido realizada con anterioridad a la conversión forzosa de los mudéjares, incluida, al parecer, la de su romanceador. En los años ochenta, OSORIO (1984) suma al acta editada por Bejarano unas sesenta referencias de otras tantas actas traducidas en el siglo XVI y que aún se encuentran sin editar, con una síntesis de contenidos, todas ellas romanceadas en el

¹ Además, edita varias misivas del mismo tipo traducidas a principios del siglo XX por por Mariano Gaspar Remiro, en las que se puede observar, tanto las diferencias en el modo de traducir, como las similitudes.

año 1561 por Juan Rodríguez, escribano público romanceador de escrituras arábigas; y de nuevo OSORIO, junto a SANTIAGO (1986), edita catorce actas romanceadas entre los años 1560 y 1570 por Juan Rodríguez; y otra acta, también romanceada por éste en marzo del año 1536, referente al reparto de las aguas del río Alhama de Guadix, así como sus cuatro confirmaciones, cuyos originales están fechados entre los años 1139 y 1465. Para terminar con los años ochenta, ESPINAR MORENO (1987) edita otras cinco actas romanceadas por Juan Rodríguez tocantes de nuevo al reparto de las aguas del río Alhama de Guadix; y GRIMA CERVANTES y ESPINAR MORENO (1988), otras nueve cartas de privilegios otorgados a los habitantes de Huércal entre los años 1409 y 1488, romanceadas también por Juan Rodríguez entre los días 23 y 30 de julio del año 1551.

En los años noventa se multiplica el interés por este tipo de escrituras. Concretamente, TRILLO (1992) edita otras dos actas romanceadas por Juan Rodríguez: la primera, más antigua que las anteriores, lleva fecha de diciembre de 1522, y la segunda, de abril de 1551. A ello se suman las actas editadas por ESPINAR en trabajos de (1994a), (1994b) y (1997). En el de (1994a) edita nueve escrituras romanceadas, en este caso por Bernaldino Xarafi, Miguel Pedrosa y, de nuevo, Juan Rodríguez, los cuales se declaran escribanos públicos, así como por Alonso de Herrera, quien se declara "ynterprete publico desta dicha çibdad", todas ellas fechadas entre el año 1528 y el 1532. En el de (1994b) edita seis actas romanceadas en Granada por el alfaquí Mahoma Broçon, sin que conste la fecha exacta del traslado, aunque, naturalmente, es anterior a la conversión; así como otra, también romanceada en Granada, en fecha tan tardía como es el año 1593, sin que conste el nombre del traductor. Finalmente, en el de (1997), ESPINAR edita cinco escrituras romanceadas por Alonso del Castillo, al que dedicaré algunas páginas más adelante, fechadas todas en el año 1559. A ello debemos sumar las siete menciones que aparecen al final de los documentos editados y traducidos en (1940) por GONZÁLEZ PALENCIA, donde se declara que fueron romanceados entre 1537 y 1549 por Juan Rodríguez, aunque el editor no hace referencia alguna a este traductor ni a la versión aludida, por lo que concluyo que ésta se ha extraviado. Por otra parte, trabajos como el de LADERO QUESADA (1988b) constituyen una guía fundamental para la localización de traducciones del árabe de los siglos XVI y XVII aún no editadas.

En suma, disponemos, sólo en lo que respecta a la traducción fehaciente en el Reino de Granada, de más de setenta textos traducidos a lo largo de todo el siglo XVI,

concretamente entre los años 1496 y 1593¹, correspondientes a originales de los siglos XII al XVI, e incluso principios del XVII. Estos textos fueron romanceados por tres alfaquíes - uno desconocido, Mahoma Broçon y el alfaquí Xarafi-; dos romanceadores o intérpretes - Alonso de Herrera y Alonso del Castillo-, y tres escribanos públicos -Juan Rodríguez, Miguel Pedrosa, y Bernaldino Jarafi (o Xarafi), el mismo que antes de la conversión firmaba como alfaquí-. Por otra parte, y aunque no dispongamos aún de edición de sus traducciones, sabemos de la existencia de otros romanceadores granadinos de escrituras arábigas bien conocidos, como Miguel de Luna, o apenas conocidos, como el romanceador de Baeza Alonso Hernández, al que alude de pasada CARO BAROJA (1992, 138). Es de suponer que esto es, naturalmente, sólo la punta del iceberg. No cabe duda, por tanto, de que en la España del siglo XVI, sin siquiera contar con las necesidades derivadas de su ofensiva sobre Berbería, existía un mercado de traducción fehaciente del árabe verdaderamente notable.

En lo que respecta a su contenido, como decía, la mayoría de los textos traducidos en el Reino de Granada son escrituras de propiedad de particulares, escrituras de delimitación de lindes entre concejos municipales o de cesión de privilegios por parte de los reyes moros a ciertos municipios, o, finalmente, testamentos en los que se hace mención de propiedades inmuebles. Esto, sin contar con la correspondencia diplomática anterior a la toma de la capital granadina. Las traducciones, por otra parte, se insertan en pleitos relativos al reparto de las aguas, por lo que debían hacer prueba ante el Tribunal granadino de Aguas, o en pleitos jurisdiccionales entre los nuevos concejos municipales cristianos. Todo ello se explica a la luz del enorme impacto de la conquista en punto a despoblamientos, repartimientos y fricciones entre nuevos propietarios cristianos y sus convecinos moros o cristianos nuevos. Así pues, frente a otros muchos detalles que nos muestran lo cerca que estaba el modo de trabajar de aquellos romanceadores del de los traductores jurados actuales, las circunstancias sociales e históricas marcan una diferencia abismal con el tipo de textos traducidos fehacientemente del árabe a finales del siglo XX: como veremos más adelante, el mercado de la traducción fehaciente del árabe demanda hoy en día casi exclusivamente documentación personal, y nunca documentos de propiedad, con alguna

¹ No cuento, naturalmente, las referencias de OSORIO PÉREZ (1984), puesto que, a pesar de su número, no son editadas, sino únicamente referenciadas, como decía. Es una verdadera lástima, puesto que podríamos haber doblado el número de textos a nuestra disposición. No obstante, la labor de Osorio Pérez nos abre las puertas a posteriores trabajos que, sin duda, enriquecerán muy notablemente nuestro conocimiento de la traducción fehaciente en la España del siglo XVI.

excepción (generalmente vehículos a motor, por su carácter mueble). Sin embargo, la temática de los textos traducidos en los siglos XV y XVI se halla bastante más cerca de la de los textos traducidos fehacientemente durante la época del Protectorado español en la Zona Jalifiana de Marruecos en la primera mitad del siglo XX, como demuestra la insistencia de la literatura colonial de la época en el derecho inmobiliario y en la documentación referente a la propiedad. Naturalmente, todo ello es perfectamente lógico en virtud de las diferentes coyunturas históricas a las que me he referido, circunstancias a las que la traducción fehaciente está siempre sometida.

b) La recepción de los textos en el mundo académico

Antes de seguir adelante quisiera hacer una breve reflexión respecto a estas ediciones de actas árabes romanceadas. Pese al esfuerzo realizado hasta el momento, en ningún caso la edición responde a un interés, siquiera secundario, por la historia de la traducción del árabe al castellano¹. Así, por ejemplo, para OSORIO (1984, 128) "las heredades, pagos, tierras incluidos en ellos [en los documentos romanceados] son numerosísimos y sin duda pueden aportar algún fundamento a los estudios antroponímicos y toponímicos que se están realizando", lo que explica que incluya un índice de nombres de lugar y de personas, pero que únicamente afirme del traductor y su obra algo tan peregrino como lo siguiente: "todas ellas fueron traducidas por Juan Rodríguez, escribano el cual al no ser buen romanceador, deja numerosos espacios en blanco, sobre todo los referentes a los nombres de personas o lugares" (*ibidem*). Realmente el fenómeno es curioso, y exige explicación, aunque la anterior parece demasiado simple. La edición de textos no originales, por otro lado, se justifica para OSORIO y SANTIAGO (1986, IV), primero, por el "copioso número de nombres de lugar - mayores y menores-, algunos sin registrar aún, cuyo interés podrá ser apreciado por los estudiosos del tema"; segundo, por las noticias que nos ofrecen los documentos desde un punto de vista numismático y, tercero, porque algunas de estas traducciones reflejan originales "de fechas incluso anteriores en muchos años a las publicadas por el Prof. Seco de Lucena" (1986, II). Puesto que las razones que mueven a publicar estos documentos son

¹ Esto no quiere decir que, en algunos casos, como es el de ESPINAR (1997), el editor no haya intuido el interés de ciertas noticias que, pese a escapar propiamente al asunto que le ocupa, son proporcionadas igualmente. De todas formas, da la impresión de que Espinar considera esta información desde el punto de vista de su interés para la historia del derecho español, y no realmente para la historia de la traducción del árabe al castellano.

exclusivamente de carácter histórico, es comprensible que el hecho de que sean traducciones constituye en realidad un inconveniente. Estos dos últimos editores citados son plenamente conscientes de ello, como puede deducirse del tono justificativo del siguiente fragmento (1986, II-III), tomado de la introducción a la edición citada:

La fidelidad que existiera entre los textos que damos a conocer y sus respectivos originales árabes, hoy perdidos, debió ser en extremo rigurosa -por más que cupiera pensar en la hipótesis de proteicas alteraciones e inexactitudes, efectuadas al momento de su romanceado por los escribanos bilingües-, pues apenas difieren, en su estructural esencial, de documentos análogos arábigo-granadinos del repertorio antes aludido, publicado por Seco de Lucena.

De hecho, tampoco parece interesarles la identidad de los "escribanos bilingües" -en plural- y, al igual que GONZÁLEZ PALENCIA (1940), no sólo no tratan de recabar algún dato sobre él o ellos, sino que ni siquiera consideran necesario disculpar el no haberlo encontrado.

ESPINAR sí manifiesta algún interés por el traductor. En el resumen de su artículo de (1997, 29), afirma que los documentos editados, obra de Alonso del Castillo, permiten conocer "aspectos inéditos de la ciudad de Granada en época musulmana, toponimia, vivienda, calles, costumbres sobre el abastecimiento de aguas, acequias, familias, precios, dinero, etc."; además, afirma, "damos a conocer documentos traducidos por este romanceador hasta ahora desconocidos por los estudiosos de este personaje granadino". No obstante, el interés por Alonso del Castillo, célebre a raíz del trabajo de CABANELAS (1965), refleja en realidad un vivo interés de la erudición española por la epigrafía árabe y por la moriscología, como veremos, e incluso, concretando un poco más, por los moriscos o mudéjares más predispuestos a la colaboración con las autoridades cristianas, aunque no directamente por la figura de Alonso como traductor en el marco de la historia de la traducción del árabe al castellano. De hecho, cuando Espinar edita actas romanceadas por otros traductores tampoco excusa el no disponer de dato alguno sobre sus personas. TRILLO (1992, 271), por su parte, ve en las escrituras árabes romanceadas un conjunto de documentos históricos de primer orden, ya que "la documentación referida a la Alpujarra, especialmente en fechas tan próximas a la conquista cristiana, es bastante exigua". Esta afirmación, por otro lado, es perfectamente generalizable a todas las actas romanceadas, puesto que, como es sabido, la escasez de documentación constituye un obstáculo

fundamental para nuestro conocimiento de Alándalus.

En ciertos casos, incluso se ha suprimido de la edición la leyenda del traductor, o únicamente se ha conservado en nota marginal. En fin, no vale la pena seguir aportando ejemplos. Parece innecesario volver a insistir aquí en las razones por las que sus editores ni siquiera han considerado la importancia de la publicación de estos textos fuera del campo de los estudios históricos. En cualquier caso, es indudable que Francisco Bejarano, J.E. López de Coca, M^a José Osorio, Emilio de Santiago, Carmen Trillo, Manuel Espinar Moreno o Juan Grima Cervantes han llevado a cabo una labor inestimable que nos permite hacernos una idea del modo en el que se traducían los instrumentos notariales árabes en la España de principios de la Edad Moderna, así como de las circunstancias que rodeaban a este tipo de traducciones y a sus artífices.

3. El mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península hasta la expulsión

A) La evolución general de la profesión en la Península hasta el siglo XVII

Existen, pues, ediciones de los modelos que inspiraban los instrumentos, ediciones de los instrumentos mismos y pruebas documentales más que sobradas de que las situaciones establecidas en dichos instrumentos eran respetadas por las autoridades cristianas, ante las que surtían efecto una vez traducidos. Estas pruebas, como hemos visto, son especialmente abundantes para el Reino de Granada en el siglo XVI. Sin embargo, el hecho de que las diferentes regiones españolas fueran incorporadas al dominio castellano de manera progresiva, y a lo largo de una ancha franja temporal, provocó situaciones de traducción bien diferenciadas de las que apenas estamos empezando a saber algo. Entre esas situaciones hay dos sustancialmente diferentes:

a) La primera es la de la documentación árabe traducida al latín, al hebreo o a alguna de las lenguas vulgares de la Península, bien porque una de las partes no era de confesión islámica, bien por tratarse de musulmanes que no dominaran el árabe.

Un ejemplo peculiar de esta situación lo tenemos en las actas en lengua árabe de los mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII, sólo parcialmente inspiradas en el derecho islámico, puesto que estaban producidas y destinadas a una comunidad cristiana. Como es

sabido, los mozárabes mantuvieron la lengua árabe, junto a un rito propio, como signo de identidad frente al resto de los cristianos de la Península. No existen pruebas documentales de la existencia de traducciones fehacientes de estas actas, aunque sí de que se realizaban traducciones de las mismas a la vista para los interesados que no tenían un nivel de árabe suficiente para comprenderlas. La noticia nos la proporciona FERRANDO (1998, 169)¹, quien nos informa de la existencia de una fórmula repetida en diversas actas desde finales del siglo XII y que reza como sigue: "Una vez se le hubo explicado [el contenido del acta] en aljamía, manifestando que lo hubo comprendido". En este caso, la labor del traductor mozárabe, que perfectamente puede ser el mismo escribano que levanta el acta, o el mismo notario², va dirigida al seno de la aljama, y no a una estructura estatal ajena a la misma. Se trata, por tanto, de una forma de traducción fedataria que no se puede calificar de morisca, puesto que las actas y sus interesados son cristianos viejos, ni tampoco, evidentemente, de mudéjar. Huelga decir que la fórmula está retratando la misma técnica que se utiliza aún hoy en notarías. Esto explica que no se haya conservado la menor traza del tenor de estas traducciones toledanas.

Existen también pruebas de la existencia de traductores mozárabes con capacidad fedataria anteriores al siglo XII, aunque, naturalmente, la lengua de destino era en estos casos el latín. El más antiguo de estos traductores cuya biografía se conoce con cierto detalle es Samsón, abad de Peña Mellaria, quien vivió en el siglo IX y sirvió como "traductor oficial" al latín de la correspondencia califal³. Las crónicas árabes, por su parte, nos ofrecen diversas noticias generales respecto a estas funciones entre los mozárabes

¹ I. FERRANDO ha dedicado, aparte del citado, otros trabajos -(1995a) y (1995b) al menos- a analizar las actas editadas por González Palencia desde un punto de vista lingüístico, como ya apuntaba en otro lugar de este trabajo.

² Respecto a la relación entre el notariado toledano mozárabe de los siglos XII y XIII y la traducción, véase MOLÉNAT (1995).

³ Extraigo la noticia de MENÉNDEZ PELAYO (1986, t. 1, 362), quien a su vez cita el tomo XI de la monumental *España sagrada* del Padre Flórez, que desgraciadamente no he podido consultar. Concretamente, Menéndez Pelayo, tras explicar las diferencias doctrinales que separaban a Samsón de otros mozárabes heréticos, especialmente de un tal Servando, afirma que éste, "deseoso de acabar con Samsón, le acusó dos veces ante el califa; la primera, de haber divulgado el contenido de unas cartas al rey de los francos, cartas que Samsón, en su calidad de intérprete oficial, había trasladado del árabe al latín. No tuvo efecto este primero amañó y el gobernador, para saciar su odio, y el Hostegesis, culpó a Valenció y a Samsón de haber incitado a blasfemar de Mahoma a un cristiano que días antes había padecido el martirio".

cordobeses. LAPIEDRA (1997, 269-270) recoge varios de estos testimonios tomados de la famosa crónica palatina del historiador del siglo XI IBN ḤAYYĀN. En el marco de su análisis del término 'aḡam, "quienes no conocen la lengua árabe", con el que se describe a los embajadores cristianos del norte, afirma LAPIEDRA (*ibidem*):

Los cristianos dhimmíes aparecen explícitamente como conocedores de la lengua árabe al actuar como traductores e intérpretes entre los embajadores de los cristianos del norte y el califa, mientras que los mencionados embajadores, que no conocían el árabe, por su necesidad de intermediarios lingüísticos, son definidos con el término 'aḡam [...]. La tarea de estos cristianos cordobeses debía de ser no sólo la de intérpretes, sino también la de mediadores, pues, ante las palabras insolentes de los embajadores de la reina Elvira, tía paterna y tutora de Ramiro II, y su consiguiente traducción literal por parte del cadí, al-Ḥakam se ofende especialmente con este último destituyéndolo del cadiazgo de los cristianos [...]. Otro de los casos en los que aparecen los dos términos es en la primera recepción del conde Bofill, embajador de Borrel, señor de Barcelona, y sus acompañantes [...]. En la recepción de despedida es recibido otra vez el cristiano Bofill junto a sus acompañantes y "los cristianos de Córdoba...que le servían de intérpretes".¹

También se sabe de judíos que realizaban estas labores en la corte califal. Un caso significativo lo tenemos en Hasdeu, a quien se encargó la interpretación del árabe y latín en una misión diplomática del emperador Otón I a Córdoba que tuvo lugar en el año 953 d.C., y quien también había representado al califa en diversas embajadas al Reino de León y a la corte de Constantinopla (PYM, 2001).

b) La segunda es la de la documentación en lengua árabe que debía ser traducida con todas las garantías, y con posterioridad a la fecha de su redacción original, para hacer prueba ante las autoridades cristianas. Podía tratarse, bien de documentación original levantada ante las antiguas autoridades islámicas, bien de documentación personal no destinada originalmente a hacer prueba. También habría que incluir en este apartado las traducciones emanadas de la correspondencia diplomática entre las autoridades cristianas y las islámicas, en especial las dirigidas a las autoridades de zonas fronterizas, traslados de los que prácticamente sólo conocemos los que precedieron a la toma de Granada.

En este apartado, las mejor conocidas son las traducciones realizadas durante los siglos XV y XVI:

¹ Las referencias completas de las fuentes primarias aparecen en la obra citada.

b1) En el Reino de Granada, en cuyo caso se trata generalmente de actas notariales referentes a la propiedad individual, a los lindes jurisdiccionales de los diferentes términos municipales o al régimen de distribución de aguas, cuyas versiones castellanas debían hacer prueba ante tribunales seculares.

b2) En el Reino de Valencia, en cuyo caso se trata generalmente de documentación personal heteróclita cuyas versiones estaban destinadas al Tribunal del Santo Oficio. También existen pruebas de la existencia de una antigua y bien organizada actividad de traducción del árabe al castellano en otros lugares de la Península, como el Reino de Murcia, que se mantendría hasta estas mismas fechas, aunque no dispongo -si es que existen- de ediciones de los textos allí romanceados. Naturalmente, las traducciones destinadas al Santo Oficio también se realizaron en otros lugares de la Península, aunque tampoco dispongo de ediciones de esos textos.

En relación con la línea de traducción islámica, protagonista de la traducción jurídica medieval del árabe al castellano, estos textos suponen un paso histórico fundamental con el que se inicia la Edad Moderna en la historia de la traducción del árabe en nuestro país. Esta evolución se articula a través de los siguientes hitos históricos:

a) El inicio de la Guerra de Granada en el año 1482

Este hecho supuso una multiplicación de las necesidades de traducción e interpretación sin precedentes en los tres siglos anteriores. Como es reconocido por todos los estudiosos del tema, en la conquista del reino de Granada jugó un papel trascendental la negociación entre las partes en conflicto, lo que condujo a que la labor de los intérpretes fuera muy valorada. De hecho, se tiene noticias del papel destacado de los intérpretes al más alto nivel desde las primeras negociaciones entre Boabdil y los Reyes Católicos del año 1483 en Córdoba, donde el rey moro sufría prisión¹. También será muy destacada su labor

¹ Hernando del Pulgar describe la escena del encuentro entre Boabdil y don Fernando de Aragón con estas palabras (citado por GARRIDO ATIENZA, 1992, 41): "Asentadas estas cosas, el Rey Moro entró en la cibdad de Córdoba[...]é fué á palacio do el Rey estaba; é como vido al Rey, inclinó las rodillas en el suelo, é demandó que le diese la mano á besar, ansi porque era su señor, y él era su súbdito [...] El Rey no gela quiso dar [...] y le levantó del suelo. E como un intérprete que allí estaba comenzase á hablar de parte del Rey Moro, ofreciéndole

en la negociación de capitulaciones. Así, por ejemplo, Juan de Almaraz será el lengua que intervenga en las negociaciones que llevarán al establecimiento de las capitulaciones de Baza (GRIMA CERVANTES, 1993, 112), trascendentales, ya que sirvieron de modelo, o se aplicaron directamente, a otras localidades. Otros ejemplos los tenemos en las capitulaciones para la entrega de la Calahorra, en las que intervino como intérprete Hamete Sillero, y las capitulaciones para la entrega de la villa de Comares y de las alquerías de su distrito, en las que intervino el anónimo "trujamán de la dicha villa de Comares"¹; las capitulaciones para la entrega de Ronda, en las que intervino Gabriel Israel como intérprete; y, especialmente, las capitulaciones para la entrega de Granada, en las que participaron Hernando de Baeza², Yuçaf de Mora y, sobre todo, Samuel Habetahavel³, quien parece ser el autor de la traducción al árabe de dichas capitulaciones y de toda la correspondencia previa entre Fernando de Zafra y Abú El Casim el Muleh, secretarios de los Reyes Católicos y de Boabdil.

Los lenguas intervienen, pues, en las negociaciones con los notables moros, bien directamente en calidad de intérpretes, bien a través de misivas, en calidad de traductores⁴, todo ello sazonado con los ingredientes propios de cualquier novela de espías que se precie; también serán, a continuación, los encargados de traducir al árabe las capitulaciones

por servidor del Rey, é dándole gracias, é loándole [...]el Rey no sufriendo loores en su presencia le interrumpió é dixo al intérprete: 'No es necesaria esta gratificación: yo espero en su bondad, que fará todo aquello que á buen home, ó buen rey debe hacer'. Respecto al intérprete, las fuentes sólo señalan que era moro y conocedor de ambas lenguas. Quizás se trate de Yuçaf de Mora o de algún otro miembro de su familia.

¹ Editadas por LADERO QUESADA (1969, 106-110) y por López de Coca (GARRIDO ATIENZA, 1992, XXVI-XXIX). En estas capitulaciones, además, se alude a que el intérprete tiene derecho a remuneración por su actuación en las negociaciones, lo que es de suponer que sería la norma general en estos casos. Respecto a la toma de posesión de la Calahorra, véase ALBARRACÍN, ESPINAR, MARTÍNEZ y RUIZ (1986, t. 1, 76).

² Autor también de una famosa relación de sucesos acaecidos en los últimos tiempos de los reyes moros de Granada (BAEZA, 1868).

³ Esto es, al menos, lo que parece desprenderse del tenor de una de dichas misivas, editada por GARRIDO ATIENZA (1992, documento LVI; edición original de 1910), en la que el Muleh afirma lo siguiente: "Y saludes sobre mí, hermano, al señor gozalo fernández, y sobre el escriuano simuel; y que tenga toda la escriptura de las mercedes y capitulación de lo de la cibdad, sacado en aráuigo". Parece evidente que se trata de Samuel Habetahavel.

⁴ Como afirma López de Coca (GARRIDO ATIENZA, 1992, XVII), "en todos ellos [se refiere a las capitulaciones] se adivina entre líneas una negociación más o menos laboriosa y previa entre las partes implicadas, que culmina con un acuerdo o contrato".

redactadas en castellano, con las cláusulas acordadas previamente, a fin de que fueran aceptadas por los moros. Una vez resueltos estos extremos, y en los meses posteriores a la conquista, lo normal es que los intérpretes se centren en las negociaciones para la liberación de cautivos y el reparto de tierras y casas.

Estas circunstancias, como era previsible, atrajeron hacia la campaña a intérpretes de árabe de otras regiones peninsulares, en especial a los judíos de las zonas limítrofes con el Reino de Granada, pero también a un buen número de moros castellanos y murcianos. Aunque aún de una manera tímida, ya en esta etapa comienzan a actuar como intérpretes algunos moros granadinos, fenómeno que irán en aumento a medida que progrese la conquista.

b) La expulsión de los judíos y el fin de la Guerra en el año 1492

La toma de Granada, con su gran población arabófona, multiplicará las necesidades de traducción. La justicia, la administración concejil y la conversión serán ámbitos en los que la actuación de los lenguas será imprescindible. Más adelante tendré ocasión de abordar con mayor detenimiento los dos primeros de los ámbitos señalados. Respecto a la conversión, es bien conocida la política *blanda* del primer arzobispo de Granada, don Fernando de Talavera

El proceso de radicalización antijudía de la sociedad castellana de la época, por otra parte, que culminará con la definitiva expulsión de los hebreos, desplaza la confianza de la monarquía, de éstos, a los mudéjares musulmanes o a los cristianos nuevos de judíos o de moros. El papel de los judíos como trujimanes de algarabía no terminará aquí: como veremos más adelante, se mantendrá en el Norte de África desde el momento mismo de la expulsión. Este desplazamiento de la confianza de las autoridades castellanas coincide con un proceso paralelo tendente a la integración en los cuadros administrativos del Estado castellano de las elites de la sociedad nazarí, o de las nuevas elites surgidas tras la desbandada de los notables moros. Tales mudéjares colaboradores serán ahora los mejores

candidatos para cubrir estas necesidades¹.

c) La asimilación de las elites moriscas

Posteriormente, serán los hijos de conversos, más o menos fieles al cristianismo, quienes adopten la traducción como medio de integración social. Estos descendientes de conversos, los gualetos, marcan una de las dos aristas culminantes de la historia de la traducción fehaciente del árabe al castellano en la Península Ibérica (la segunda es la que vivimos en nuestros días). Con ellos, la línea de traducción islámica, parcialmente asimilada por los romanceadores anteriores al servicio de las autoridades cristianas, da paso a un modo de traducción que podemos considerar más propiamente "morisco", si es que, como apuntaba en otro lugar, puede aplicarse el término al mundo de la traducción. Esto es, a una forma de traducción cada vez más alejada de los modos de proceder de los representantes de la línea de traducción islámica.

Como es sabido, la evangelización de los moros fue punto prioritario de la política castellana en Granada desde los primeros momentos posteriores a la conquista. Para ello, resultaba imprescindible, una vez más, la utilización de intérpretes. Por otro lado, era también fundamental, aparte de adoctrinar cuando menos a los moros notables, mantener una política firme de futuro consistente en enculturizar a los niños enseñándoles el castellano y la cultura cristiana de la época. Esto último, a la larga, repercutirá notablemente en la formación de los traductores y religiosos moriscos de mediados y finales del siglo XVI. Para mis propósitos, por tanto, es importante estudiar ambos fenómenos -el adoctrinamiento y la enculturización- de manera paralela.

El primer paso lo dieron directamente los Reyes Católicos. Éstos no "se olvidaron de la enseñanza y doctrina de los muchachos, hijos de los moros convertidos, que llamaron

¹ Es muy ilustrativo para el conocimiento de este colaboracionismo el trabajo de GALÁN SÁNCHEZ (1987). En su opinión, existen tres tipos principales de colaboradores según la importancia de los asuntos que pasaban por su manos: "I. Los llamados para intervenir en problemas que afectan a todos los mudéjares del reino o a grupos muy numerosos de ellos. Constituirán un grupo relativamente pequeño sobre el cual la Corona volcará lo más selecto de su programa tendente a la integración. II. Los que podríamos llamar poderes intermedios, constituidos fundamentalmente por los alguaciles y los alfaquíes presentes en todas las pequeñas comunidades rurales. III. Aquellos mudéjares no integrables en los grupos anteriores, los cuales por su influencia económica, o de otro tipo, reciben un trato especial por parte de la Corona" (*idem*, 273). En general, aunque la definición no siempre cuadra a la perfección con los traductores, los intérpretes más destacados se encuadran en el primero de los tres grupos.

Gualetos; para ellos dedicaron casa particular donde aprendiessen a leer y escriuir, Gramatica y Artes, la doctrina Christiana, y lengua Castellana y le dotaron en quatrocientos mil marauedis de renta sobre la farda" (BERMÚDEZ DE PEDRAZA, 1638, fol. 176; edición facsímil de 1989). A estas casas de doctrina iba fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada, según FERNÁNDEZ DE MADRID (1557, 56; edición facsímil de 1992),

continuamente a les predicar y enseñar las cosas de la fee y buenas costumbres, por medio de fieles intérpretes que para ello tenía. Y no con poco trabajo y diligencia procuró que algunos clérigos y religiosos aprendiesen la lengua arábica [...], así se podían enseñar a los nuevos convertidos los mandamientos de Dios y de la Iglesia, y también oír sus confesiones.

El interés de fray Hernando de Talavera por la lengua árabe, y su política blanda de atracción de las elites moriscas es bien conocida. Así, "procuraua que los clerigos y religiosos deprendiessen la lengua Arabe para enseñarlos [a los moriscos], y puso en su casa escuela Arabe para deprenderla, hizo arte y vocabulario, le imprimio a su costa, y dio a todos de gracia, y el Arçobispo deprendio esta lengua medianamente, y dezia: *Diera un ojo de la cara por saber bien la lengua Arabe, para enseñar y predicar en ella*"¹. Este vocabulario no es sino el de Pedro de Alcalá, quien, además, tradujo al árabe un catecismo para los mismos fines². Incluso, según refiere en su famoso memorial Francisco Núñez Muley, quien fue su paje durante muchos años, "dezia en la misa algunas palabras en arabigo, en espeçial quando dezia 'dominos bobyspon', dezia 'y barafiqun'. Esto me acuerdo dello como si fuese ayer, en el año de quinientos y dos"; y no le importaba que en ocasiones se cambiasen en misa los órganos por las zambras³.

Esta política de atracción sufrió un parón importante de la mano del Cardenal Cisneros, para quien la traducción de los catecismos y la adaptación de la liturgia era "echar

¹ BERMÚDEZ DE PEDRAZA (1638, fol. 187; edición facsímil de 1989).

² "Sirviéndose de los impresores que trajo de Sevilla publicó dos obras de fray Pedro de Alcalá, el *Arte para ligeramente saber lengua arábica* y el *Vocabulario arábigo en letra castellana*. También encargó a este religioso la traducción al árabe de su catecismo o *Breve Summa*" (citado por Martínez Medina en FERNÁNDEZ DE MADRID, 1557, LVIII; edición facsímil de 1992).

³ Citado por Martínez Medina en FERNÁNDEZ DE MADRID, 1557, LIX; edición facsímil de 1992.

margaritas a los puercos". No obstante, el quinto Arzobispo de Granada, fray Pedro Ramiro de Alva¹,

fundó también el Colegio de San Miguel, seminario que mandó hacer la junta del año de mil y quinientos y veintiseis, para enseñar y dotrinar gualetos, hijos de Moriscos, y destetarlos de la mala leche que auian mamado a los pechos de sus madres, para enseñarles con la Fè Católica a leer, escriuir, y Gramatica, y le señaló de renta quatrocientos mil marauedis cada año sobre la farda, tributo que pagaban los moros a Sus Reyes, y trecientas mil marauedis sobre el Arçobispado.

Justamente es en este Colegio de San Miguel donde estudió el Padre Albotodo, de la Compañía de Jesús, personalidad destacada entre los intérpretes o mediadores -en términos generales- de la Granada de la época. También estudiaron allí algunos otros religiosos, todos integrados en la Compañía de Jesús o en la Orden Franciscana (BERMÚDEZ DE PEDRAZA, folios 222-225), que se especializaron en la predicación a los moriscos de las Alpujarras, lo que hace suponer que, o conocían el árabe ellos mismos, o se servían de intérpretes.

Sin embargo, era muy poco lo que realmente se conseguía con estas escuelas, "pues los Gualetos dauan pocas esperanças de prouecho para mayores facultades" (*idem*, fol. 221). Aun así, se fundó otra casa de doctrina en el Albaicín el cinco de julio de 1559, siendo Arzobispo de Granada don Pedro Guerrero, la cual estuvo en funcionamiento hasta que se produjo la sublevación de las Alpujarras y los moriscos fueron expulsados (*idem*, folios 229-230). En ella fue maestro de doctrina en lengua árabe el Padre Albotodo, y al parecer tuvieron mayor fortuna, pues formaron un pequeño grupo de cristianos nuevos "que despues iuan por las calles del Albayzin cantando como Angeles, y enseñando la Doctrina Christiana en su lengua Arabe" (*idem*, fol. 230).

Pese a lo interesante que resultan las relaciones entre el mundo de la interpretación y la traducción del árabe de la época y el movimiento evangelizador, lo dejaré de lado por no tratarse de traducciones o interpretaciones fehacientes. Así pues, únicamente me interesa aquí en cuanto que dicho movimiento evangelizador, como decía, influyó de manera notable en la formación de traductores moriscos.

¹ La cita sobre Cisneros es de Martínez Medina, en FERNÁNDEZ DE MADRID, 1557, LXIII; edición facsímil de 1992. La que sigue, de BERMÚDEZ DE PEDRAZA, 1638, fol. 221; edición facsímil de 1989.

d) Los modos de interpretar

En lo que respecta a los modos de interpretar, no parece que exista gran diferencia con los actuales. En realidad, los usos del oficio suelen venir definidos por el marco administrativo en el que se desarrollan. Por tanto, es el paralelismo general en los modos de operar de la administración el que impone estas coincidencias. No obstante, por la naturaleza misma de la interpretación, resulta muy difícil llegar a conclusiones taxativas. Volveré sobre la interpretación más adelante.

En lo que respecta a la traducción, en especial a las traducciones fehacientes de los siglos XV y XVI, que como digo son las mejor conocidas, cabe distinguir dos modos de operar perfectamente diferenciados: la traducción *verbo ad verbum*, según la expresión utilizada por varios de los romanceadores, muy común en la época¹, que era la seguida cuando la traducción estaba destinada a notarías y tribunales seculares; y la traducción-resumen-de-contenidos, pues no llegan siquiera a tener la extensión relativa que se presume actualmente en el oficio a una traducción analítica, y que era la comúnmente seguida ante los tribunales del Santo Oficio. Por comodidad en la exposición, me limitaré en este punto a tratar de las traducciones *verbo ad verbum*, y dejaré las traducciones del segundo tipo para más adelante, concretamente para el apartado dedicado a la interpretación para los tribunales seculares y el Santo Oficio. Adviértase, por otro lado, que la realidad profesional de entonces, como en general la de ahora y la de todos los tiempos, no distinguía entre la traducción y la interpretación tan claramente como la teoría contemporánea, lo que permite, e incluso impone, el que en mi descripción de esa realidad tampoco establezca entre ambas facetas una distinción siempre igual de clara y precisa. Paso, pues, a sintetizar lo que me parece más destacable en las traducciones fedatarias "verbo ad verbum".

Aunque es cierto que disponemos de un número suficiente de traducciones editadas, el principal escollo que se nos presenta para su análisis es que se han perdido prácticamente

¹ Respecto a este concepto en el ámbito de las traducciones cristianas, y su relación con la traducción de la Biblia, véase MORREALE (1959, 10). Se trata de la misma fórmula utilizada a la sazón por los escribanos, tanto seculares como eclesiásticos, cuando trasladan un documento o transcriben una deposición. Yo me inclinaría a pensar que la utilización de esta expresión por los romanceadores procede del mundo notarial, como tantas otras cosas, según tendremos ocasión de comprobar. No obstante, puede encontrarse en otros textos de la época simplemente con el sentido de "literalmente", como en FERNÁNDEZ DE MADRID (1557; edición facsímil de 1992, p. 35).

todos los originales¹. Esto representa un problema metodológico fundamental. Aun así, y con las limitaciones que ello impone, es posible extraer algunas conclusiones.

Las traducciones *verbo ad verbum*, como decía, se identifican principalmente con las de los textos redactados por fedatario público musulmán bajo la égida del Estado islámico y que, debiendo hacer prueba también ante el nuevo Estado imperante, son traducidos fehacientemente a fin de ser remitidos y protocolizados ante notario cristiano, o trasladados a los tribunales seculares con el fin de que hagan prueba. En otros casos, se trata de escrituras levantadas en lengua árabe ante escribanos públicos tras la conquista castellana, como podemos ver ilustrado en algunas de las actas editadas por ESPINAR (1994a).

En este tipo de traducciones se observan varias situaciones diferentes en lo que al estatus profesional de los romanceadores se refiere. Como veíamos, los artífices de estas traducciones se declaran, o son declarados, escribanos públicos romanceadores, escribanos bilingües o, simplemente, romanceadores, también llamados "intérpretes", "yntrepetes" o "lenguas". Por otra parte, se habla en ocasiones de "Romanceador Mayor" de un Reino. Tal es el caso de Ysrael o de Xarafi en sus etapas profesionales en el Reino de Murcia, nombramiento que parece remitir al de "escribano mayor de cartas árabes", conocido desde antiguo. De este cargo se ocupa ROMANO (1992, 218 y ss.) con datos que se remontan al Aragón del siglo XIII², contraponiéndolo al "trujamán de ámbito local", no adscrito a la Corona sino a los concejos municipales³. Naturalmente, estas diferencias, sumamente

¹ Un caso excepcional es el del acta romanceada por Bernaldino Xarafi en el año 1502, editada por GARRIDO ATIENZA (1990), cuyo original árabe se conserva en el Archivo Municipal de Granada. Desgraciadamente, no ha sido aún editado (*idem*, estudio preliminar de Espinar Moreno, LVI), lo que impide su cotejo.

² Tratándose de traducción a otras lenguas peninsulares, la información que reúne Romano escapa a los intereses principales de este trabajo. No obstante, quisiera recordar al menos los nombres de estos traductores: en época de Jaime I (1213-1276), el judío barcelonés Astruc Bonsenyor, quien participó como intérprete, por ejemplo, en las conversaciones previas a la toma de Elche (HINOJOSA MONTALVO, 1987b, 792), y los hermanos zaragozanos Bahiel y Salomó Alcostantín; en época de Pedro el Grande (1276-1285), Samuel y Yahudá Abenmenassé y Abraham Abenamies; y en época de Jaime II (1291-1327), además de este último, Çulema Abenmenassé, Bahiel II Alcostantín, Isach Abennacara, intérprete personal del infante y beneficiado con casas y tierras en Elche, así como Abraham al-Behbehí, intérprete de la bailía de esta última localidad (HINOJOSA MONTALVO, 1987b, 798-799). Respecto a los hermanos Abenmenassé, véase también ROMANO (1956, t. 2, 243-292), donde se editan sus nombramientos.

³ También recuerda Romano, en este trabajo, los nombres de algunos traductores judíos de ámbito local, entre ellos Salomó Corayef, Jacob Gavio y Jafudá, hijo de Astruc Bonsenyor, trujamanes de Barcelona en el año 1294; Guillem Roig, enviado a finales del siglo XIV como intérprete acompañando diversas embajadas a Tremecén,

instructivas respecto a la organización de los traductores e intérpretes fehacientes de la Edad Media y principios de la Edad Moderna en la Península, nos remite a otras paralelas del mundo notarial respecto a las cuales puede leerse con gran provecho en BONO (1979), RUIZ POVEDANO (1991, 170 y ss.) y VILLEGAS DÍAZ (1981, 134 y ss.), entre otros, y en las que no voy a entrar aquí en profundidad. Tan sólo quisiera añadir que existía en la época un Notario Mayor para cada reino: León, Castilla, Andalucía, Toledo y Granada; por otra parte, en cada localidad importante existían entre cuatro y seis escribanos de nombramiento real, uno de los cuales realizaba la función de escribano mayor del Concejo, así como otros, en diferente número, de nombramiento concejil. Desgraciadamente, la figura del escribano bilingüe no ha sido objeto de gran interés por parte de las fuentes secundarias.

En relación directa con estos "escribanos mayores de cartas árabes" se encuentran los traductores directamente al servicio de la Casa Real, como es el caso de Yudá Alascar, Samuel Habetahavel o, posteriormente, Alonso del Castillo, Miguel de Luna o Diego de Urrea. Estos "criados del Rey" ocupan la cúspide de la traducción profesional del árabe en esta época.

En ocasiones, como es el caso de Alonso del Castillo o Miguel de Luna, los traductores mantienen otra actividad profesional de prestigio al margen de la traducción (ambos son médicos, lo que efectivamente declaran en sus leyendas de traductor. Cuando esta actividad es de una naturaleza menos intelectual, o puramente administrativa, como en el caso de los judíos traductores y cobradores de impuestos, no aparece en las leyendas de traductor. En cualquier caso, lo que mayormente me interesa subrayar ahora es que las figuras del escribano público y del romanceador coinciden a veces, y que son precisamente las personas en las que ambos cargos coinciden las que llevan el peso de la mayor parte de los servicios de traducción fehaciente en el Reino de Granada. Por otra parte, cuando ambas figuras se distinguen con claridad, y el acta se levanta en árabe, se observa cierta tendencia a que ésta se redacte ante el escribano público y actúe como testigo quien luego aparecerá como romanceador del acta, lo que indica, por un lado, que posiblemente era el romanceador quien conducía a los interesados hasta el notario y, por otro, la posición de privilegiada confianza de la que el traductor disfrutaba ante las dos partes.

Constantina y Túnez; Issach Vidal y Abraham Albehbahe, trujamanes de Elche a principios del siglo XIV. En un documento referido a Guillem Roig (ROMANO, 1992, 220, n. 35) se cita la cantidad de 3 sueldo y 6 dineros barceloneses como remuneración diaria de un intérprete.

B) Relaciones profesionales y textuales con el mundo notarial

Lo anterior nos conduce a otra cuestión interesante: la de las indudables interferencias textuales que debían de producirse, ya que estamos hablando de romanceadores que son a la vez notarios bilingües, o de intérpretes que traducen a la vista para los notarios. Este tipo de "meztizajes" en las prácticas notariales, al que ya he aludido con anterioridad en varias ocasiones, resulta de enorme interés: primero, para los estudios textuales comparativos, y, segundo, y es lo que aquí me interesa en mayor medida, para acercarnos a los orígenes de los modos de traducir del árabe, especialmente instrumentos notariales, en la Península Ibérica de principios de la Edad Moderna, cuya influencia posterior merecería ser estudiada con detenimiento. En este segundo aspecto, nada hay realizado. En el primero destacan los trabajos de HOENERBACH, especialmente (1965), resumido en castellano en sus trabajos de (1978) y (1984), quien fue el primero en interesarse seriamente por el asunto. A la luz de sus propias investigaciones documentales y de la literatura erudita española sobre la historia del notariado cristiano, Hoenerbach llega a conclusiones de gran interés que paso a sintetizar. Comienza exponiendo las diversas formas de *mestizaje* notarial que se sucedieron en la Península, desde los documentos bilingües árabe-latinos, que siguen modelos textuales islámicos¹, pasando por otros que, redactados en lengua árabe, siguen fueros y modos de expresión cristianos, concluyendo que "existen en España documentos cristianos en el lenguaje oficial islámico y -al revés- documentos islámicos en el lenguaje oficial cristiano, lo cual muestra la posibilidad de un influjo mutuo"². Ese influjo mutuo es el que mueve a Hoenerbach a interesarse por la cuestión, aunque se centra en los notarios cristianos que recibían a clientes musulmanes o cristianos neoconvertos. El fenómeno era muy común, no dando en modo alguno la impresión de que los mudéjares o moriscos prefirieran no acudir a escribanos castellanos. La razón de ello es bastante clara. Como afirma CABRILLANA (1987, 41),

¹ Algunos de ellos editados por RIBERA-ASÍN (1902), BOSCH VILÁ (1957) y GARCÍA-ARENAL (1982), aunque aún hoy esperan a ser aprovechados desde el punto de vista de la traducción.

² Este fenómeno no es exclusivo de la documentación administrativa: también puede comprobarse en otros ámbitos de gran interés desde el punto de vista de la traducción. Así, se puede igualmente afirmar que a lo largo de la historia medieval y moderna de la Península Ibérica han habido textos religiosos en árabe que siguen patrones cristianos y, al contrario, textos religiosos en latín que siguen patrones islámicos.

el escribano pasó a constituir para los moriscos el gran apoyo legal y moral, puesto que los documentos en los que dejaban constancia de los actos realizados por ellos o contra ellos no corrían el riesgo de ser manipulados ni destruidos [...]. En aquella sociedad dividida en dos bloques casi irreconciliables, el escribano constituye una especie de árbitro desapasionado, que se limita a fedatar.

No obstante, para los estudios de traducción resulta de suma importancia la existencia de escribanos bilingües o en lengua árabe con pleno reconocimiento en los diferentes reinos cristianos. Se sabe que en zonas tan escasamente arabizadas, si se compara con Granada, como es el caso de Navarra, existieron notarios moros al menos desde el siglo XIII hasta la expulsión. GARCÍA-ARENAL (1982, 35-36) recoge varios ejemplos correspondientes a los años 1318, 1387, 1391 e incluso 1510. En el mismo trabajo, apéndices B y C, aparecen sendas escrituras por las que Carlos III de Navarra nombra a Cahet Alpemí y Aly Serrano escribanos de moros de Tudela¹. De hecho, también se conocen muchos casos comprobados de escribanos públicos "moriscos" en la España de los siglos XV y XVI. DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT (1978, 212-122) recogen noticias de algunos de ellos radicados en Llerena y Cuenca. En el Reino de Granada también los hubo, naturalmente. Según GALÁN SÁNCHEZ (1987, 284), mientras se mantuvo la organización mudéjar granadina, los alfaquíes "monopolizaron el oficio de notario en lengua árabe en el reino", lo que influyó muy notablemente en que de sus filas salieran muchos romanceadores, intérpretes y notarios en lengua castellana. Ya he aludido a Ambrosio o Bernardino Xarafi y a Juan Rodríguez, escribanos bilingües de los de número de la capital, a los que es preciso añadir el "escribano de arábigo" Hernando de la Muela Abendamón (*EPISTOLARIO*, 1996, t. 2, 435; memorial de julio de 1505). De hecho, en el primer concejo mudejar de Granada se contaban, además de un intérprete, tres escribanos, uno cristiano y dos moros (GRIMA CERVANTES, 1993, 70). En el caso de Xarafi y Juan Rodríguez se tienen diversas pruebas documentales, unas directas y otras indirectas, de sus labores como notarios. Entre ellas se cuenta una carta del licenciado Morillas a su Alteza, fechada el 15 de julio de 1548 y editada por GARRIDO ATIENZA (1992, documento LXXV; edición original de 1910), en

¹ No parece que estos notarios en lengua árabe hayan llamado la atención de los historiadores españoles del notariado. Así, por ejemplo, nada se dice de ellos en la excelente *Historia del derecho notarial español* de BONO (1979), ni en CANELLAS y TRENCHS (1988), notable trabajo de síntesis en torno al notariado y las escribanías de la Corona de Aragón entre los siglos XIV y XV, donde es de suponer que debieron también de existir notarios moros. Tampoco en PIQUERAS GARCÍA (1987), trabajo dedicado monográficamente a los escribanos públicos de Murcia, aunque incluye una valiosa síntesis en torno al oficio de la escribanía en la Baja Edad Media.

la que aquél da noticia de las diligencias practicadas a fin de hallar copia de las capitulaciones para la entrega de Granada, y en la que leemos lo siguiente:

se an hecho las diligencias que conbenían para aver la capitulación original que hizieron los Reyes catholicos nuestros Señores con muley baudili el zagal, Rei que fué desta ciudad de granada al tiempo que este rreyno se conquistó, de que ninguna rrazón Sea hallado en los hijos y herederos de ambrosio xarafi, Scriuano público que fué desta cibdad, ni en los officiales que rresidieron en su oficio, ni Scribanos que Subcedieron en Sus rregistros y Scripturas [...] y por dicho de un Scribano que fué su official parece que antel ambrosio Xarafi se traxo un priuilegio original, abrá treynta años, que se le dió el Rey baudili de granada para que el Xarafi sacase un traslado Signado".

Entre las pruebas directas -que son naturalmente las más destacables-, tenemos el *Empadronamiento y aprecio de los bienes y propiedades de las familias de la Qalahorra*, documento de unas ochentas páginas que fue estudiado y editado en facsímil por ALBARRACÍN, ESPINAR MORENO, MARTÍNEZ RUIZ y RUIZ PÉREZ (1986), con traducción de la primera de las autoras. Fue realizado por Juan Rodríguez en el año 1550 "en lengua y letra arabiga", quien lo rubrica como "escrivano de su Magestad y su notario puvlico en su corte, reynos y señorios". Pero se conocen otros casos fuera de la capital granadina, como el de Mahomad Al-Azraque, escribano de árabe e intérprete de Ronda y Marbella, quien parece haber perdido su puesto por no haber aceptado la conversión, o el de Alonso Serrano Algasy¹, natural de Torrox, quien ejercía como "escrivano de arábigo" en Málaga, y actúa en diversas ocasiones como intérprete para el municipio, cuyo nombramiento, según GALÁN SÁNCHEZ (1983, apartado 2), data del 24 de abril de 1501². Por otra parte, FOURNEL-GUÉRIN (1979, 243) asegura que, de entre las 406 personas condenadas por la Inquisición en Zaragoza entre 1568 y 1609 por posesión de escritos en lengua árabe, había varios notarios.

Este influjo mutuo tocaría a su fin en el siglo XVI. Como es bien sabido, en la asamblea de la Capilla Real de Granada de 1526 se estipula que

¹ Véase respecto a este personaje GALÁN SÁNCHEZ (1982), donde también aparecen las noticias anteriores sobre Mahomad Al-Azraque. Véase también LÓPEZ DE COCA (1995, 134, n. 191) y (1987, 336).

² Según este mismo autor (*idem*, n. 193), dicho nombramiento se conserva en el Archivo Municipal de Málaga, "Prov.", v. I, f. 73v.-74.

por obviar y remediar los daños e inconvenientes que se siguen de continuar los dichos nuevamente convertidos a hablar arábigo, mandamos que ninguno de ellos, ni sus hijos, ni otra persona alguna de ellos, no hable de aquí en adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana¹.

La aplicación de este tipo de medidas fracasó en lo que se refiere a la lengua comúnmente utilizada por los musulmanes, y se aplazó en lo referente a las escrituras públicas, a cambio de ochenta mil ducados, hasta el año 1556, fecha en la que el Rey ordenó:

Que dentro de tres años de la publicación de esta orden, deprendan los Moriscos la lengua Castellana, y de allí adelante ninguno pueda hablar, leer ni escriuir publica ni secretamente en la Arabiga.

Que pasados los tres años, sean nulos los contratos y escrituras hechas en lengua Arabe.²

No cabe duda de que, en pocos años, resultó fácil acabar definitivamente con la redacción de actas notariales árabes en España. Habremos de esperar a la España democrática del siglo XX, tras los acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas, para que nuevamente vuelvan a constituirse relaciones jurídicas en lengua árabe en nuestro país³.

En cualquier caso, como decía, parece bastante claro, a tenor de las noticias de las que disponemos respecto al número de traducciones realizadas por Alonso del Castillo y Miguel de Luna, por ejemplo, en comparación con las llevadas a cabo por Juan Rodríguez o Bernaldino Xarafi, que la mayor parte de las traducciones eran realizadas por escribanos públicos o por romanceadores asociados a ellos de manera "permanente". Todo ello muestra que la necesidad de escribanos públicos conocedores del árabe era muy acusada, al menos en el Reino de Granada de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, lo que explica,

¹ Citado por VINCENT (1994, 731-732), quien a su vez remite al texto completo recogido por GALLEGO Y BURÍN y GÁMIR SANDOVAL (1968, 202). Con ligeras variantes, el mismo texto es recogido por BERMÚDEZ PEDRAZA (1639, fol. 214; edición facsímil de 1989).

² El texto citado está tomado de BERMÚDEZ PEDRAZA (1639, folio 239-240; edición facsímil de 1989).

³ El texto del acuerdo, así como un análisis del mismo y diversas noticias jugosas relacionadas, puede verse en MANTECÓN SANCHO (1995). En el apartado del Capítulo I de esta Primera Parte dedicado a las traducciones entre los musulmanes españoles actuales remito a otras referencias bibliográficas sobre este acuerdo y sus consecuencias.

probablemente, la actitud general de los monarcas castellanos ante las críticas que suscitaba la existencia de cristianos nuevos en puestos de tamaña responsabilidad¹.

C) Los traductores en el marco administrativo

La bibliografía secundaria ha recogido también un buen número de noticias respecto al modo en el que a la sazón se enmarcaba la labor de los traductores de árabe, o de los traductores en general, en el marco de la vida judicial y administrativa. Sabemos, por ejemplo, que la mayor parte de los servicios eran requeridos al traductor por los mismos interesados, casi siempre parte en algún proceso judicial. Pero no siempre era así. Por ejemplo, entre las actas editadas por ESPINAR en (1997), traducidas por Alonso del Castillo, hay casos en los que los servicios son solicitados directamente por la parte (la firmada el 17 de enero de 1559), mientras que en otros la parte se persona ante escribano público, que da traslado de los originales al traductor (la firmada el 26 de mayo del mismo año). Cuando la parte es persona jurídica, el servicio es solicitado por escribano público o por el representante legal de la parte interesada, como es natural. Ese es el caso de la carta de privilegios romanceada por el traductor granadino Hernando de Mieres, editada por ESPINAR MORENO, ÁLVAREZ y GUERRERO (1992, 184-188), aunque en este caso parece -no estoy seguro- que se trata de un original en lengua latina; y, también, y en este caso no cabe duda que la traducción era traslado de un original árabe, las "cartas bermejas" traducidas por Juan Rodríguez en el año 1551 (GRIMA CERVANTES y ESPINAR MORENO, 1988; reproducidas en GRIMA CERVANTES, 1993), y en cuya leyenda de traductor leemos lo que sigue:

Copia de las Cartas Bermejas escriptas en arábigo que los Reyes Moros de Granada enbiaron a la villa de Huércal y a otros ofiçiales della, que por parte de la çiudad de Lorca se presentaron en el pleito que trata con la çibdad de Bera sobre el término y campo de la dicha Huércal. Las quales romanço y traduxo del arábigo Juan Rodríguez, escrivano romançeador de las escripturas en la çibdad y reyno de Granada por su magestad, aviendo sido requerido para ello por Luis Pérez, recepto, a pedimiento de la çibdad de Lorca, en tres días del mes de março de 1551 años. Las romanço y traduxo cada una de por sí en los días que de yuso serán declarados y las dio juradas y signadas, y son del thenor siguiente.

¹ Véase al respecto DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT (1978, 212-122).

Es muy curioso que afirme que se trata de traducciones "juradas", lo que nos hace retrotraer en varios siglos la primera afirmación de este corte documentada por Peñarroja Fa en sus trabajos.

La documentación romanceada por Juan Rodríguez que edita ESPINAR MORENO (1987), por otro lado, contiene una leyenda de traductor previa al cuerpo de la traducción que describe detalladamente el proceso administrativo seguido hasta la culminación de la versión castellana. Aunque resulta un poco larga, creo que vale la pena reproducir, siquiera parcialmente, su contenido:

Este es traslado bien e fielmente sacado de un escriptura o original escripta en papel, firmada e signada de Juan Rodríguez, escrivano y romançeador de escripturas araviga, y de un abto que al pie della, e otra signada de Diego de Baeça, escrivano de provinçia, su tenor del qual es este que se sigue. En la muy noble e nonbrada e grand çibdad de Granada treinta e un dias del mes de março año del nasçimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e treynta e seys años. Por ante mi Juan Rodriguez, escrivano, romançeador de la escripturas aravigas, en esta dicha çibdad de Granada e su reyno, por su magestad, paresçio Alonso Tello, procurador de causas, en nonbre de Juan Davalos, regidor e veçino de la çibdad de Guadix, e presento un mandamiento del señor doctor Peñaranda, alcalde en esta corte, escripto en papel e firmado de su merçed e de Diego de Baeça, escrivano de provinçia en esta dicha corte, segund que por el paresçia el tenor del qual es este que se sigue.

Para que se romançe.

Juan Rodriguez, escrivano de su magestad, romançeador de las escripturas aravigas, sabe que ante mi paresçio Alonso Tello, en nonbre de Juan Davalos, regidor e veçino de la çibdad de Guadix, e presento ante mi una escriptura en pergamino de letra araviga, e me pidio que porque el dicho su parte tiene neçesydad que se romançe la dicha escriptura, vos mando se la romansysedes en letra castellana pues herades persona diputada para ello por su magestad [...].

E yo el dicho escrivano de pedimiento del dicho Alonso Tello en el dicho nonbre romançe la dicha escriptura que de suso se haze minçion. La qual tornada en lengua castellana dize en esta guisa.

En aquellos tiempos, frente a lo que ocurre en la actualidad, el acto mismo de la traducción era considerado solemne, de igual modo que lo era, y sigue siendo, el del levantamiento de un acta notarial. Esto explica el que obligatoriamente debieran asistir dos testigos, que era también lo obligado al levantar actas notariales. Valga como ejemplo la leyenda con que finaliza la traducción de Juan Rodríguez cuyo comienzo acabo de reproducir, y en la que, como podrá observarse, los testigos aparecen también en calidad de ratificadores o asistentes del traductor:

Lo qual yo el dicho Juan Rodriguez, escrivano e romançador suso dicho, romançe en la manera que dicha es. E juro a Dios e a Santa Maria e a esta señal de cruz e a las palabras de los Santos quatro Ebangelios que a mi entender va bien e fielmente romançado e conforme al original. E van en esto diez partes en blanco con unas rayas de tinta por medio porque las nueve partes della estan en blanco en el original e la otra parte esta rota. E lo corregi e conçerte con el dicho original en la dicha çibdad de Granada a honze dias del mes de abril del dicho año de mill e quinientos e treynta e seys años. Al corregir e conçertar lo qual faser conçertar por testigos Juan de Velasco Albarrazin e Fernand Rodriguez e Gonçalo de las Nieves, veçinos desta dicha çibdad de Granada. E yo el dicho Juan Rodriguez, escrivano, romançador de las escripturas arabigas en esta dicha çibdad de Granada e su reyno por su magestad, romançe la escriptura de suso que va escripta en estas syete hojas de papel, e presente fui con los dichos testigos al corregir e conçertar con el dicho original que va firmado de mi nonbre. E fize aqui ese sygno en testimonio de verdad. Juan Rodriguez, escrivano.

Sigue su firma. Aunque es la única vez en que he encontrado que los testigos desempeñen otra función que la de testificar, lo cierto es que en todas las actas traducidas para hacer prueba constan dos testigos.

Otro ejemplo conservado resulta muy ilustrativo, ya que demuestra que, en caso de incumplimiento de dicho requisito, la traducción podía ser invalidada. Como decía antes, tras la conquista se plantearon un gran número de pleitos respecto a los límites de jurisdicción de los diferentes concejos municipales a causa de los intereses surgidos a raíz de los repartimientos. En general, se trató de mantener la situación existente durante el periodo nazarí. Por ello, la declaración de los mudéjares, o, mejor aun, la documentación árabe romanceada era crucial para los pleitos. El caso al que me refiero se inserta en esta interminable serie de conflictos, concretamente en el que enfrentó a las localidades de Málaga y Ronda respecto a la jurisdicción sobre la Sierra de las Nieves. En palabras de LÓPEZ DE COCA (1977, 189-190),

el máximo argumento malagueño reside en un viejo documento árabe, traducido posteriormente, y al que Ronda se niega a reconocer validez alguna, afirmando que se trata de una traducción efectuada sin estar presentes vecinos de la capital serrana y que, además, en dicho documento no se especifica para qué se hizo el *apeamiento* en él contenido, si participaron en el mismo moros de Ronda y si se hizo a solicitud suya y con su consentimiento.

La verdad es que en ocasiones no parece nada clara cuál es la causa de esta exigencia. Es posible que, puesto que los traductores no siempre disfrutaban de un

nombramiento que les permitiera otorgar una fe incontrovertible, la otra parte, o mejor un escribano fedatario, debía estar presente a fin de ejercer un cierto control. Cuando era la otra parte la que debía estar presente, es de suponer que iría acompañada de perito, o que los mismos testigos conocían la lengua árabe. En el ejemplo de Juan Rodríguez reproducido anteriormente resulta claro ya que, en otro punto de la traducción (ESPINAR [1987, 252]), se afirma que "los que lo corrigieron con su original e los hallaron conformes eçebto algunas partes que en el original se avian despintado e quedan aqui en blanco segund sera dicho". En caso de tratarse de escribano público, es de suponer que el control era ejercido en virtud de su simple presencia. En otros casos sabemos que se trata de una autoridad fedataria de moros con conocimientos de árabe, aunque no con conocimientos de castellano. Así, el acta editada por LÓPEZ DE COCA (1977, 596-597) finaliza del siguiente modo:

Lo qual todo mirado y deslindado por el noble y virtuoso y sabio Çidi Mahomad el Pequenni, mandó all alfaquí Xarafi que delante del leyesse e fizole leer todo el aravigo susodicho e lo romançase, y si en algo de su sentençia duda oviese, la sennalase. E todo ansi por mi el dicho alfaqui Xarafi, fue todo por verdad sacado en testigo de lo qual firmo aqui en mi nombre de la de aravigo robliqué desta rubrica. Va tachado "al prado". Vala.

Por el tenor de la leyenda se advierte que el alcadí El Pequeñí impuso un control estricto al traductor en lo que a su dominio del árabe se refiere, pero no podía trasladar ese control al texto romanceado.

No es el único caso conocido en que el escribano o fedatario conoce el árabe. También se sabe de escribanos castellanos que llegaban a comprender a los testimoniantes arabófonos. CABRILLANA (1989, 40) reproduce una leyenda obrante en el testamento de una cristiana nueva de Rioja que reza: "Fué intérprete Andrés e yo el dicho escribano, que sé la lengua e la entendí". Desgraciadamente, Cabrillana no ofrece ningún dato sobre este escribano almeriense, ni tampoco sobre el tal Andrés. Si efectivamente no aparece ningún dato sobre él en el acta, es posible que se trate de un testigo o ayudante habitual que acompañara al escribano para estas labores. Todo son suposiciones, pero un caso como éste da a entender que se procuraba, como en la actualidad, deslindar las responsabilidades evitando que el escribano adoptara otras diferentes a su escribanía.

En otros casos, como veremos a continuación, se exige explícitamente al traductor llevar a cabo la versión ante un escribano público, que habrá de firmar también. A veces,

incluso, testigo y romanceador coinciden: así, en un acta de venta fechada en Motril el 9 de junio de 1498, actúa "Francisco de Almuñécar, lengua y testigo", aunque, incluso en este caso, a continuación aparecen otros dos testigos, además del escribano, lo que no es en absoluto normal (PORRAS ARBOLEDAS, 1991, 138). De cualquier modo, es posible que la exigencia de testigos no fuese sino una trasposición al mundo de la traducción de los usos comunes entre los notarios. Finalmente, igual que ocurre hoy día, aparte de firmar responsabilizándose de su contenido, el traductor era en ocasiones llamado a declarar a juicio para "especificar que él había traducido los documentos" (ESPINAR, 1997, 33).

Además de la obligación de dar solemnidad al acto mismo de la traducción, y de la obligación de comparecer ante los tribunales para ratificar su peritaje, sabemos de otros aspectos referentes al control disciplinario que se ejercía sobre los traductores. En un romanceamiento editado se nos han conservado preciosas noticias al respecto: sabemos (ESPINAR, 1997, 33) que el 26 de mayo de 1559 la parte solicitó al escribano público granadino Francisco Muñoz la traducción de unas escrituras, quien las remitió a Alonso del Castillo, advirtiéndole de que debía traducir las escrituras antes de tres días, así como que debía llevar a cabo la traducción en acto solemne y ante escribano público; le exige, además, que en la traducción se haga constar la firma del escribano que estuviera presente con él en el acto de traducir, y que consigne igualmente su firma junto al juramento de "traducir y romançar fiel y diligentemente", y que, de negarse a traducir, será multado por la cámara del Rey con 500 maravedíes. No se conocen ordenanzas que regularan estos aspectos, aunque, si cruzamos estos datos con los que proporciona Peñarroja en sus artículos citados, parece deducirse claramente la existencia, si no escrita, al menos sí consuetudinaria de unos sistemas legales estrictos de control y disciplina de los traductores.

4. Aspectos técnicos comunes a estas traducciones

a) Leyendas del traductor, conversión de fechas y otras habilidades técnicas

Del análisis de las traducciones editadas resulta evidente que, desde el punto de vista técnico, una de las principales habilidades que entonces se requerían del traductor era la capacidad para la conversión de fechas islámicas. Esta es una habilidad que hoy prácticamente ha caído en desuso, ya que la documentación jurídico-administrativa de los países árabes suele -excepto casos contados, como el de la documentación saudí- aportar las

dos fechas, pero que pervivió hasta casi mediados del siglo XX.

No obstante, parece bastante claro que era ésta una técnica, digamos, no perfectamente dominada. Así, y por sólo poner algún ejemplo, Alonso del Castillo, el traductor de árabe más importante de la época, se equivoca en seis años en la conversión que obra en su traducción de 17 de enero de 1559, y en siete años en la fechada el 17 de marzo del mismo año. De hecho, CABANELAS (1965, 163) nos informa de que en la traducción de un estandarte musulmán antiguo realizada en el año 1582 por Alonso del Castillo, éste se equivoca en la conversión de fechas en unos veinte años nada menos¹. También Alonso de Herrera se equivoca en diez años en la conversión de fechas del acta que traduce con fecha de 31 de diciembre de 1508 (ESPINAR, 1997, 352). Este punto supone un problema metodológico fundamental que no ha sido siempre tenido en cuenta por los editores. Así, por ejemplo, OSORIO PÉREZ (1984) ordena las referencias cronológicamente teniendo en cuenta, no las fechas de la hégira, sino la conversión realizada por Juan Rodríguez, lo que le lleva en alguna ocasión a observar que existen contradicciones evidentes².

Otro aspecto técnico común a todas estas traducciones, y que por tanto debemos considerar una exigencia de la instancia receptora de los romanceamientos, es que al principio del texto traducido se describe, tras la fecha del traslado, el texto cuya traducción se solicita, y quién la solicita, siguiendo los mismos usos que los escribanos públicos de la época. Mientras que los notarios han conservando hasta la actualidad estos modos de proceder, en las traducciones juradas actuales, si bien no ha desaparecido por completo, se ha reducido a unas proporciones mínimas. A modo de ejemplo de esto último, así como de las menciones de conversión de fechas, reproduzco la siguiente leyenda, obra de Alonso del Castillo (ESPINAR, 1997, doc. 3, 45):

En la çibdad de Granada, diez y siete días del mes de enero de mill e quinientos e çinquenta e nueve, ante mi, el liçençiado Alonso del Castillo, romançador de las escrituras arábegas desta dicha çibdad e su reyno, pareçió Alonso Axir, vezino desta dicha çibdad, e hizo muestra de una escritura de bendida, escrita en

¹ Esto a CABANELAS (*ibidem*) le parece "cosa un poco sorprendente, puesto que en la reducción de fechas Alonso del Castillo suele acercarse bastante a la realidad". No creo que Cabanelas ande aquí muy acertado.

² Así, en el documento 7.17, afirma (1984, 135, n.1): "Esta fecha evidentemente no puede ser ya que es muy anterior a la fecha de la venta, 1420, por lo que la consideramos un error del traductor".

un pedaço de pergamino antiguo, en letra e lengua arábiga, e firmada de dos escribanos, alfaquíes moros, segund por ella paresçia, e dixo que por quanto el tiene la dicha escritura por título de unas casas, en que al presente vive, e que para que conste lo en ella contenido, e para otras cosas a su derecho convenientes, le conbenía tener la dicha escritura arábiga en letra e lengua castellana, y en nuestro común hablar; por tanto, me pedía e pidió que pues yo estoy probeido para la traduçión de las escrituras arábigas, le romaçe la dicha escritura, e se la de firmada de mi nombre para lo que dicho tiene. E yo el dicho romançador de su pedimento romaçe la dicha escritura, de que de yuso se haze mençión, e lo que en ella se contiene, dize en esta forma siguiente.

A continuación sigue la traduccion del original, y termina con las siguientes palabras:

Concuerta la fecha desta dicha escritura original con el año del nasçimiento de nuestro Salvador Jesucristo de mill e quatroçientos e quarenta e uno. E al pie de la dicha escritura estaban dos firmas de escribanos moros que no se pueden leer. Fecho e sacado fue este dicho traslado, de la dicha escritura de arábigo original, mes y día y año suso dicho, e por mi el dicho romançador el qual digo que a todo mi fiel saber y entender es lo que en la dicha escritura se contiene, de verbo ad verbum sin dexar palabra alguna, ni mudar sentençia, e que por la comisiòn e facultad que para ello tengo la traduxe e romaçe en la forma dicha, e lo corregí e conçerté fielmente, y en fe dello, lo firme de mi nombre.

Es común que la leyenda del traductor mencione la existencia de tachados, raspaduras, cambios de letras, u otras eventualidades que pudieran restar valor al documento original, como ya hemos visto en algún caso de los mencionados. Y de hecho, en ocasiones, estas circunstancias restaban valor al documento. Así, por ejemplo, en el pleito entre Málaga y Ronda respecto a la posesión de los bosques y pastos de Tolox, "los rondeños niegan el valor de un documento árabe que presentan los mudéjares de Tolox como justificante de sus derechos sobre las sierras, alegando que en él se distinguen diferentes tintas y letras amén de ciertos deterioros del pergamino y raspaduras" (LÓPEZ DE COCA, 1977, 206, n. 44).

Desde luego, no cabe duda de que cuando estos romanceadores dejan espacios en blanco no se trata de descuidos. Un traductor fehaciente se puede distraer un momento en una traduccion de poca importancia, pero no cabe en modo alguno pensar en distracciones de este tipo en documentacion de la categoría que estamos viendo hasta aquí. No es, pues, verosímil la hipótesis del descuido o la incuria. Pero es que, además, hay pruebas documentales de que no se trata de descuidos. Así, en una de las "cartas bermejas" que trasladó Juan Rodríguez en Calahorra, concretamente la fechada el 30 de julio de 1551 (GRIMA CERVANTES y ESPINAR MORENO, 1988; reproducido en GRIMA

CERVANTES, 1993, 55), afirma en su leyenda: "Tres partes que van de blanco no se pudieron traducir porque estaba el papel rasgado".

Es interesante también señalar, respecto a las leyendas de los traductores, que éstas aparecen tanto en el texto de partida como en el de llegada, como se puede comprobar singularmente en las actas árabes editadas por GONZÁLEZ PALENCIA (1940), ya que son muy pocos, como decía, los originales traducidos que se conservan.

Para terminar, hay aún algunas otras habilidades técnicas requeridas al traductor de árabe de la época. Una de ellas es la capacidad para entender la letra de los escritos, habilidad no tan fácil de adquirir como pudiera parecer, incluso para traductores muy destacados, y que resultará problemática para todos los traductores de árabe hasta la actualidad. De las dificultades que debía encontrar Samuel Habetahavel en este punto¹, por ejemplo, es a mi juicio muy significativo el que Fernando de Zafra, en una carta enviada a El Muleh a fin de concertar una cita secreta para negociar las capitulaciones de la entrega de Granada, solicite a éste que traiga consigo un poder especial firmado por Boabdil facultándole para el negocio en cuestión. En dicha carta, Fernando de Zafra afirma lo siguiente: "Y venga el poder escipto en letra de aráuigo clara, porque ansy conviene" (GARRIDO ATIENZA, 1992, 255; edición original de 1910). Otra habilidad que debía de ser común a todos los traductores fehacientes de la época es el conocimiento de los signos convencionales usados por los adules o escribanos de arábigo, en especial los utilizados para designar cifras rumíes. En este aspecto es muy ilustrativo el caso de los signos usados por Juan Rodríguez en su Empadronamiento del Marquesado del Cenete, estudiados por ALBARRACÍN, ESPINAR, MARTÍNEZ y RUIZ (1986, t. 1, 479 y ss.).

b) Aspectos retóricos y culturales

El modo de proceder en cuanto a las leyendas del traductor es, como veíamos, prácticamente igual al que se sigue en la actualidad, si exceptuamos, en general, el asunto de las conversiones de fechas. No obstante, existe una tendencia muy común hoy día en las traducciones fehacientes del árabe que, sin embargo, en las de aquella época apenas empieza a despuntar. Me refiero a la tendencia a cambiar algunos aspectos retóricos o textuales del

¹ Si es que efectivamente, como todo parece indicar, era él el artifice del traslado de la correspondencia nazarií.

original¹. En las traducciones de Juan Rodríguez ya se observan algunos cambios de este tipo. Así, por ejemplo, la fechada en el año 1536 (ESPINAR [1987, 251]), comienza con las siguientes palabras: "En el nonbre de Dios, piadoso e misericordioso, este es traslado de una escriptura que su tenor después del renglón de su principio es.". La parte suprimida es puramente retórica. No obstante, como decía, estas traducciones tienden en general a reproducir literalmente los textos originales.

Otro aspecto en el que estas traducciones se separan de las actuales es en la tendencia a mantener los elementos culturales de los textos originales. De este modo, el término *šayj*, por ejemplo, aparece sistemáticamente traducido por "viejo", cosa que hoy nadie haría². En cualquier caso, en la documentación castellana de la época se observa exactamente la misma tendencia, de lo que podemos deducir que se trata, no propiamente de un uso o patrón de conducta privativo de los traductores, sino más bien de una actitud general de la sociedad castellana de la época heredada probablemente de la Edad Media. Este creo que es un buen ejemplo de la importancia de la contextualización histórica para el análisis de traducciones.

Pese a las diferencias en los usos y en la lengua, como se puede observar, el principio general que rige estas traducciones es prácticamente el mismo que rige actualmente. Aunque no es fácil en nuestro actual estado de conocimientos extraer conclusiones tajantes acerca de los patrones generales que se seguían a la sazón en el traslado de este tipo de textos, me parece plausible considerar que las traducciones editadas reflejan la existencia de unos modos de proceder en la profesión bien asentados -tan bien asentados como en la actualidad- y una conciencia clara de lo que la sociedad e instancias receptoras esperaban y demandaban. Todo ello, a su vez, supone y confirma la existencia de un mercado profesional muy próspero. Del mismo modo, la existencia de dicho mercado, confirmada previamente por los estudios históricos y lingüísticos, presuponía la existencia de esos modos asentados que ahora se evidencian mediante pruebas documentales. Ya he ofrecido diversas pruebas de ello en lo que al aspecto formal se refiere.

¹ Véase a este respecto FERIA (1999c).

² Respecto a los patrones de traducción de este término en la actualidad, véase PEÑA y VEGA (2001).

c) Relaciones con la línea de traducción islámica

En íntima conexión con lo anterior se encuentra la posible relación entre estos modos de operar en las traducciones fehacientes de principios de la Edad Moderna y los seguidos para traducir textos autoritativos en la línea islámica¹. Ya me he referido a este asunto con anterioridad, pero no estará de más recordar lo dicho.

La expresión *bi-smi llāhi l-rahmāni l-rahīm*, por ejemplo, marca de comienzo de discurso que actualmente es común traducir por "En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso", aparece traducida en ocasiones por Juan Rodríguez, el alfaquí anónimo malagueño y el alfaquí Xarafi como "En el nombre de Dios, piadoso de piedad", o "el piadoso de la piedad", decisión de traducción que encontramos repetida en multitud de ocasiones entre los traductores musulmanes de textos autoritativo-normativos y, también, en las traducciones del Corán, ámbito este último del que parece proceder la fórmula en castellano². Posiblemente la razón de ello radica en que la traducción responde al deseo de conseguir una expresión que contenga el mismo ritmo de la expresión original partiendo de la expresión castellana "piadoso de toda piedad". Se trataría, por tanto, de un recurso fónico sólo explicable para una traducción del Corán destinada a la oración, esto es, un rasgo sólo comprensible en el marco de la traducción islámica³. El alfaquí Mahoma Broçon, por su parte, tiende a traducir en la misma línea "En el nombre de Dios, el muy piadoso" (ESPINAR MORENO, 1994b). También la opción "en el nombre de Dios, nuestro, piadoso, por su misericordia", que encontramos en ocasiones en el Xarafi bautizado, parece querer desvincular a Allah del Dios de los cristianos, suponiendo un paso más hacia la unificación religiosa de la España moderna.

¹ No parece necesario insistir en lo cerca que estaban los usos y modos de trabajar de traductores y notarios en esta época. Esto responde sin duda a una tradición bien asentada en la Edad Media: los trabajos de CANELLAS y TRENCHS (1988) muestran hasta qué punto notarios, traductores, simples escribanos o iluminadores eran asimilados en las cortes medievales a un mismo grupo de profesionales unidos en la palabra escrita.

² Así, por ejemplo, en la traducción del compendio de al-Ṭulayṭulī según el manuscrito de Sabiñán, editado por CERVERA (1987, 50), encontramos tres variantes: "el piadoso apiador", "el más piadoso de los piadosos" y "el piadoso de la piedad".

³ Véase al respecto PEÑA y FERIA (2000).

En cualquier caso, no siempre estos traductores optan por "piadoso de piedad" o sus variantes, lo que se atestigua en Juan Rodríguez, Xarafi y Alonso del Castillo: en ESPINAR MORENO (1994, 358), traslado de 1532; (1987, 251), traslado de 1536, y (1997, 42 y 44), traslados de 1559, en GRIMA CERVANTES y ESPINAR MORENO (1988; reproducido en GRIMA CERVANTES, 1993), traslados del año 1551; así como en TRILLO (1992, 273 y 276), traslado de 1522. En todos estos casos aparece "Con el nonbre de Dios, piadoso e misericordioso", o "Con el nonbre de Dios, piadoso e misyrecordioso", opción en la que se deja ver la influencia cristiana a través del textos de los *Salmos*¹. En ningún caso, como vemos, estas traducciones destinadas a las autoridades cristianas conservan Allah, o alguna de sus variantes, como tienden a hacer las traducciones islámicas². Y digo generalmente porque no se trata de una norma universal: ya en ocasiones encontramos "Dios" en las traducciones islámicas o en textos islámicos originalmente escritos en castellano, como es el caso del pliego particional, levantado en Medinaceli en el año 1459, que comienza "En el nombre de Dios, clemente y misericordioso" (VIGUERA, 1982, 114). No quiero decir, por tanto, que se produzca un viraje radical en un momento concreto: antes del año 1501 se advierten antecedentes, y con posterioridad al bautismo de los traductores siguen encontrándose casos que siguen la tradición islámica. Lo que quiero decir, en suma, es que, en este periodo crucial que cubre los primeros cincuenta años del siglo XVI, la traducción sufre una evolución progresiva cuyo resultado es que, a Alonso del Castillo, ya no se le ocurre utilizar "piadoso de piedad". El asunto de la fraseología religiosa es, desde luego, muy significativo de esta evolución y precisaría de un estudio minucioso.

En la misma línea, y posiblemente en relación con el progresivo desprestigio de la lengua árabe en la Península, se observa una tendencia cada vez mayor a evitar el uso de arabismos, que empiezan a ser considerados meros barbarismos por la cultura castellana dominante. Este es un asunto que también merecería un estudio detallado y atento a la cronología de los romanceamientos. En cualquier caso, en 1559, Alonso del Castillo ya trata de evitar los arabismos en la mayor medida posible, y, cuando se desliza alguno, procura que le siga el término en castellano, como en "un mazcate, que es callejón angosto"

¹ Según me informa Salvador Peña en comunicación personal.

² En las versiones latinas medievales se tienden, por otra parte, a traducir "In Dei Nomine", evitando el componente islámico del original.

(ESPINAR, 1997, 45). Naturalmente, todo ello es coherente con el hecho de que las traducciones están destinadas a la autoridad castellana.

Otros diversos aspectos trascendentales, también vinculados a los anteriores, y tocantes a la relación entre estos modos de traducir y los caracteres definidores de otros textos del mismo género traducidos, o directamente redactados en castellano, por los mudéjares castellanos de épocas anteriores, quedan por dilucidar. Desgraciadamente, las pruebas documentales conservadas de textos originalmente redactados en castellano por los mudéjares son muy escasas: entre ellas destaca el acta de matrimonio con que finalizan las *Leyes de Moros*, la carta de dote editada por GÓMEZ MORENO en (1944) -reeditado en GOZALBES BUSTO (s.f., 216-218)- o el pliego particional editado por VIGUERA (1982). Igualmente sería importante poner en relación estos usos particulares de traducción con los que se habrían de seguir ya en época contemporánea, tanto en la época del Protectorado como en la actualidad, con los que guarda una relación, al menos formal, evidente. También sería preciso discernir hasta qué punto estas pautas de traducción han dejado su huella en las traducciones paralelas del mundo académico. Todos estos son aspectos fundamentales en la historia de la traducción del árabe que, esperemos, el tiempo y el esfuerzo irán desvelando.

No obstante, y volviendo al mundo de la traducción fehaciente del árabe en la Península Ibérica hasta el siglo XVII y sus relaciones con la línea de traducción islámica, es preciso advertir que, por muy proislámicos que pudiesen haber sido, difícilmente los traductores oficiales moriscos iban a cometer el error de dejar ver sus influencias o tendencias islámicas en los romanceamientos dirigidos al Estado. Es más bien en otro tipo de traducciones, también realizadas por estas figuras principales de la historia de la traducción del árabe al español, donde deberán buscarse dichos rasgos. Y seguramente es en las versiones de los libros plúmbeos donde el asunto pudiera quedar más claro. No obstante, los estudiosos de estos textos no han tenido en cuenta estas cuestiones, y con ello dejan en la sombra uno de los aspectos más interesantes de estos ya de por sí interesantísimos textos.

Pero el caso de los libros plúmbeos no es único. De hecho, MÁRQUEZ VILLANUEVA (1991), en su muy notable estudio sobre Miguel de Luna, ya ha abordado de alguna manera un primer acercamiento a estas relaciones. Aunque no entre en materia en el ámbito que principalmente me interesa aquí, vale la pena sintetizar brevemente sus conclusiones. El título completo de la obra en cuestión es *La verdadera historia del rey*

Rodrigo, en la cual se trata la causa principal de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolín Almançor Rey que fue del África, y de las Arabias, y vida del Rey Iacob Almançor. Compuesta por el sabio Alcayde Abulcacim Tarif Abentarique, de nación Árabe, y natural de la Arabia Pétreá. Nueuamente traduzida de la lengua Árabiga por Miguel de Luna, vezino de Granada. Intérprete del Rey don Phelippe nuestro señor. Su primera parte fue publicada en Granada en el año 1592, aunque había sido terminada en el año 1589, y la segunda en el año 1600. Fue reeditada en Zaragoza en el año 1603 y en Valencia en el año 1606, lo que, a juicio de MÁRQUEZ VILLANUEVA (1991, 94-95) no es ninguna casualidad, puesto que estas localidades fueron "los focos de máxima preocupación sobre el futuro de los moriscos". A lo largo del siglo XVII siguió siendo reeditada y muy leída. Fue, además, traducida al inglés en 1627, al francés en 1638 y al italiano en 1648 (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 1991, 45, n. 2). Sin embargo, la crítica, desde el siglo XIX en adelante, ha sido sumamente dura con la obra. J.A. Conde considera que ni siquiera merece mencionarse esta "absurda fábula". Menéndez Pelayo la considera el fruto mendaz de un "inepto falsificador", Luna, el cual encabeza "una serie de grandes imposturas en que se degradó la historiografía española a partir de fines del siglo XVI"¹.

El estudio ya citado de Márquez Villanueva mantiene una postura completamente diferente. Según este autor, *La verdadera historia del rey Rodrigo* nunca fue pensada como una obra sobre el pasado, antes bien sobre el presente y el futuro. No es casualidad que en la primera edición de la misma se deje constancia de que fue terminada en el año 1589, esto es, dos años después de la publicación del tomo tercero de la *Crónica General de España* de Ambrosio de Morales, uno de los grandes representantes de la corriente goticista, esto es, más anti-morisca de la época (*idem*, 51-52). La obra de Luna debe encuadrarse, por tanto, en el conjunto más amplio de obras antigoticistas de aquellos mismos años, entre las que Márquez Villanueva destaca *La Profecía del Tajo* de fray Luis de León y *Del origen de los villanos que llaman christianos viejos* de fray Agustín Salucio (*idem*, 53-54). No obstante, su mayor fuente de influencias es la obra de fray Antonio de Guevara, otro creador disfrazado de traductor. En palabras de Márquez Villanueva,

igual que en el modelo de Guevara, la historia que pretendía contar [Luna] no era sino una pura

¹ Para las referencias de las citas, así como para otros juicios de valor semejantes, véase MÁRQUEZ VILLANUEVA (*idem*, 46, n. 3).

actualidad, un presente, y no un pasado. La diferencia es que lo en el obispo había de lúdico se tornaba para el morisco en angustiosa urgencia de influir sobre la amenazadora actualidad que tenía a su alrededor. Porque dicha fórmula de hispanización anacrónica [en el caso de Luna de hispanización del Miramamolín] servía idealmente a su tesis negadora de un abismo insalvable para moros y cristianos de buena voluntad.

Para Luna, el Miramamolín idealizado, el Señor de los Creyentes sin distinción, aboga por una sociedad en la que prima la repugnancia a la ociosidad, aunque venga de parte de la más rancia y pura sangre, y la "libertad de conciencia, en alianza virtual con el proyecto de los políticos y arbitristas judeo-conversos" (*idem*, 94). Y ese Miramamolín, Señor ideal, es la figura que para él debiera representar el Rey Felipe.

De manera sutil, por otra parte, Luna introduce en su obra la idea de que la lengua árabe es una lengua clásica y digna de respeto. Esto se trasluce, por ejemplo, en el hecho de, en palabras de Luna (*idem*, 82), "acotar como acote al margen los mismos vocablos Arauigos, que eran dificultosos, para que los lectores que supiesen esta lengua, puedan ver y gozar si estan bien traducidos y declarados, o no". Esto ha sido, naturalmente, objeto de severos reproches por parte de la crítica¹, que lo ha considerado síntoma de una desfachatez coherente con la "impostura" que demostró en el asunto de los Libros Plúmbeos o con que se atreviera nada menos que a dedicar tantas falsedades como vierte en su *Verdadera historia* al rey Felipe. No advierten, a juicio de MÁRQUEZ VILLANUEVA (*idem*, 82-83), que lo que Luna pretende en realidad es hacer de la lengua arábica "objeto de los mismos honores que se tributan a la lexicografía grecolatina. Última línea de defensa de una lengua que Núñez Muley trataba de dignificar con el recuerdo de que en ella tienen los Evangelios los cristianos de la casa santa de Jerusalén y hasta es vernácula para los cristianos hijosdalgo de la isla de Malta". Esto sin tener en cuenta, añadido yo, el reto que subyace a la afirmación, no ya de que la lengua árabe pueda ser gozada, sino incluso de que existan personas capaces de gozarla porque la conocen². En cualquier caso, se trata de una treta de traductor desenmascarada desde finales del siglo XIX, cuando E. de Saavedra cayó en la cuenta de que era imposible que en una obra supuestamente redactada en el siglo VIII se utilizaran

¹ Véanse algunos ejemplos en MÁRQUEZ VILLANUEVA (*idem*, 81, n. 44).

² Más adelante, al tratar del morisco Ḥaṣarī -parece que también traductor fehaciente de árabe en Granada, e incluso es posible que aprendiz de árabe con Luna- traduciré un pasaje de sus memorias que muestra lo peligroso que podía resultar entonces demostrar que se conoce la lengua árabe.

términos tales como *majzen*, en el sentido de "palacio", que en árabe son neologismos muy posteriores¹.

En resumidas cuentas, al igual que la historia no puede sino convertirse en criptohistoria para un criptomusulmán como Luna -utilizando la expresión de Márquez Villanueva-, también la influencia de la línea de traducción islámica entre estos romanceadores moriscos no podía sino manifestarse, y aquí es a donde quería llegar, como una criptoinfluencia. El asunto merece, sin duda, un trabajo monográfico en el que se ponga en relación todo esto con los modos de traducir los manuscritos del Sacromonte de cada uno de estos romanceadores; trabajo que, quizá, pueda ofrecer en el futuro.

5. La interpretación fehaciente del árabe en la Península hasta el siglo XVII

a) La situación lingüística de la Península y la evolución del mercado de la interpretación

Los comienzos de la Edad Moderna constituyen en España, sin lugar a dudas, un momento de florecimiento de la interpretación fehaciente del árabe. Se conocen diversos casos de trujimanes de algarabía de diferentes zonas de la Península en la Edad Media, especialmente del Reino de Murcia y del Reino de Valencia. HINOJOSA MONTALVO (1995, 82 y n. 81) sintetiza las noticias conservadas respecto al Reino de Valencia con las siguientes palabras:

[...]moros trujimanes, cuyo conocimiento del árabe, en sus diferentes dialectos, y del catalán, les permitió realizar la labor de traductores al servicio de la Corona o de la administración en ocasiones muy variadas, desde la rendición de diversas plazas en tierras valencianas durante la conquista del siglo XIII a diversas misiones diplomáticas en tierras granadinas o norteafricanas, sin olvidar la labor de intérpretes de la bailía general del reino cuando se tomaba declaración a los cautivos foráneos que se presentaban ante el baile general antes de ser considerados como de *bona guerra* y entregados a sus dueños [...]. Entre 1410 y 1424 aparecen dieciocho traductores trabajando para la bailía, de los cuales diez son mudéjares de la morería de Valencia, algunos personajes tan destacados como Alí de Bellvís, alcadí, o Alí Xupió.

¹ Respecto al juicio de Saavedra, y de otros críticos posteriores, respecto a esta treta, véase MÁRQUEZ VILLANUEVA (1991, 81, n. 44).

Dieciocho intérpretes de árabe trabajan para la bailía en apenas quince años; figuras, además, de gran consideración social. En la España actual, para encontrar a dieciocho intérpretes de árabe con capacidad fehaciente, y dispuestos a trabajar como intérpretes, no quedaría más remedio que acudir a Madrid, y aun en ese caso no resultaría nada fácil. BARCELÓ (XX, 60-61 y 138 y ss.), además de diversas noticias referentes a los mentados Alí de Bellvís y Alí Xupió, ofrece datos muy concretos respecto a la traducción del árabe en Valencia, así como remite a otras referencias bibliográficas en las que el lector interesado podrá saciar su curiosidad. No obstante, al tratarse de interpretación al catalán o valenciano, estas noticias escapan al interés primordial del presente trabajo.

No cabe la menor duda de que el punto culminante de la interpretación del árabe al castellano se encuentra en el siglo XVI, o al menos eso es lo que parece desprenderse de la información que he podido ir reuniendo. Naturalmente, este florecimiento de la interpretación del árabe se explica a la luz de la situación lingüística de la Península Ibérica en ese período. El mejor trabajo que conozco al respecto es el de VINCENT (1994). Pese a todas las prohibiciones que se van sucediendo a lo largo del siglo XV, lo cierto es que, al menos en la región granadina y en la valenciana, al momento de la expulsión, e incluso con posterioridad a ella, una buena parte de la población apenas comprendía una palabra de castellano (o valenciano, en su caso). Este es un extremo perfectamente demostrado y documentado. No obstante, se ha extraído la conclusión de que, frente a la "pareja granadina-valenciana se opondría, desde el punto de vista lingüístico, una pareja castellano-aragonesa" (*idem*, 733), regiones estas últimas en las que el uso del árabe habría desaparecido casi completamente. Aunque Vincent pone en duda esta idea, considerándola una mera simplificación histórica, lo cierto es que, desde el punto de vista de los estudios de traducción, nos interesan únicamente las situaciones en las que la falta de conocimientos del castellano -o del valenciano, en su caso- implicó la necesidad ineludible de utilizar intérpretes, es decir, las situaciones de monolingüismo. De hecho, cuando una comunidad lingüística se ve superada política, económica y culturalmente por otra, de modo que sus miembros se ven obligados a utilizar esta segunda lengua para sus negocios, económicos o jurídicos, únicamente en caso de absoluta incapacidad de éstos en dicha segunda lengua se llegará a utilizar intérprete, y la mayor parte de las veces serán intérpretes de la comunidad lingüística *vencida* sin grandes conocimientos de la lengua *vencedora*.

Decía, pues, que nos interesan sólo las situaciones de monolingüismo, o bien de diglosia. Y estas situaciones de monolingüismo o diglosia son, ante todo, propias de las

zonas granadina y valenciana. Hay pruebas irrefutables de que esto era así. De hecho, según afirma Luis del MARMOL (1991, 58), al arzobispo Fray Hernando de Talavera no le cupo otro remedio al predicarles a los musulmanes granadinos que utilizar a "fieles intérpretes". Pero la prueba más contundente al respecto se encuentra en los usos lingüísticos de las mujeres. En un informe del año 1528 se refiere que "en el dicho reyno [de Valencia] la mayor parte de los moros y casi todas las moras no saben hablar aljamía". Otro informe del año 1566, referente a Granada, afirma: "Los más dellos [de los moriscos], especialmente mujeres y niños, no entendían nuestra lengua". En 1595, el Obispo de Orihuela mantiene que entre los principales obstáculos para la evangelización de los moriscos se cuenta el que "las mugeres son tan obstinadas y tan adversas a nuestro lenguaje"¹.

También es una prueba importante de estas situaciones lingüísticas que se daban en ciertas zonas de la Península el número de documentos árabes requisados por la Inquisición. Según LABARTA (1982, 399):

Mientras en el Tribunal de Valencia se conservan 69 documentos árabes sobre unos 250 procesos de moriscos, los 500 procesos de moriscos del Tribunal de la Inquisición de Cuenca sólo incluyen, que sepamos, un cuadernillo con parte del *Corán* en romance y un *herçe*², y en los del Tribunal de Toledo sólo hay cuatro cedulillas médico-mágicas y una carta, dirigida por cierto a un moro preso en Granada.

Diversas noticias conservadas, referentes al Reino de Granada, muestran la gran necesidad de intérpretes de árabe de los años de la conquista e inmediatamente posteriores a ésta. Según LÓPEZ DE COCA (1995, 133), magnífico conocedor de la documentación granadina y malagueña de la época,

desde un primer momento fueron numerosos los asuntos para cuya resolución fue preciso acudir al testimonio de mudéjares y moriscos que, en su mayoría, desconocían la lengua castellana: averiguaciones de límites de términos, pesquisas fiscales y sobre el paradero de *bona vacantia*, etc. En el conocido pleito sobre las posesiones de los infantes D. Fernando y D. Juan de Granada, iniciado en 1506, se recurre a la ayuda de 34 testigos; de ellos, solamente ocho no necesitan intérprete a la hora de declarar. Cinco años

¹ Todos estos testimonios son tomados de VINCENT (1994, 735-736), quien añade que, con todo, "es probable que los Zegrí, Granada Venegas, López Caybona, Palacios..., todos ellos [moriscos principales] ostentadores de cargos municipales o fiscales, fueran perfectamente bilingües" (*idem*, 739).

² *Herçe*, o alherze, del árabe *hirz*, amuleto, talismán. En general, respecto a este tipo documental, véase ALBARRACÍN (1995).

más tarde, en la probanza presentada en su descargo por Fernando Alhaduz, vecino de Pitres de Ferreira, los ocho vecinos moriscos del lugar que declaran a su favor lo hacen en su lengua materna.¹

Algún otro ejemplo se puede añadir a los muchos ya citados. Así, un asiento levantado el 17 de enero del 1501 por los viejos y alguaciles de los sublevados en las Alpujarras granadinas ante escribano público, señala la asistencia del intérprete don Diego Fernández de Castilla (LADERO QUESADA, 1988a, 468-470). También en el ámbito del comercio el uso de intérpretes fue en esos años fundamental, aunque este ámbito, al no mediar fe pública, escapa a este trabajo².

Con el pasar de los años da la impresión de que la necesidad de intérpretes empieza a sentirse más en las zonas rurales que en las urbanas y, naturalmente, en mayor medida entre las personas de cierta edad que entre los jóvenes. Este asunto ha sido estudiado por CABRILLANA (1989) para la provincia de Almería, aunque de manera fragmentaria. Por los ejemplos que él aporta, se observa que llega un cierto momento en que los miembros más jóvenes de la familia ya son aljamiados, y empiezan a hacer de intérpretes para sus mayores. Así, en 1528, Alonso Xifra hace de intérprete en la ciudad de Almería para su padre, Diego de Morata Xifra (*idem*, 34). El hecho de que la última actuación de un intérprete de árabe para los notarios de la costa granadina reseñada por PORRAS ARBOLEDAS (1991) se remonte al año 1498 confirma la idea. Destaca CABRILLANA (*idem*, 71), además, que los moriscos de la ciudad de Almería son en general aljamiados a partir de cierto momento, mientras que lo común en las actas notariales de los moriscos del campo es que se levanten mediante intérprete aún en fechas muy posteriores. No obstante, no se trata de una norma universal: el mismo CABRILLANA añade en otro lugar de su obra

¹ No obstante, no siempre los notables granadinos que usaban de intérprete desconocían por completo el castellano. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el mismo Boabdil, de quien Hernando de Baeza (citado por GARRIDO ATIENZA, 1992, 134, n. 2; edición original de 1910), que fue su amigo personal e intérprete, refiere lo siguiente: "Todo lo oí de su boca del mismo rrey [Boabdil] estando hablando conmigo solo en lengua castellana, aunque muy cerrada; y así es verdad que hablándole un día le dix: Que porqué no hablaua la lengua castellana, pues sabía mucho de ella; me rrespondió una palabra bien de notar, diziendo: Sí la hablo, mas como no la sé sueltamente, he miedo de errar, y el yerro en la boca de los rreyes es muy feo".

² Existen pruebas de que la necesidad de intérpretes para el comercio en la zona de Granada era anterior a la Guerra. Así, por ejemplo, según HINOJOSA MONTALVO (1987a, 88), en una misiva que los jurados valencianos envían al alcaide de Almería, se solicita entre otras cosas referentes al comercio entre Valencia y Almería que el intérprete Fucaya Maymó sea confirmado en su cargo, ya que los mercaderes estaban muy satisfechos con su labor.

(*idem*, 105) que, en una escritura de censo levantada a instancias de un acaudalado comerciante morisco radicado en la misma Almería, actúa como intérprete un tal Martín de Hariza, evidentemente también morisco.

La progresiva castellanización de los jóvenes y, en especial, de los moradores de las localidades mayores viene asociada a un proceso de aculturación y analfabetismo generalizado que también se evidencia en las actuaciones de los intérpretes. De nuevo según CABRILLANA (*idem*, 43), llegada la década de los cincuenta del siglo XVI,

apenas si encontramos moriscos que sepan firmar en árabe, ni en caracteres latinos; el analfabetismo era casi general. En un documento notarial, otorgado en Benahadux el 21 de septiembre de 1561, para el que concurrieron en el despacho del escribano cuatro moriscos, que por no saber el idioma castellano iban acompañados de su intérprete Juan Moxcorrox, se dice expresamente 'e porque no hubo testigos que supiesen firmar lo firmó por mi el presente escribano por su mano'. A excepción de unas pocas familias moriscas que habiendo pertenecido a la aristocracia musulmana pasaron a disfrutar de un *status* social privilegiado, mediante la colaboración con la Corona castellana, la mayor parte de los cristianos nuevos pasaron a constituir el más bajo proletariado urbano, simples jornaleros del campo o explotados colonos de los cristianos viejos.

Esto tendrá importantes consecuencias respecto a las posibilidades de encontrar traductores, en sentido estricto, a partir de esas fechas, así como respecto al estatus que éstos ocuparán en la nueva sociedad andaluza.

En otros casos, aunque todo parece indicar que la presencia de un intérprete tuvo que ser imprescindible, éste no aparece citado por ninguna parte, o no aparecen pruebas documentales de su labor. Por consiguiente, todo es conjetura. No obstante, la conjetura se torna más que probable en alguna ocasión. Un ejemplo lo tenemos en el acta, levantada en Ronda el 12 de marzo de 1491, de la declaración realizada por el alfaquí de Cortes Mahomad Bencotyta y editada por ACIÉN ALMANSA (1979, vol. 3, 608-610). En ella, Mahomad Bencotyta responde a diversas preguntas referentes a la situación jurídica de las alquerías despobladas según la *xara* y *çunna*, así como a los límites del término de Cortes antes de la conquista cristiana. El tenor de sus respuestas hace difícil creer que se trate de una declaración prestada directamente en castellano, principalmente teniendo en cuenta la fecha de la declaración, la edad que presumiblemente debía de tener el declarante, y su condición social. De hecho, Bencotyta firma en árabe, lo que, a la vista de las costumbres

de la época, parece reafirmar mi hipótesis¹. En cualquier caso, ¿cómo sería posible la comunicación con los mudéjares si ni siquiera sus principales representantes, como veremos, conocían el castellano? ¿Cómo no presumir la mediación constante de intérpretes entre las autoridades cristianas y musulmanas cuando en estos años la justicia personal era ejercida - en árabe, naturalmente- ante los alcadíes, mientras que el resto de las cuestiones civiles y criminales lo era por los alguaciles de cada lugar y por el alcalde mayor del mismo²?

Daremos por sentado, pues, que la actuación de los intérpretes debió de ser muy común en la vida administrativa del Reino de Granada, cuando menos hasta mediados del siglo XVI. Por puro sentido común, y a la luz de la experiencia, se deduce que la mayor parte de las necesidades de interpretación debieron de surgir, siempre en el campo que me interesa en este trabajo, en tres ámbitos bien definidos: en los tribunales de justicia, ya fueran seculares o eclesiásticos; ante los escribanos públicos, cuando se tratara de recoger voluntades de personas sin capacidad para expresarlas en castellano; y para la organización de la vida municipal de las comunidades con gran número de residentes arabófonos. Esta mi primera hipótesis se ha visto corroborada por la literatura histórica. Comenzaré por las noticias que, respecto a la interpretación en notarías, han sobrevivido al naufragio de los siglos.

b) La interpretación para los escribanos públicos

Las actuaciones de intérpretes para notarios o escribanos públicos son relativamente bien conocidas para todo el ámbito del Reino de Granada. De hecho, por las razones que antes apuntaba, los moriscos acudían muy frecuentemente a éstos. Era tan común que se expresaran en algarabía que, cuando la declaración se presta en castellano, se procura consignarlo en acta, lo que se documenta incluso para fechas tardías. Así, por ejemplo, el

¹ Como señala LÓPEZ DE COCA (1988, 443, n. 31) no se trata del mismo Ibn al-Quṭīyya, de nombre Abū ‘Abd Allāh, alfaquí de Marbella, que (*idem*, 418) hace una consulta al famoso jurisconsulto Wanšarīsī acerca de la obligación de marchar allende, la cual dará pie a una famosa fetua analizada y traducida por MAÍLLO (1985, 181-191). Según LÓPEZ DE COCA (*ibidem*), "este individuo, conocedor de la lengua castellana, solía actuar como abogado defensor de los mudéjares comarcanos frente a las exacciones de las autoridades cristianas". No cabe la menor duda de que se trataba de un excelente candidato para ser traductor e intérprete.

² Ambas noticias aparecen en ACIÉN ALMANSA (1979, vol. 3, 325 y 353). También en las capitulaciones granadinas se hace referencia a la justicia islámica. Véase al respecto, entre otros, GALÁN SÁNCHEZ (1991, 87 y ss.).

testimonio de Gonzalo El Bojunti y Alonso Adelouy, vecinos de la alquería de Churriana de la Vega (Granada), conservado en el Libro de Habices de los años 1547 y 1548, finaliza con las siguientes palabras: "E no lo firmaron porque dixeron que no sabian escrevir, lo qual declararon por su propias lenguas porque son aljamiados, ante mi, Alonso Ruiz, escrivano" (ESPINAR MORENO, 1981, 78).

Como decía, son muchos los ejemplos de actuaciones de intérpretes ante notarios granadinos. VINCENT (1994, 737-738 y 745) recoge algunos casos ilustrativos: de los 41 contratos de arrendamiento de pastos levantados en Vera entre los años 1554 y 1562, en 25 casos fue necesaria la intervención de un intérprete; en el año 1529, en un testamento levantado en Almería, el notario precisa que comprende la lengua árabe, en la que se supone que se expresa el interesado, pese a que el testamento se levanta en castellano; y en 1561, en Benahaduz, localidad próxima a Almería, el sacristán actúa como intérprete entre el notario y un matrimonio morisco que también levanta testamento¹. LÓPEZ DE COCA (1995, 134), por su parte, menciona que, en Almería, dos comerciantes, Diego Moxacarrux y Benito Almorox, conversos de moros, actúan frecuentemente como intérpretes para los notarios de la ciudad en los primeros años del siglo XVI. También en un acta notarial de arrendamiento de unas tierras levantado en Guadix en mayo del año 1494, y editado por ESPINAR MORENO, ÁLVAREZ y GUERRERO (1992, 66-68), se cita como intérprete a un tal "Aly Abenajara, moro", y se lo describe simplemente como "algo aljamiado, veçino desta çibdad". Por cierto que Aly no actúa como testigo. Es curioso comprobar cómo se echa mano del testimonio o la colaboración en calidad de intérprete del morisco cuando resulta verdaderamente imprescindible, pero se evita que el intérprete sea al mismo tiempo testigo del acto. ACIÉN ALMANSA (1979, t. 1, 334) llega a la conclusión de que

se comprueba que la postura, muy frecuente por parte de los litigantes en pleitos a los que acuden los mudéjares como testigos, es rechazar estos testimonios basándose en la condición de los declarantes. Estas

¹ El ejemplo aparece citado por CABRILLANA (1987, 40). LÓPEZ DE COCA (1995, 134) saca a relucir el mismo ejemplo, afirmando: "En muchos pueblos y aldeas el oficio de intérprete recaía en el clérigo o sacristán locales, como sucede en la alquería almeriense de Benahaduz". Se me antoja que la afirmación de López de Coca pudiera ser un poco arriesgada. No dudo que hubiera otros casos de clérigos o sacristanes que actúan como intérpretes más o menos ocasionalmente, incluyendo a varios que aparecen en este trabajo. Sin embargo, no creo que del episodio de Benahaduz pueda deducirse, primero, que el dicho sacristán ejercía el oficio de intérprete - pudiera ser algo poco menos que ocasional-, y, segundo, que eso ocurriera frecuentemente. De hecho, CABRILLANA (*ibidem*) únicamente dice que "a veces es el sacristán de la aldea el que actúa de intérprete".

situaciones nos ofrecen una amplia gama de ofensas que van desde afirmar que 'eran moros y no personas de mucho secreto' [...] hasta tacharlos de todos los vicios imaginables, o el repudiar el testimonio de un cristiano porque 'es mucho amigo de los moros'.

Los anteriores no son los únicos ejemplos conocidos de actuaciones de intérpretes ante escribano público. También existe prueba documental de otra acta levantada en Guadix, en marzo del año 1499, en la que los jueces árbitros nombrados por las partes, uno cristiano genovés y otro moro, manifiestan su decisión ante escribano público, actuando "Hamete Syllero e Mahoma Romayne e Alí Marracoxi, yntérpetres", así como en otra acta de la misma localidad, fechada en septiembre del año 1503, en la que actúa como intérprete "Diego de Veas, que antes se dezía Alí Hamete"¹.

También se ha conservado algún ejemplo de este tipo para la provincia de Málaga. En este caso nos lo proporciona LÓPEZ DE COCA (1977, 114), quien relata cómo, a efectos de hacer una relación de los vecinos moros de Monda que habían dejado vacantes sus propiedades tras tornarse allende, el alcalde y el escribano público de Coín marcharon a dicha localidad junto a Juan de Luna, tornadizo e intérprete, lo que les permite comunicarse con los vecinos.

Finalmente, PORRAS ARBOLEDAS (1991) nos ofrece diversas noticias sobre actuaciones de intérpretes en la costa granadina desde el momento mismo de la conquista hasta el año 1498, en que aparece la última mención de este tipo. Entre estas actas levantadas con la mediación de intérprete cabe destacar las siguientes: un acta de venta fechada en Salobreña el 21 de noviembre de 1491, en la que actúa como "intérprete Abrahén Arraez Mondéjar, vecino de Motril"; en otra del mismo tenor, fechada en Motril el 20 de febrero de 1492, aparece como intérprete Yuza Abenabeyr, judío, vecino de Motril; en un acta de venta fechada el 15 de marzo de 1493 en Salobreña "fué intérprete Hamet Trabón, vecino de Motril"; en otra, fechada también en Salobreña el 6 de abril de 1493,

¹ Editadas ambas por ESPINAR MORENO, ÁLVAREZ y GUERRERO (1992, 143-144 y 184-188). Por otra parte, Hamete Syllero aparece citado en las listas de los pobladores del nuevo Guadix. Fue premiado el 19 de febrero de 1492 con unas casas, 64 marajales de tierra con árboles y viñas, y otra fanega y media de tierra, todo ello por valor de 32.000 maravedíes, "por servir de intérprete del arábigo" (ASENJO SEDANO, 1983, 260, 278 y 297). De hecho, ya aparece como intérprete en el tratado para la toma de posesión de la Calahorra, fechado el 6 de julio de 1490 (ALBARRACÍN, ESPINAR, MARTÍNEZ Y RUIZ, 1986, t. 1, 76). Como vemos repetidamente, la colaboración en calidad de intérpretes reportaba buenos beneficios, y no sólo entre los colaboracionistas moros. Respecto al trato de favor hacia los colaboracionistas judíos, incluidos los intérpretes, en Guadix, véase LÓPEZ DE COCA (1978, 17), así como las referencias por él citadas.

aparece reseñado como intérprete Antón de Santa Cruz; en la toma de posesión de unas propiedades en la Alhambra de Granada el 11 de octubre de 1498, actúa como intérprete "Haçén, moro ladino, vecino de Granada"; finalmente, en un acta de permuta, fechada en Motril el 14 de noviembre del mismo año, aparece como intérprete "Haçén Valserrado, moro ladino, vecino de Motril".

Como se comprueba fácilmente, lo común es que no se repita nunca el nombre de un mismo intérprete. El caso de las actuaciones aportadas por Porras Arboledas es especialmente significativo, pues prácticamente todas se refieren a una misma zona y a una franja temporal de unos siete años. Y aun así, no se repite un solo intérprete. Estoy convencido de que de todo ello se deduce con bastante contundencia que, en general, la profesionalización era menos característica del campo de la interpretación que del de la traducción. De hecho, en las traducciones, además de repetirse siempre los mismos nombres, se alude en todos los casos a la naturaleza del nombramiento que permite al romanceador dar fe pública, lo que nunca aparece entre los intérpretes pese a que trabajan ambos, de igual modo, para los escribanos públicos, y siendo los efectos de sus actuaciones, por consiguiente, muy similares. Por otro lado, cuando alguna noticia se ha conservado respecto a intérpretes profesionalizados, se trata siempre de juicios o deliberaciones de una gran trascendencia en las que hay implicadas personalidades verdaderamente importantes y de gran poder económico, como es el caso del famoso juicio de los infantes de Granada. En todas las demás ocasiones, como vemos, la interpretación es llevada a cabo por cualquiera del que se asuma, por su condición de nativo, la capacidad suficiente para salir del paso, es decir, exactamente como suele ocurrir aún hoy.

La razón que explica este escaso grado de profesionalización parece clara a la luz de nuestros conocimientos sobre la sociedad en la que se enmarcaban estas actuaciones. La traducción exigía una capacitación técnica muy superior a la interpretación. Exigía, en primer lugar, dominar la lectura y la escritura tanto en algarabía como en aljamía, dominio que era verdaderamente escaso. Si tenemos en cuenta, por otro lado, que se trata de un arte que exige grandes conocimientos técnicos, tanto relacionados con el derecho en general, como propiamente con las técnicas del arte de la escribanía, al que a la traducción fehaciente unían -y unen- tantas semejanzas, no será de extrañar que la mayor parte de los traductores profesionales sean escribanos públicos, muchos salidos de las filas de los alfaquíes, o de familias tradicionalmente ligadas al alcadiazgo.

La conclusión fundamental de este apartado, por consiguiente, es que la figura del

intérprete profesional fue en el Reino de Granada casi exclusiva de su capital, donde se dirimían los conflictos más importantes, y donde la documentación árabe era más común, mientras que en el resto de su territorio dichas funciones eran desempeñadas por colaboradores que, en numerosos casos, ni siquiera merecen el honor de ser nombrados¹.

Otra conclusión clara que se extrae de los ejemplos aportados es que, aunque ocasionalmente aparezca algún judío, los intérpretes ocasionales eran en su mayoría musulmanes o conversos de moros. Aun así, no faltan los casos de cristianos viejos. VINCENT (1994, 744-745) nos da noticia de algunos de ellos, tanto de Valencia como de Granada: Alonso Caparrós, Miguel Rodríguez, Martín Salas, Juan Ortiz o Francisco González. Pero la mayoría, como digo, eran moriscos.

c) Intérpretes de los cabildos municipales y pregoneros de algarabía

Son realmente escasas las noticias que he podido reunir sobre ellos. No obstante, no cabe duda de que su actuación fue fundamental desde los primeros momentos de la ocupación de Granada. Se sabe, por ejemplo, que el primer concejo granadino, designado el 25 de mayo de 1492, ya incluye entre sus miembros a un intérprete (GRIMA CERVANTES, 1993, 70), aunque hasta el momento no tengo seguridad de quién pudiera haber sido. Con todo, consta que, al menos en ocasiones, era Yuçaf de Mora quien actuaba de mediador entre el Pequeñí -es decir, el representante de los moros y su justicia- y los primeros gobernantes cristianos de la ciudad con posterioridad al año de la conquista, lo que induce a pensar que dicho primer intérprete del Cabildo no fue sino él². Finalmente, los romanceadores del Cabildo granadino fueron instituidos oficialmente por Real Provisión fechada el 20 de septiembre del año 1500: "Item, que aya quatro interpretes e doze

¹ Esto parece deducirse de algunos testimonios indirectos, como el que recoge ACIÉN ALMANSA (1979, vol. 3, 363, n. 219), según el cual unos intérpretes moros participaron en la conversión de una mujer en marzo de 1490, tras lo cual se pidió la anulación de la conversión por defectos en la interpretación, pues uno de los intérpretes pretendía casarse con la conversa. No parece que en el acta original se aludiera a la actuación de ningún intérprete. Recuérdese también el caso de la declaración del alfaquí de Cortes Mahomad Bencotyá, editada también por ACIÉN ALMANSA (1979, vol. 3, 608-610), a la que aludía antes.

² Esto es lo que se desprende de alguna de las actas del Cabildo; concretamente de la editada por GARRIDO ATIENZA (1992, 141, n. 2; edición original de 1910), que data de 2 de marzo de 1498, y en la que se lee: "Lo que se ha praticado con el pequeni por lengua de yuça de mora sobre el apartamiento de los moros es esto:", a lo que sigue el acta.

pregoneros, seis de Arabigo y seis de Castellano, y dos verdugos, de cada lengua el suyo"¹.

Entre estos intérpretes se contaba Alonso de Mora, quien presumiblemente ejerció el cargo hasta su muerte. Si Yuçaf de Mora y Alonso de Mora son efectivamente la misma persona, asunto este que abordaré más adelante, se trataría de uno de los lenguas de la época con una relación más constante con el Cabildo granadino. Estos intérpretes, por otra parte, fueron los autores de la primera versión de las inscripciones de la Alhambra, realizada entre los años 1556 y 1557.

Carezco de datos acerca de este tipo de intérpretes en otras localidades. La temprana fecha de la Ordenanza citada, tanto como nuestros conocimientos actuales acerca de la situación lingüística en el Reino de Granada al momento de la conquista, y el número de intérpretes provisto, nos podría hacer pensar que para el funcionamiento de los cabildos municipales la existencia de estos intérpretes resultaba fundamental; por consiguiente, se podría deducir que debieron de existir en otros lugares. Algunos casos, como el de Cristóbal de Campos, al que incluso algunas fuentes secundarias consideran "el intérprete de Vera", inciden en esta idea. No obstante, lo cierto es que de la designación de intérpretes como "funcionarios de plantilla" del Cabildo municipal sólo tenemos noticias seguras respecto a la ciudad de Granada².

Otra cuestión es saber exactamente quiénes eran estos traductores del Cabildo granadino y cuáles eran sus funciones. Dos de ellos son bien o medianamente conocidos: Alonso del Castillo y Miguel de Luna. De otros, apenas conocemos otra cosa que sus nombres: García Chacón, Zacarías de Mendoza³, Alonso Hernández de Mora y Antonio el

¹ CABANELAS (1965, 26, n. 1), cita el mismo texto con ligeras diferencias según las *Ordenanzas* para el buen gobierno de la ciudad de Granada. Granada: ed. de 1678, fº 3 v., dando como fecha de las mismas el 15 de octubre de 1501. La fecha y el texto citados por mí están tomados de BERMÚDEZ PEDRAZA (1639, fol. 200; edición facsímil de 1989).

² Véase, respecto a la ordenación de otros municipios peninsulares a finales del siglo XV, la bibliografía citada por RUIZ POVEDANO (1991, capítulo primero). Según este último autor (*idem*, 64), "de entre la larga nómina de oficios [menores de designación concejil en Málaga] destacarían el tenedor del pósito, dos fieles del pósito, dos fieles de la Alhondiga, un obrero, un geliz de la seda, un fiel de pesos y medidas, un alcaide del mar, un veedor de la anchova, dos fieles del vino, un guarda de la puerta de la ciudad [...], cuatro caballeros del campo, guardas de las heredades, almotacenes..." No aparecen, pues, los intérpretes. Aunque el caso de Málaga podría ser singular, ya que, como es sabido, la morería quedó prácticamente despoblada tras la conquista cristiana.

³ García Chacón y Zacarías de Mendoza son citados por VINCENT (1994, 739), quien añade en nota (*ibidem*, n. 26) sus fuentes: Archivo Histórico Nacional de Madrid (Inquisición, legajo 2604), Archivo de la Alhambra (legajo 64-23) y Archivo Notarial de Granada (2.1.3., 1568).

Guahorani. Lo que no sé es cuántos más ocuparon esas plazas provistas en 1501, ni en qué fechas se extinguieron. Respecto a sus funciones, por desgracia, y habida cuenta de nuestro actual estado de conocimientos, sólo puedo extraer algunas conclusiones plausibles. Es seguro que en algunos casos los traductores del Cabildo realizaban labores directamente para la municipalidad. Sabemos, por ejemplo, que el Cabildo encargó romancear las inscripciones de la Alhambra a sus traductores, como decía. Una labor como esa, aunque según CABANELAS (1965) no fuera culminada con mucho éxito, exige una gran especialización y una cultura notable. De hecho, no se puede dudar de la preparación profesional de un Alonso del Castillo, aunque también es posible que se tratara de un caso singular.

Por otra parte, sabemos que algunos de esos intérpretes del Cabildo eran también requeridos como traductores fehacientes. Cuando en el año 1559 Alonso del Castillo es requerido para romancear las escrituras a las que aludía en páginas anteriores, y firma como intérprete de escrituras arábigas "desta çibdad de Granada", no hacía sino declararse intérprete del Cabildo, como veremos más adelante. También sabemos que eran requeridos por la Inquisición: más adelante aparecerán también pruebas de ello en referencia a Alonso del Castillo y Miguel de Luna. VINCENT (1994, 739) lo afirma expresamente de García Chacón y de Zacarías Mendoza, añadiendo que, además de para la Inquisición, prestaban servicios para otras instituciones, aunque no aclara para cuáles. Así pues, y aunque en las Ordenanzas citadas se los asimila a los pregoneros y verdugos bilingües, parece que la situación profesional de los intérpretes del Cabildo, así como su estatus social, eran superiores a los de aquellos.

Se han conservado también algunas noticias respecto a los pregoneros e intérpretes de árabe de otras localidades granadinas, aunque no puedo precisar si su estatus profesional era plenamente coincidente el de los pregoneros de la capital¹. Así, por ejemplo, el Libro de Habices de la localidad de Ugíjar, editado por ESPINAR MORENO y MARTÍNEZ RUIZ (1983, 131), menciona a ambos personajes: el pregonero, de nombre Diego de Padilla, y dos intérpretes, Benito de Villalba y Antonio de Lerma. Por el tenor del acta se advierte el tipo de relación que se establecía entre ambos profesionales. El episodio es el siguiente: llega a la villa un visitador con la intención de poner en claro cuáles son los bienes

¹ RUIZ POVEDANO (1991, 278 y ss.) estudia con detenimiento las figuras de los pregoneros públicos y los verdugos en la Málaga de finales del siglo XV. En ningún momento se habla de pregoneros o verdugos de lengua arábica.

parroquiales, antes bienes habices, para lo que se reúne a los vecinos y se procede a informarlos de que iba a celebrarse dicho acto solemne¹. El acta comienza así:

En la villa de Ugíjar e çoco d'ella a diez e nueve días del dicho mes de Mayo del dicho año de mill e quinientos e treynta años, se pregonó el dicho mandamiento del dicho señor alcalde mayor por boz de Diego de Padilla, moquedem e pregonero público en la dicha villa, en algaravía, en presencia de muchos testigos.²

A continuación se relata cómo se hizo comparecer a varios testigos que pudieran aclarar el estado y extensión de los antiguos bienes habices, los cuales testificaron. Y termina el acta con las siguientes palabras: "A lo qual fueron testigos Alonso Maldonado, sacristán de Darrical e Pedro Sánchez, criado del dicho señor vesytador, por lengua de Benito Villalba, que fué testigo". Adviértase cómo el intérprete hace también las veces de testigo en este caso. De todos modos tampoco podemos estar seguros de que realmente este Benito de Villalba, del que nada más sabemos, fuera realmente intérprete del Cabildo municipal, aunque parece lo más lógico, o si llevó a cabo tales funciones de manera esporádica o, incluso, si acompañaba en calidad de intérprete permanente al visitador. Esto último podría explicar el que aparezca como testigo. Más adelante se describe a Antonio de Lerma con idénticas palabras (ESPINAR MORENO y MARTÍNEZ RUIZ, 1983, 131).

¹ Era una situación bastante común. Respecto a las inspecciones de este tipo en el litoral malagueño, véase LÓPEZ DE COCA (1977, 225, n. 31).

² Sería necesario conocer cuál es el sentido exacto del término "moquedem", castellanizado en el siglo XX por influencia marroquí como "almocadén". En general, "en la Baja Edad Media, el cometido del almocadén siguió siendo el de servir de guía y también de espía, ya que, por sus conexiones particulares o familiares y por su bilingüismo, tenía bastante conocimiento de lo que sucedía en ambos lados de la frontera en relación a los asuntos militares", aunque, "con la conquista del Reino de Granada y la consecuente desaparición de la frontera, la razón de ser del almocadén desaparecería de tierras peninsulares" (MAÍLLO, 1987, s. v. "almocadén"). Con todo, a lo que parece, se mantuvo con otras funciones, quizá asociadas a las de los pregoneros en algaravía u otras personas con capacidad para expresarse en esta lengua, e incluso con otros sentidos asociados al reparto de aguas de Granada. Véase, respecto a esto último, GARRIDO ATIENZA (1992, 131, n. 1; edición original de 1910). La variante "moquedem" no aparece en CORRIENTE (1999), como tampoco la variante "moqueden", también documentada.

d) Intérpretes de la justicia secular y del Santo Oficio

El volumen de interpretaciones generado por las actividades de la Inquisición fue muy notable. En lo que se refiere a los traductores e intérpretes de la Inquisición en Valencia¹, disponemos de datos sistematizados gracias al trabajo de LABARTA (1982), cuyo contenido analizo más adelante.

Respecto a los traductores del Santo Oficio en Granada, que comenzó a actuar el cinco de noviembre de 1526, tenemos diversas noticias. Entre otros, actuaba en Granada Francisco López Tamarid, o Tamariz, y el Padre Albotodo, a quienes me referiré más adelante. Aunque no he podido ratificarlo, también parece que actuó como intérprete de la Inquisición granadina fray Diego de Guadix, o Francisco de Guadix, perteneciente a la orden franciscana, según MONROE (1970, 23), y a quien, junto a Tamarid, MANZANARES (1971, 31) considera heredero de la "Escuela árabe catequista" granadina fundada por fray Hernando de Talavera. MANZANARES (1971, 99) alude, por otra parte, a un "intérprete de la Inquisición llamado Juan Bautista", que en el siglo XVI tradujo una inscripción árabe de la iglesia parroquial, antes mezquita, de San Juan de la Palma (Sevilla), y del que, por su relación con los libros plúmbeos, saco la conclusión de que podría haber tenido a Granada por ámbito principal de actuación. También ejercieron como traductores del Santo Oficio en Granada los traductores de su Cabildo, como veíamos antes, los cuales parece que llevaron el peso de estas interpretaciones, en especial Alonso del Castillo y Miguel de Luna². Y, también, con toda seguridad, Martín Chacón y su hijo, García Chacón, cuyos servicios se dilataron por muchos años; y el intérprete Merino, del que ningún dato concreto conozco aparte de su apellido y de que fue despedido cuando, tras la sublevación de las Alpujarras y posterior expulsión de los moriscos granadinos, disminuyó el volumen de servicios solicitado. No obstante, y pese a haber leído minuciosamente toda la documentación editada por GARCÍA FUENTES (1981), no he encontrado una sola mención expresa a un intérprete o al desconocimiento de la lengua castellana por parte de los

¹ En general, respecto a la Inquisición en Valencia, véase GARCÍA CÁRCEL (1976) y (1980).

² Esto, al menos, es lo que parece desprenderse de la opinión de BERMÚDEZ DE PEDRAZA, autor de una *Historia eclesiástica de la ciudad de Granada* (1608), *apud* CABANELAS (1965, 199, n. 1).

acusados. En alguna ocasión, eso sí, se habla de documentos en árabe, y se describe su contenido, lo que naturalmente implica que alguien debió de traducirlos. También en ocasiones puede deducirse, por las circunstancias de lo narrado, que los acusados conocían la lengua árabe además de la castellana. Pero no se menciona a ningún intérprete. Pese a ello, la documentación analizada por GIL SANJUAN (1980, 72-73) deja bien establecido que, al menos en el caso de Granada, los intérpretes resultaban imprescindibles para la Inquisición, tanto para interrogar a los acusados, como para leer los editos en árabe o salir con los inquisidores en sus visitas. Además, realizaban otras labores sólo indirectamente relacionadas con la interpretación, como portero o alcaide de las cárceles secretas; incluso, en ocasiones, salían a prender huidos.

Muy pocas, por otro lado, son las noticias sobre actuaciones de intérpretes en otros Tribunales de la Inquisición, seguramente porque el número de casos en los que se les precisaba no era muy elevado y, en consecuencia, se echaba mano de personas versadas en árabe que realizaban actuaciones puntuales. Este es el caso, por ejemplo, de Diego de Urrea, el cual, al menos en una ocasión, actuó como intérprete para la Inquisición de Cuenca. También se sabe de la actuación, al menos una vez, de un morisco llamado Francisco González como intérprete de la Inquisición canaria (LOBO CABRERA, 1988, 603).

Posiblemente era aun mayor la necesidad de intérpretes ante la justicia secular, aunque casi no ha quedado noticia sobre ellos. Quizá los tribunales seculares se contaran entre las "otras instituciones" para las que, según VINCENT (1994, 739), García Chacón y Zacarías Mendoza, intérpretes del Cabildo, prestaban servicios. Antes citaba el pleito de los infantes de Granada, donde actuaron intérpretes profesionales, pero no parece que fuera lo común. En general, los usuarios de las interpretaciones ante la justicia secular eran esclavos o personas de muy baja condición. Esto explica, posiblemente, que los intérpretes no fueran profesionales dedicados de lleno a estas actividades. No obstante, hay algunos casos en los que todo parece indicar que se trataba de intérpretes muy profesionalizados, como los que veremos a continuación, todos ellos protagonizados por el intérprete de Vera, Cristóbal de Campos. Así, CABRILLANA (1989, 137-138) relata la historia apasionante de Hamet Manlí, tetuaní apresado en los Montes de Málaga tras desembarcar y ser perseguido por los guardas de la costa, y que, una vez vendido como esclavo, terminó sirviendo en la casa de un mercader de seda granadino. Tras fugarse con la intención de volver a Berbería, fue apresado en las costas de Almería el 10 de octubre de 1571. En palabras de Cabrillana, su destino fue el siguiente:

Maniatado fue conducido ante el Alcalde Mayor de Vera que mandó encerrarlo en la cárcel pública, custodiado por el alguacil mayor Francisco de Navarrete. En una cámara de la cárcel se procedió a su interrogatorio; el verdugo lo ató al "borrico de tormento"¹. El intérprete Cristóbal de Campo iba traduciendo al árabe las preguntas que le hacía el funcionario de la Justicia, el cual le amonestó que por su secta, por respeto a las leyes y por la cabeza de Mahoma dijera la verdad. Hamete Manlí lo juró alzando su mano derecha hacia el Sol Saliente. Se llamaba Hamete, alharabe, natural de Targa, a una jornada o menos de Tetuán, relatando la historia de su captura, venta en Granada y fuga. Preguntado sobre los robos y salteamientos que durante la huida había realizado afirmó que nada había hecho ni nadie le había dado de comer. El funcionario de la Justicia mandó dar una vuelta más a los garrotes. Hamete insistió en que había dicho la verdad, que "No hay más que un dios", y que si seguían atormentándole tendría que decir mentiras. Lo soltaron, lo llevaron a la cárcel y le dieron de comer y beber.

Prácticamente podemos reconstruir los términos del interrogatorio: el intérprete le instó a jurar que diría la verdad; le preguntó por su nombre y lugar de origen; por los hechos acaecidos con anterioridad a la fuga, y por sus posibles delitos y cómplices. Si dejamos de lado el uso del potro, o el que el juramento fuera prestado respetando la cultura de origen del acusado (lo que resulta impensable en las sociedades supuestamente laicas de la Europa actual), la técnica que parece deducirse que utiliza el intérprete, y el tipo de preguntas y respuestas a través del cual se articula su actuación, ponen ante nuestros ojos un oficio que apenas ha cambiado desde el siglo XVI.

De cualquier modo, el de Hamete Manlí no es un caso único en la costa malagueña, granadina o almeriense. A los esclavos fugados o moriscos horros que trataban de pasarse allende deben sumarse los salteadores, los corsos, las víctimas de naufragios y otros muchos personajes que eran "cazados" en las playas o a bordo de naves enemigas, y que en ocasiones precisaban intérprete². Un ejemplo de ello lo tenemos en el interrogatorio realizado a tres moros corsarios berberísicos atrapados en el año 1555 en las playas almerienses, los cuales fueron interpretados también por Cristóbal de Campos, lo que indica que su dedicación al mundo de la interpretación se prolongó durante muchos años. En este

¹ Recuérdese que con anterioridad los verdugos aparecían mencionados junto a los pregoneros de algarabía y los intérpretes del Cabildo. Como puede comprobarse ahora, no se trataba de personas dedicadas exclusivamente a la ejecución de penas capitales, lo que no hubiera precisado el dominio de la lengua del ajusticiado, sino más bien de personas encargadas de los aspectos técnicos del tormento. Y estas labores sí que explican el que su responsable precise comunicarse con el atormentado.

² Por desgracia, no he podido localizar ningún dato al respecto en el derecho marítimo medieval peninsular, por ejemplo, en los numerosos textos contenidos en el *Libro del Consulado del Mar* (1965).

caso, recogido por GRIMA CERVANTES (1993, 255), Cristóbal de Campos los hizo jurar "por su alcorán", "por la ley de Mahoma e por el Quibla e por la cabeça de Mahoma de dezir verdad".

Según CABRILLANA (1989, 178), el procedimiento normal tras la captura era el siguiente:

Inmediatamente se le ata y conduce a la cárcel pública, tras haber dado cuenta al corregidor. En la cárcel se le tomaba declaración por medio de intérprete e incoado el proceso, se le transfiere a la cárcel Real de la Alhambra de Granada [...]. Aclarados todos los datos necesarios la presa era condenada a esclavitud y a ser vendida en subasta pública, cuyo importe sería distribuido entre sus "cazadores", o tomadores, pero después de haberse descontado la larga lista de gastos que el proceso originaba: salario del licenciado que se ocupaba del asunto, del intérprete que traduce las declaraciones, sueldo del que lo transportó a Granada, del alguacil que lo guardó [...].

Este fue el caso, también, de los corsarios berberiscos atrapados en Vera en el año 1555, los cuales "fueron guiados hasta la Alhambra, en cuyas cárceles ingresaron. Más tarde serían llevados a Málaga para penar remando en las galeras de don Juan, saliendo en la expedición de la armada de Bujía" (GRIMA CERVANTES, *idem*, 269).

En cuanto a la inquisición valenciana, según LABARTA (1982), eran dos las labores principales de sus traductores, conclusión que podemos generalizar a las otras regiones de la Península: por una parte, interpretación para el "gran número de moriscos valencianos que no sabía hablar romance o se expresaba con grandes dificultades", hecho que "se hace patente especialmente entre las mujeres", a lo que ya me he referido antes; por otra, se genera "la necesidad de traducir y calificar los documentos árabes -incontables- que se les iban encontrando [a los moriscos], de cuyo contenido podía depender la condena del reo" (LABARTA, *idem*, 101).

Curiosamente, y a pesar de que la necesidad de ellos es evidente, el traductor "no figuraba en el organigrama del Santo Oficio. La composición de su plantilla, determinada de antemano y similar para todos los distritos, no preveía las exigencias específicas de los distintos tribunales" (LABARTA, *idem*, 102)¹. No obstante, y a tenor de las noticias que proporciona GIL SANJUAN (1980, 71-73), parece que en el caso de Granada la necesidad

¹ Respecto a la plantilla burocrática de la Inquisición española, véase GARCÍA CÁRCEL (1976, 145-150) y (1980, 127-139).

de contar con ellos hizo que en la práctica hubiera al menos dos intérpretes fijos hasta la expulsión de los moriscos tras la revuelta de las Alpujarras, García Chacón y Merino, los cuales tenían asignados 25.000 maravedíes de sueldo. En mi opinión, no creo que el hecho de que esta situación no fuera regulada pueda achacarse a una falta de previsión. De hecho, todos los autores que he podido consultar coinciden en que la organización del Santo Oficio era muy elaborada en comparación con el funcionamiento de la administración secular de la época. Más bien tiendo a pensar que se trata de una estrategia consciente: por un lado, esta actitud es coherente con el desprecio general a la lengua árabe, si bien menor en Valencia que en el resto de las regiones de la Península, indudable entre las filas de los inquisidores más notables, lengua que se intenta por todos los medios desterrar de cualquier actuación administrativa o judicial; por otro lado, es coherente con la actitud general de desprecio hacia los cristianos nuevos, que, al menos teóricamente, no podían formar parte de los órganos de la administración del Estado o de los colegios profesionales, por utilizar la terminología actual, mucho menos de los tribunales inquisitoriales. Debemos tener en cuenta que, como veremos más adelante, y a pesar de los esfuerzos realizados por una parte de la Iglesia (especialmente por los jesuitas), los cristianos viejos no podían cubrir las necesidades de traducción e interpretación del árabe a la sazón existentes.

Los usos que se seguían en las interpretaciones ante el Santo Oficio debían de ser muy similares a los que hemos visto antes para la justicia secular ilustrados en el ejemplo de Hamet Manlí. A pesar de que no he podido localizar ninguna transcripción de un interrogatorio inquisitorial mediante intérprete¹, tanto los ejemplos conservados en los que no consta intérprete, como el hecho de que cuantos han estudiado los procesos inquisitoriales están de acuerdo en que los procedimientos eran prácticamente iguales a los de la justicia secular, me hace pensar que en nada debió de ser diferente a lo ya visto. Naturalmente, la temática sí cambiaba en ciertos aspectos. PINTA LLORENTE (1949, 96), basándose en circulares internas de la Inquisición, resume como sigue los puntos fundamentales que debían abordarse en todo interrogatorio, lo que nos da una pista muy fiable acerca de los temas sobre los que los intérpretes debían estar bien impuestos:

¹ Aunque sin la presencia de intérprete, sirva como ejemplo el interesantísimo interrogatorio al que fue sometido el morisco don Cosme Abenamir, editado por GARCÍA ARENAL (1975, 179 y ss.). En general, respecto a la praxis procesal y penal en la Inquisición española, véase GARCÍA CÁRCEL (1980, 187-205).

La comparecencia del reo en el tribunal exigía primordialmente su declaración referente a naturaleza, edad, oficio, parentela, conocimiento de las oraciones fundamentales de la Iglesia, y una breve exposición del discurso de su vida: "dónde nació, con quién se crió, y desde qué edad salió de aquel lugar, y que declare los lugares que a vivido, y con quién a tratado asta el día que entró preso en la Inquisición, dejando lo demás a prudencia del inquisidor. Yten, si a tratado o viuido con gente sospechosa de lutheranos, franceses, yngleses, alemanes o judíos, o moros, o si es desta seta".

Por otra parte, LABARTA (*idem*, 102) clasifica a los intérpretes que aparecen mencionados en la documentación inquisitorial valenciana correspondiente a los años 1565 a 1609 en tres grupos:

1. Traductores que conocían el árabe hablado y escrito y estuvieron vinculados a la Inquisición de modo relativamente estable.
2. Intérpretes que conocían sólo el árabe hablado.
3. Traductores de escritos exclusivamente.

Entre los del primer grupo nombra a cuatro personas: Hierónimo de Mur e Ignacio de las Casas, jesuitas; Joan Baptista Cabreriço, boticario, y Jaime Prats. Entre los del segundo grupo, LABARTA (1982, 113-114) menciona los nombres de siete personas: Sevastián Camacho, Bartolomé Alexandre, Miguel Joan Baneros, Francisco Ribas, Nofre Cosme Auginat y Nofre Ervas. E igual número aparece entre los del tercero, todos ellos presos en las cárceles secretas bajo la acusación de ser alfaquíes¹: Joan Calvete, Joan Verreduan, Joan de Guzmán, Luis Arrahalí, Pedro Barcaco, Jaime Paxarico y Miguel Xep. Según LABARTA (1982, 114) "es posible que se recurriera a ellos sólo esporádicamente, en ausencia del traductor oficial". Así pues, el número de traductores conocidos aumenta en el segundo y tercer grupo. Por otra parte, como veremos en el apartado dedicado monográficamente a los traductores más destacados de esta época, si bien nuestros

¹ Según PINTA LLORENTE (1949, 25-26), la Inquisición disponía de "cárceles públicas, medias y secretas. En las cárceles públicas ingresaban los reos acusados de delitos que sin afectar a la fe, como la bigamia y la sodomía, dependían, sin embargo, de la jurisdicción inquisitorial por privilegio particular establecido. En las cárceles medias se recogían los oficiales y ministros del Santo Oficio acusados de incumplimiento en sus deberes y obligaciones. Las cárceles secretas se reservaban para los acusados de delitos contra la religión: herejes o sospechosos de herejía, y estas cárceles representan en la clasificación el máximo rigor penitenciario. A los detenidos en las cárceles públicas y medias, les era permitido, en general, la comunicación con personas ajenas a las cárceles, mientras los detenidos en cárceles secretas estaban incomunicados con el exterior, tratando exclusivamente con los inquisidores y sus oficiales".

conocimientos sobre ellos son siempre escasos, de los traductores del segundo y tercer grupo apenas se conoce otra cosa que sus nombres. Curiosamente, igual que en el caso de los traductores de la línea islámica.

La clasificación de Labarta que reproduzco aquí, en mi opinión, responde en mayor medida a las preocupaciones de su autora que a la realidad de la profesión. Quiero decir con ello que es más asumible desde el punto de vista filológico que desde el punto de vista traductológico. De hecho, si la aplicáramos, por ejemplo, a los profesionales que prestan servicios para la Administración de Justicia en la Málaga de finales del siglo XX, la conclusión distaría de responder a la realidad. Desde la perspectiva profesional, por otra parte, no parece coherente incluir en un mismo saco al pobre boticario Joan Baptista Cabreriço y a los jesuitas Hierónymo de Mur o Ignacio de las Casas. Tampoco parece muy verosímil pensar que los alfaquíes presos sirvieran como traductores en caso de ausencia del traductor oficial, fundamentalmente porque los presos pasaban años en las prisiones secretas sin juicio de ningún tipo, lo que dejaba tiempo de sobra para buscar a un "traductor oficial".

Cuando una instancia, independientemente de su naturaleza, precisa de los servicios de traductores de árabe, no atiende a diferencias de la índole indicada (conocimiento de árabe escrito y hablado, o sólo escrito, o sólo hablado). No lo hace hoy, y estoy convencido de que tampoco lo hacía entonces. No creo que la cuestión radique en si el intérprete conocía sólo el árabe hablado, o también el escrito. Más importante que eso es, a mi modo de ver, el equilibrio entre la confianza que el Santo Oficio depositaba en el traductor, las capacidades de éste y la demanda de traductores. Si disponía de un traductor de confianza, ése era al que se acudía. Si no disponía de traductor de confianza, o éste carecía de la capacidad para llevar a cabo la labor encomendada, se buscaba a otro de menor confianza, y así progresivamente. El hecho de que por esos años, como veíamos, fuesen ya tan escasas las personas capaces, no de hablar, sino de leer y escribir en árabe explica el que se acudiera a "alfaquíes" como último recurso. Como digo, esa misma forma de funcionar se ha reproducido hasta la saciedad incluso en los últimos años del siglo XX y sus resultados son, *mutatis mutandis*, coincidentes con la situación que Labarta retrata.

Una situación muy parecida la encontramos en el caso de las traducciones de textos hebreos llevadas a cabo al amparo de la Inquisición. Un buen ejemplo de ello nos lo proporcionan GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 32 y ss.). Se trata del proceso contra Francisco del Espíritu Santo, natural de Marrakech, procesado entre los años 1615 y 1618, y en cuyo poder se habían encontrado dos hojas escritas en hebreo. En este caso, consta que

"Juan Bautista Ramírez, preso en las cárceles de la Inquisición por judaizante, certifica que se trata de un texto de los Salmos, del cual da traducción" (*idem*, 33). Este Juan Bautista Ramírez era (*ibidem*)

un estudiante rabínico de Fez que en 1608 pasó a Sevilla a través de Melilla. Tras bautizarse en esta ciudad "anduvo vendiendo lienço por las calles" hasta que reunió suficiente dinero para irse a Livorno, donde se casó con una judía portuguesa. Volvió a España donde fue denunciado por otro judío norteafricano convertido.

Estoy convencido, en resumidas cuentas, de que en realidad la clasificación se podría reducir a dos grupos: el de los traductores estables de la Inquisición valenciana, es decir, los que Labarta incluye en el primer grupo, con la excepción de Joan Baptista Cabreriço, el boticario, y que podríamos considerar sus "traductores de plantilla", en términos contemporáneos y pese a que, como aclaraba Labarta, nunca los traductores formaron parte de la plantilla del Santo Oficio; y un segundo grupo, en el que se incluyen todos los demás, sean o no presos de la Inquisición, y fuera cual fuese el servicio que se les requirió.

El modo en que se trabajaba en la Inquisición valenciana es sólo parcialmente conocido. Todo lo referente a la interpretación, como decía, se lo llevó el aire. En lo tocante a la traducción, sin embargo, sí que puede Labarta proporcionarnos una idea clara. No se trataba de traducir los documentos árabes requisados. El asunto era, exclusivamente, resumir su contenido entresacando aquellos puntos de interés para los inquisidores. Es un procedimiento que se repite en cuantos intervienen en calidad de traductores, fueran o no "de plantilla", lo que indica claramente que se trata, no de una opción profesional, sino de una imposición de la instancia requiriente. Esta hipótesis se confirma cuando comparamos el modo de proceder de los traductores de la Inquisición con el modo de proceder para los tribunales seculares, al que ya he dedicado algunas páginas anteriormente. A fin de cuentas, se trata de un recurso perfectamente comprensible a la luz de las necesidades del Santo Oficio, esto es, del número de documentos cuyo contenido era preciso aclarar, por una parte, y de la naturaleza de la justicia que el Secreto impartía: en definitiva, de su modo de concebir la prueba.

Para el Santo Oficio, la prueba se entiende siempre como prueba de cargo: de hecho, la requisación de un documento escrito en caracteres árabes ya era considerada, independientemente de su contenido, una prueba acusatoria. A partir de ese momento, era

el acusado quien debía demostrar su inocencia, y no el acusador quien debía demostrar su culpabilidad. Por consiguiente, hubiera sido un desperdicio de tiempo y dinero el que el traductor del Santo Oficio romancease el texto "verbo ad verbum": en todo caso, ése debiera haber sido el proceder de la contraprueba, es decir, de la traducción encargada por el letrado del acusado, pero no tengo constancia de ningún caso conservado. Este problema se presenta también hoy en día. La experiencia profesional indica que las transcripciones de las escuchas telefónicas realizadas en comisarías tienden en ocasiones a "extractar". Como digo, esta forma de traducir responde exclusivamente al modo en el que la instancia que solicita el servicio de traducción entiende la prueba, y no a un uso *voluntario* de los traductores.

Respecto a la utilización de *alfaquíes* como traductores vale la pena hacer aquí alguna observación. Hasta ahora hemos visto dos casos bien diferenciados. Por una parte, existen alfaquíes que actúan como intérpretes o traductores como opción profesional voluntaria: Xarafi, por ejemplo. Por otra, hemos visto que la Inquisición utiliza también alfaquíes presos como traductores. No obstante, hay que poner en duda, en primer lugar, qué debe entenderse aquí por "alfaquí". GARCÍA CÁRCEL (1981, 413) nos ha transmitido una noticia preciosa de un tal Miranda, inquisidor valenciano, en el que se restringe el concepto con estas palabras:

No tenemos por alfaquíes ni doctmatizadores a quelesquier que en sus casas ensenian a sus hijos y criados las zerimonias ordinarias de la setta de Mahoma, porque desta manera, sin faltar uno, serían alfaquíes todos quantos moriscos hay, y los que verdaderamente se pueden llamar alfaquíes son los que entresta gente tienen officio y no d'ensenyar a muchos la ley y alcorán de Mahoma y por este título son cognoscidos y respectados como a personas que tienen administración.

De hecho, García Cárcel añade a la cita anterior que "los obispos de Orihuela y Tortosa confeccionaron unas listas de presuntos alfaquíes identificando como sospechosos a los que llevaban cuentas y repartimientos de tierras en lengua árabe"¹. Así pues, está clara la razón por la que todos los que integran el tercer grupo de la clasificación de Labarta eran "alfaquíes" presos: nadie más a mano para traducir que los presos (igual entonces que hoy),

¹ Este concepto de alfaquí no puede, a mi juicio, achacarse exclusivamente a la ignorancia y prejuicios de la comunidad cristiana, o incluso a un uso peculiar del término entre los moriscos. De hecho, en Marruecos se denominaba alfaquí hasta hace poco simplemente a quien supiera leer y escribir, hasta tal punto que, como es sabido, Serfati, el famoso disidente comunista marroquí de confesión judía, era conocido en Casablanca como *Lefqth*.

y puesto que se trata de "traductores de escritos exclusivamente", debían ser personas cautivas, precisamente, por saber leer y escribir en árabe con ciertas garantías. Y nadie ajeno al Santo Oficio, o mejor, ajeno a la Iglesia para depositar en él responsabilidades que exigen tal discreción mejor que una persona presa en una cárcel secreta. Advuértase que el acusado por el Secreto -no en vano era conocido el Santo Oficio por ese nombre- no conocía las causas de la acusación hasta bien avanzado el proceso: ni siquiera su letrado, cuando podía disfrutar de letrado, tenía acceso a esa información.

Por otro lado, es preciso también poner en duda que el autor de la traducción editada por Bejarano, o incluso el mismo Xarafi, si es que no son la misma persona, fueran estrictamente hablando alfaquíes, es decir, musulmanes jurisperitos. Es muy posible que el uso de este tratamiento fuera más bien honorífico y buscara el respeto de la comunidad musulmana en un momento en el que la autoridad cristiana aún no estaba suficientemente asentada. No obstante, es ésta sólo una duda metódica impuesta por la polivalencia semántica del término *faqih* en árabe, en modo alguno una conclusión apodíctica, aunque los datos de que dispongo hasta este momento respecto a Xarafi pudieran sugerirlo.

e) Intérpretes directamente adscritos a la Corona

Ya me he referido a ellos anteriormente, en concreto a su relación histórica con los escribanos mayores de lengua árabe. Aquellos que se encuentran a caballo entre el siglo XV y XVI, como apuntaba, son todos judíos: Ysaque Yudá, Gabriel Israel, Yudá Alascar y Simuel Habetahavel. Más tarde, los judíos son reemplazados por los moriscos: Alonso del Castillo, desde 1582 hasta su muerte en 1607 o 1610, aunque fundamentalmente hasta 1588, en que pasa a dedicarse a la transcripción y traslado de los libros plúmbeos; más tarde Miguel de Luna, Francisco de Gurmendi, que ocupaba el puesto en el año 1614, y Diego de Urrea, que lo ocupó hasta el año 1625. Esta continuidad se mantiene, pues, durante los siglos XVII y XVIII, aunque no sea éste momento para entrar en el asunto. Habría simplemente que añadir que, a mediados del siglo XVIII, lo ocupó Andrés Amón, a quien sustituyó Miguel Casiri (1710-1791), y a éste Elias Scidiac, con el que entramos en el siglo XIX. Y ya en el siglo XIX, Patricio José de la Torre y Aníbal Rinaldi, a partir de 1878. Hay un siglo de vacío en el que no tengo noticias concretas de quiénes realizaban estas funciones, si dejamos de lado a los intérpretes de Berbería con nombramiento real, ya sea en Orán o en Ceuta. En cualquier caso, lo que aquí interesa es que no cabe duda de que,

efectivamente, al menos desde principios del siglo XVI, y hasta finales del XIX, existe una continuidad segura en el cargo de Intérprete Real de Lenguas Orientales, que desde entonces pasará a integrarse en el Ministerio de Exteriores, concretamente en la Oficina de Interpretación de Lenguas. No obstante, y aunque no puedo afirmarlo con plena seguridad, parece que en ocasiones hubo más de un traductor directamente adscrito a la Corona. Esto, sin contar con los traductores de Su Majestad de tierras africanas, sobre los que volveré en el siguiente apartado.

Sus funciones, a lo que parece, eran muy heterogéneas. Una tarea se mantiene en todos los casos: ellos son los encargados de la traducción, directa o inversa, de la correspondencia de la corona española con los países de lengua árabe o turca. Aparte de esta función recurrente, estos traductores se encargaron tradicionalmente de llevar a cabo otras labores de tipo cultural destinadas a satisfacer las necesidades ideológicas del Estado: desde la traducción de los libros plúmbeos granadinos, pasando por la traducción de estandartes cogidos al moro o al turco en batalla, hasta la catalogación de los manuscritos árabes de El Escorial o la Biblioteca Real. Estas tareas se mantuvieron íntimamente ligadas al cargo hasta finales del siglo XVIII, en concreto hasta la época de Elías Scidiac, como veremos más adelante. En general, cubrieron también cualquier otra labor de traducción o interpretación que requiriera mucho secreto: acompañar embajadas oficiales, deliberaciones para la toma de plazas, etc. De todo ello encontrará el lector diversos ejemplos en las biografías de traductores destacados que aparecerán después.

Esta última característica de su labor -la del secreto- resulta definitoria del cargo. Se sabe, por ejemplo, que estaban muy bien pagados. También se sabe que, al menos en algunas ocasiones documentadas, la corona española, bien encargaba varias versiones de un mismo texto a diferentes traductores¹, bien hacía que varios traductores participaran en el traslado parcial de un mismo texto, de modo que ninguno pudiera tener un conocimiento de la documentación. A Alonso del Castillo, por otra parte, se le prohibió durante mucho tiempo quedarse con copias de los originales de sus traslados (CABANELAS, 1965, 142). No cabe duda, por tanto, de que en este sentido existe una relación directa entre los modos

¹ Un buen ejemplo de ello lo tenemos en una de las dos cartas editadas por CABANELAS (1959), fechada en febrero del año 1565, de la que se conservan dos traslados realizados por dos personas diferentes, una de ellas Alonso del Castillo. En una nota del legado aparece la siguiente observación (*idem*, 8): "Son dos traducciones de la carta del Jarife que se han hecho sacar para entender mejor la sustancia encontrándolas. Y aunque las palabras son diferentes, la suma parece una".

de trabajar de estos traductores con los que hoy se siguen, principalmente, en el Ministerio de Defensa.

6. Algunos traductores destacados

El cuadro que antecede, si bien supone un cierto avance en nuestro conocimiento de la traducción e interpretación fehaciente del árabe hasta el siglo XVII, sigue sin permitirnos tener una idea clara de la vida de un traductor profesional de árabe de la época o de sus raíces culturales. Y sin ello, esta panorámica general se queda reducida a un esqueleto sin vida. Es necesario, por tanto, tratar de reunir en un apartado independiente las noticias que he podido ir reuniendo respecto a algunos de estos traductores, que son, como es natural, los que más destacaron y, por consiguiente, los más profesionalizados o mejor integrados en la administración del Estado. No incluyo, pues, a cuantos intérpretes han sido citados aquí y de los que únicamente ha quedado un vago recuerdo de su nombre, como tampoco los intérpretes o traductores al valenciano o catalán, excepto si resultan directamente aludidos en la argumentación¹. Esto incluye, naturalmente, a traductores de un gran peso específico en la vida administrativa de la época, aunque prácticamente desconocidos. Es el caso de Juan Rodríguez, escribano público de su Majestad -lo que se supone le permite dar fe pública, cuando menos, en el Reino de Castilla, en el Reino de Murcia y en el Reino de Granada- en ejercicio durante unos cincuenta años si nos atenemos a las fechas de sus traducciones. Resulta extraño: pudiera tratarse, quizá, de dos miembros de una misma familia. Por otro lado, me parece más que probable, por su manera de traducir, que fuera morisco. Y nada más he podido encontrar sobre su persona.

El criterio de ordenación de la información que sigue es principalmente cronológico. Decía en las primeras páginas de este apartado que, en lo que respecta a la política general de elección de traductores, se observa una clara evolución articulada a través de tres estadios que no estará de más recordar:

- El primero se inicia con la Guerra de Granada. En ese punto puede decirse que

¹ Respecto a los trujimanes de algarabía del Reino de Valencia, véanse las diversas noticias que aparecen reseñadas por BARCELÓ (1984). Respecto a los traductores judíos del árabe al catalán, véase ROMANO (1992). También se encuentran interesantes noticias respecto a la traducción fehaciente del árabe desde el punto de vista de las relaciones entre el comercio nazarí y la piratería catalano-aragonesa en SÁNCHEZ MARTÍNEZ (1988).

comienza la historia de la traducción e interpretación del árabe al castellano en estas tierras, inicio que se materializa principalmente con la instalación aquí de cierto número intérpretes, judíos y musulmanes, de otras zonas de la Península.

- El segundo coincide con el fin de la Guerra. En este período se expulsa a los judíos y se desplaza la confianza de las autoridades hacia los mudéjares musulmanes de las nuevas zonas conquistadas. Este proceso culmina con la instauración definitiva del colaboracionismo mudéjar y termina con la conversión forzosa. En este momento se produce una purga considerable en la que, los supervivientes, son ya perfectamente asimilados en los nuevos cuadros de poder.

- Finalmente, la etapa morisca, en la que los descendientes de los primeros conversos toman el relevo, tanto en el Reino de Granada como en el de Valencia, dando pie a una nueva generación de romancedores que constituyen el canto del cisne de la traducción moderna fehaciente del árabe en la Península. Después de ellos habrá que esperar hasta el siglo XX para que nuevamente florezca la traducción e interpretación fehaciente del árabe al castellano en la Península Ibérica.

Así pues, el inicio de la Guerra de Granada en el año 1482, con la consiguiente demanda de intérpretes y traductores que generó, atrajo hacia este Reino a trujimanes de otras zonas de la Península. Entre ellos, como decía, comenzaron destacando algunos judíos relativamente bien conocidos. Empecemos, pues, por ellos.

a) Los judíos

Según GARCÍA CASAR (1983), el conocimiento de la lengua árabe hacía de los judíos personas apropiadas para cualquier tipo de intermediación entre los cristianos y los musulmanes, especialmente para los oficios de trujimán y alfaqueque. De hecho, el general conocimiento del árabe por parte de los judíos castellanos, aragoneses y catalanes es cosa sabida: en el siglo XIV, todavía las actas notariales y las *responso* de los rabinos eran redactadas en algarabía en las aljamas hebreas castellanas y aragonesas, y las aljamas de

Toledo y Barcelona conservaban el árabe como lengua de comunicación interna¹. Se conocen, por otra parte, multitud de ejemplos de judíos trujimanes en el Reino de Valencia, desde al menos el siglo XIII, hasta finales del siglo XIV (el asalto a la judería valenciana tuvo lugar en el año 1391). En el siglo XIV, según BARCELÓ (1984, 138), empiezan a designarse cristianos para este tipo de puestos en Valencia. GARCÍA CASAR (1983) cita también varios ejemplos de alfaqueques judíos valencianos y aragoneses, algunos de ellos también trujimanes. Finalmente, durante la guerra de Granada se conoce la actuación de varios judíos trujimanes, algunos de los cuales venían sirviendo a los Reyes Católicos desde tiempo atrás². Destacan Ysaque Yudá y su yerno, quienes sirvieron de intérpretes en las conversaciones con Boabdil; Gabriel Israel, Yudá Alascar y Simuel Habetahavel.

Yudá Alascar y Simuel Habetahavel

Tanto Yudá Alascar como Simuel Habetahavel fueron trujimanes en el Reino de Murcia. No es casualidad. Al menos para el período comprendido entre los años 1395 y 1420, que es el que estudia MARTÍNEZ CARRILLO (1979), ni la población mudejar ni el volumen de actividades comerciales o administrativas justifica la existencia de intérpretes de arábigo en el Reino de Murcia. La única explicación convincente para ello es la larga experiencia del territorio murciano como frontera con el mundo islámico. Es comprensible, por tanto, que fueran los intérpretes murcianos quienes tomaran un papel tan destacado durante la Guerra.

A tenor de la ficha catalográfica correspondiente, realizada por RUIZ POVEDANO (1998, 67), de un oficio real fechado el 4 de mayo de 1491, "el rey Fernando ordenada a Garcí Fernández Manrique, alcaide y corregidor de Málaga, ante la petición que ha realizado Simuel, el Intérprete, que permita vivir en Málaga a sus parientes judíos, en las casas que le dio en merced". Todo parece indicar, por otra parte, que fue él quien, en noviembre del mismo año, tradujo al árabe el texto de las capitulaciones para la entrega de Granada, según se desprende de una de las cartas enviadas por Abú El Casim El Muleh al secretario

¹ Respecto al concepto y funciones de las *responsa* rabínicas, véase la síntesis de ZAFRANI (1994, 39 y ss.). En general, respecto al papel de la lengua árabe entre los judíos sefardíes, véase ZAFRANI (*idem*, 49).

² Para otros ejemplos de colaboradores judíos muy cercanos a los Reyes Católicos, así como la actitud general de éstos ante los hebreos, véase KAMEN (1985, 25-26).

Fernando de Zafra, editada por GARRIDO ATIENZA (1992, documento LVI; edición original de 1910), lo que hace pensar que fueran suyos los traslados de toda la correspondencia previa entre ambos personajes. No sería de extrañar, dado el secreto de las conversaciones. Un "Symuel, truximan" aparece también mencionado entre los habitantes de la judería de Guadix en el año 1489 (ASENJO SEDANO, 1983, 137). Podría tratarse de otro Samuel del mismo oficio. No obstante, el hecho de que se premie a la familia Abenzacar con diversas propiedades en Guadix por el hecho de pertenecer a ella Samuel, al que se define por parte de los monarcas como "my intérprete de arábigo" (*idem*, 297), me hace pensar que sí se trata del mismo Simuel Habetahavel, y que quizá se está utilizando su nombre para designar precisamente a sus parientes Abenzacar.

Yudá Alascar, por su parte, era natural de Guadalajara, ciudad a la que su familia había dado miembros de reconocido prestigio y hacienda. Al parecer disfrutaba de la confianza y estimación del rey Fernando, lo que se evidencia en diversas ocasiones. Así, la suya, junto a la de Simuel, es la única familia judía a la que se permite permanecer en Málaga tras la toma, a más de recibir tres pares de casas, en julio de 1489 (LÓPEZ DE COCA, 1978, 18). Y cuando, el 29 de marzo de 1491, una real cédula obliga a todos los moros y judíos a abandonar Málaga, los Alascar son, junto a la familia de Alí Dardoux, los únicos que consiguen quedarse (*idem*, 19).

Gabriel Israel

Mejor conocida es la figura de Gabriel Israel¹. Su participación en la Guerra debió de ser muy activa, a tenor del número de veces en las que aparece nombrado por las fuentes de la época. No obstante, su papel como romanceador era importante ya desde antes. Se sabe que era, como recuerda GARCÍA CASAR (1983, 193 y n. 11), recaudador de impuestos de Llerena, su ciudad natal, muy cercana de Hornachos². De ahí pasa a ser

¹ Casar, en el trabajo citado, dedica un par de páginas a este personaje, aunque incurre en contradicciones que, naturalmente, eludirá.

² Según LÓPEZ DE COCA (1978, 17, n. 37), "es posible que se tratara de un judío bajoandaluz de los que a principios de la década de los ochenta fuera obligado a marchar a Extremadura, y que desde su antiguo lugar de residencia hubiese mantenido contactos intensos con el territorio nazarí. Ello explicaría, entre otras cosas, su conocimiento del árabe".

nombrado, el 29 de junio de 1476, "yntrepetre e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca" del Reino de Murcia¹, nombramiento del que García Casar reproduce varios pasajes que son aquí, naturalmente, de la mayor trascendencia. En él se dice que

las cosas e fechos e contratamientos que nasçieren e ouieren de faser e contratar entre el nuestro reyno de Murçia y Arabaca e la vaylía e helén² con el rey e reyno e moros de Granada, en lugar del alfaquí Alí Xarafi, intérprete e troxamán que fue de la lengua arábiga [...]. E es nuestra merçed e voluntad que todas las letras escripturas, e otras quealesquier cosas de la dicha lengua aráuiga que se ouieren de enbiar o traher del dicho rey o reyno de Granada, sean interpretadas e declaradas por vos el dicho Gabriel Ysrael.

Seis años más tarde lo encontramos convertido en el principal intérprete de las fuerzas de ocupación castellanas. Participa en las importantes negociaciones que conducen a la capitulación de Ronda en el año 1485, lo que le permite ser el único judío al que el Repartimiento de Ronda permite residir en la localidad³. En el año 1490 es recaudador de impuestos en Ronda⁴ y, cuando menos desde el año 1491⁵, aparece en Málaga y Almería en calidad de cobrador de impuestos, donde debió de mantener una postura bastante dura contra los mudéjares. Así, De hecho, los impuestos de los mudéjares malagueños correspondientes al año 1485 no fueron cobrados hasta el 1491, y consta que Ysrael, y otro judío de nombre Cordutel, que al parecer le asistía en estas labores, solicitaron en los años

¹ Respecto a las aljamas de moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela, véanse los diferentes artículos de VILAR reunidos en (1992b), aunque en ellos no se alude en ningún momento a los intérpretes. Tampoco he conseguido reunir información alguna respecto a los judíos murcianos.

² Variantes, respectivamente, de "balía" y "geliz".

³ "*Para que non pueda estar judío en la çibdad. Ansy mismo es nuestra merçed e voluntad que en la dicha çibdad de Ronda non pueda bivar ni morar judío nin estar en ella de tres días arriba, eçepto Yçrrael nuestro tramújar de arávigo*". El texto de estas capitulaciones puede leerse, entre otras obras, en ACIÉN ALMANSA (1979), de donde lo tomo.

⁴ LÓPEZ DE COCA (1978, *idem*), así como las referencias por él citadas.

⁵ Los Contadores Mayores libraron en Córdoba, el 18 de diciembre de 1491, carta de arrendamiento como recaudador mayor de las rentas de los reyes en el Obispado de Málaga a Israel, el Intérprete. El 2 de enero del año siguiente, éste solicitó al concejo de la ciudad de Málaga poder cobrar desembargadamente las rentas del obispado. Y al día siguiente, el 3 de enero, el concejo y justicia de Málaga pregonó la obligación de pagar las rentas del obispado a Israel (RUIZ POVEDANO, 1998, 82-83).

1487 y 1491 apoyo armado para conseguir cobrarlos¹. Por otro lado, según la ficha catalográfica de RUIZ POVEDANO (1998, 71), el 19 de junio de 1491, "los Reyes Católicos mandan a Israel, su arrendador y recaudador mayor en el obispado de Málaga [...] cumplir el privilegio de franqueza del que goza la ciudad de Málaga", lo que indica un celo extremo en el desempeño de sus tareas.

Realmente no debía de tratarse de un personaje muy apreciado, y no sólo a tenor del tipo de labores que realizaba, que ya de por sí no parecen muy amables. Sobre el tipo de relación que se le puede suponer con los musulmanes es significativa la siguiente sentencia, tocante al juicio contra el licenciado Muñoz y sus oficiales en Ronda y Marbella, fechada en julio de 1495, y en la que Israel aparece en desagradables circunstancias: "E asy mismo se prueva que llevastes a una mora de [en blanco] çient reales por le faser cobrar unas debdas de Yrrael, yntrépete; mandamos que gelos torrnes e restituyaes a la dicha mora los dichos çient reales, e en pena de lo susodicho mill maravedís para que se gasten en una obra pía en la dicha çibdad de Ronda"².

A tenor del nombramiento anterior como "yntrépetre e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca" se deduce que el favor regio dio a Israel la oportunidad de desplazar en el año 1476 al alfaquí Alí Xarafi del puesto de traductor de la bailía y del Reino de Murcia. Con ello se completan las noticias que proporciona BARCELÓ (1984, 138 y ss.) sobre los traductores oficiales en tierras valencianas y murcianas: hasta 1308 ocupó el puesto Isaach Vital, judío, quien fue sustituido en esas fechas por Alfonso Guillem; en el año 1360 fue ocupado por el judío Iuçeff Abencavarell, hasta 1367, en que lo sustituye Abraham Abenhave, citado también por ROMANO (1992). Por otra parte, sabemos por HINOJOSA MONTALVO (1995, 82 y nota 81), como decía, que hasta el año 1424 el puesto había sido desempeñado por personalidades muy destacadas de las aljamas de moros, tales como el alcadí Alí de Bellvís o Alí Xupió. Cabe suponer, por consiguiente, que Alí Xarafi ocupó el cargo en los años comprendidos entre 1424 y 1476, demasiados, sin duda,

¹ Véase al respecto ACIÉN ALMANSA (1979, t. 1, 326 y 341) y LÓPEZ DE COCA (1989, t. I, 164, n. 37). Uno de los puntos que posteriormente serían objeto de las exigencias de los musulmanes granadinos para las capitulaciones fue, precisamente, su derecho a que los impuestos no les fueran cobrados por judíos.

² ACIÉN ALMANSA (1979, t. III, 642). El 20 de junio del mismo año, los Reyes Católicos habían comisionado a Fernando de Sevilla, jurado de dicha ciudad, para conocer de las demandas contra Israel (RUIZ POVEDANO, 1998, 72-73).

para que lo disfrutase en exclusividad. Como vemos, efectivamente, el papel fundamental de los judíos como trujimanes va decayendo con el paso del tiempo.

b) Moros, conversos y tornadizos

Alí Xarafí

Pero volvamos a Alí Xarafí. Entre el año 1424 y el comienzo de la Guerra en 1482 no aparece ninguna noticia referente a Alí Xarafi o a algún otro intérprete de la familia, pues, como podremos ir comprobando, la interpretación, como era común en las profesiones medievales, era un oficio frecuentemente heredado. La siguiente noticia segura es que, según el acta editada por LÓPEZ DE COCA (1977, doc. nº 95, 596-597), el 15 de abril de 1496 otro Xarafi, alfaquí, se encontraba actuando como romanceador en el Reino de Granada. Un año después, un acta de testimonio levantada el 10 de junio de 1493 en Motril es romanceada en Granada, concretamente el 5 de agosto de 1497, por Hamete Xarafí, quien se declara de nuevo alfaquí (PORRAS ARBOLEDAS, 1991, 138). Deduzco que se trata de la misma persona, posiblemente hijo o familiar del anteriormente citado Alí Xarafí. Y, según la descripción de WAGNER (1978, 79-80) de un acta notarial levantada en Sevilla el 8 de octubre de 1499,

Alfonso Fernández, criado de Juan de Sandoval, vecino de Sevilla, en la colación de San Román, otorga que ha recibido de maeste Çayde, alcalde de la aljama de los moros, tres reales por llevar y entregar al alfaquí Xarafi un pleito que "ante él pende entre la una parte de maeste Hamete Carmoní y de la otra doña Merien e doña Fotox". Otorga que recibió real y medio; el resto se le pagará cuando traiga la fe del alfaquí.

Desconozco exactamente cuál fue la labor encomendada al alfaquí Xarafi en esta ocasión, pero la noticia da a entender que su ámbito de influencia profesional se extendía también por la Andalucía oriental.

El doce de febrero de 1502 otro traslado es firmado por un tal Ambrosio Xarafi (GARRIDO ATIENZA, 1990), lo que podría indicar que Hamete había aceptado el bautismo. En ésta, se declara "escruiano del Rey y de la Reyna, nuestros Señores, y Escruiano público de los del Número de la dicha çibdad", es decir, de Granada. En él

coincidían, por tanto, nombramiento local y real, lo que indica que su posición ante los monarcas era envidiable. Sin embargo, en la sentencia a la que daría lugar su traducción del año 1502, fechada nada menos que treinta años después (el 30 de julio de 1530), es llamado "Bernardino Xarafi", según aclara GARRIDO ATIENZA (1990, 13 y n. 1), lo que para este último autor no puede ser sino un error, puesto que en la traducción original suscrita por él mismo aparece como Ambrosio. No obstante, cuando en el año 1506 testifica en el famoso pleito sostenido por los infantes don Fernando y don Juan de Granada (LÓPEZ DE COCA, 1995, 134), es llamado una vez más Bernaldino, que es como generalmente es citado en las fuentes secundarias.

Mi conclusión es que debe de tratarse de la misma persona, aunque parece extraña esta fluctuación en el nombre. De todos modos, no es el primer converso cuyo nuevo nombre fluctúa. Pero tampoco se puede descartar la posibilidad de que sean dos miembros de la familia dedicados al mismo oficio. De lo que no me queda duda es de que se trata de un miembro, o de varios, de la misma familia del Alí Xarafi intérprete oficial del Reino de Murcia desplazado por el judío Israel en 1476. Es coherente pensar que, una vez expulsados los judíos, y en un momento en el que la corona premia generosamente a los mudéjares de otras zonas de la Península que se prestan a colaborar con los vencedores de la Guerra de Granada, miembros de esta familia de alfaquíes tradicionalmente ligados a la traducción acuden en busca de fortuna y se bauticen para conservar, e incluso mejorar sustancialmente su posición, convirtiéndose desde entonces en Miçer Ambrosio o Miçer Bernardino o Bernaldino. Y nada más sé de él o de otros miembros de la familia¹.

Entre los traductores a caballo entre la etapa mudéjar y morisca destacan también Yuçaf y Alonso de Mora, Yahya El Fistelí y Alí El Fadal. Comenzaré por los dos últimos.

¹ Curiosamente, "Bernardino o Ambrosio Xarafi" aparece citado como fuente de arabismos en el *Diccionario Etimológico* de EGUÍLAZ (1974; 1ª ed. 1886), lo que parece indicar que la fuente de éste es GARRIDO ATIENZA. Así ocurre, por ejemplo, al consignar la voz "adul", que CORRIENTE (1999, s.v.) considera "un tecnicismo tardío, no anterior a las empresas norteafricanas", aunque en realidad, como vemos, ya era usado en las traducciones fehacientes del siglo XVI.

Yahya El Fistelí y Alí El Fadal

Yahya El Fistelí fue intérprete del Alcadí Mayor Mahomad El Pequeñí de Granada, moro apenas aljamiado que ya ha aparecido citado en este trabajo. El Pequenní, o Pequeñí¹, participó en las negociaciones que condujeron a las capitulaciones granadinas, tras lo cual se convirtió en alcadí mayor y principal representante de los moros de Granada, posición en la que mantuvo una actitud tanto o más colaboradora con las nuevas autoridades cristianas que Alí Dordux, sobre el que me volveré más adelante. Siendo El Pequeñí apenas aljamiado, se hacía acompañar constantemente de un tal Yahya El Fistelí, que le hacía de intérprete. Yahya El Fistelí era, por consiguiente, el intérprete oficial de la aljama granadina, como más tarde lo fue de la malagueña. Gracias a los trabajos de GALÁN SÁNCHEZ - (1982) y (1987, especialmente 281 y ss.)- acerca del colaboracionismo mudéjar he podido disponer de un gran número de datos acerca de la biografía de este personaje, que paso a sintetizar.

Yahya era natural de Málaga. Parece que durante el cerco a su ciudad natal se asoció con el grupo partidario de la capitulación, liderado por Alí Dordoux. Su afán colaborador le valió diversas mercedes regias desde el año 1490². Durante las negociaciones para la rendición de Granada debió asimismo de desempeñar un papel destacado, puesto que por dichos servicios fue nombrado veedor de las acequias -cargo de gran responsabilidad-, y alguacil moro del campo de Granada. El 13 de febrero de 1492 fue designado alcaide de los juglares y zambrosos de la ciudad³, aunque vuelve en breve plazo a Málaga. Su papel

¹ Respecto a este personaje, véase, entre otros, GARRIDO ATIENZA (1990, estudio preliminar de Espinar Moreno, XXV y ss.) y LÓPEZ DE COCA (1991) y (1995, 135).

² Así, por ejemplo, en la *Relación de regalos hechos á moros hasta 24 de Noviembre de 1491* por Fernando de Zafrá, editado por GARRIDO ATIENZA (1992, 203-207; edición original de 1910), aparece Fistelí como beneficiario de doce varas de tunequí londres morado.

³ El texto del nombramiento es parcialmente editado por GARRIDO ATIENZA (1992, 147, n. 1; edición original de 1910): "Por haser bien é merced á vos ayaya fistali, es nuestra merced é voluntad que agora é de aqui adelante para en toda vuestra vida seades alcayde de las juglarias é juglares de la cibdat de granada, é llevedes los derechos é salarios al dicho oficio anexos é pertenecientes, segund acostumbraron llevar los alcaydes que fueron de los reyes moros pasados".

como intérprete y mano derecha de El Pequeñí se repite ahora junto a Alí Dordoux¹. Como es sabido, Dordoux fue el encargado de negociar la rendición tras el sangriento cerco de Málaga. No tuvo éxito, pero fue perdonado, con toda su casa, tras lo cual fue nombrado por los reyes Alcadí Mayor del Obispado de Málaga² y, más tarde, cogedor de los impuestos mudéjares. Teniendo en cuenta las deudas que encontró el judío Israel al hacerse cargo de dicha tarea, no parece que la desempeñara con gran celo. Murió sin bautizarse, aunque su hijo lo hizo con el nombre de don Fernando de Málaga, manteniendo así los cargos de su padre y siendo además nombrado corregidor perpetuo de Málaga. Alí Dordoux era, por consiguiente, el principal interlocutor de las autoridades castellanas con la aljama malagueña, y, sin embargo, se sabe que murió sin apenas saber una palabra de aljamía.

El nuevo puesto le permite a El Fistelí seguir amasando un enorme cúmulo de riquezas, que se acrecienta gracias a ventajosos negocios -con cueros de Marruecos o con esclavos, mediante el arrendamiento de impuestos, etc.- en los que se asocia con poderosos miembros de la nueva administración cristiana malagueña, negocios en los que, es de suponer, también desempeñaría el papel de intermediario. No obstante, la asociación comercial con la administración malagueña, bajo el amparo de algunos de los políticos más poderosos de la época, había comenzado antes. Esto es, al menos, lo que parece desprenderse de la misiva enviada el 4 de noviembre de 1492 por el secretario Fernando de Zafra al concejo de Málaga, en la que les solicita "licencia y seguro para unos mercaderes musulmanes que vienen en las galeazas a su puerto, al mismo tiempo que les recomienda a Yaya Fisteli" (RUIZ POVEDANO, 1998, 95-96).

En el año 1500 Yahya fue bautizado con el nombre de Fernando de Morales, tras lo cual se le designó nada menos que fiel ejecutor en el Concejo malagueño. Por otro lado, en el *Concierto entre los concejos de Vélez Málaga y Alhama* (EPISTOLARIO, 1996, t.2, 582), establecido por el Conde de Tendilla el veintiocho de enero de 1506 para resolver uno de los tantos pleitos relativos a términos municipales de la época, se cita a un "Herrnando de Morales, trucham del señor conde". No puedo afirmar que se trate de Yahya El Fistelí, pero no resulta en absoluto descabellado. Por último, a la muerte de don Fernando de

¹ Son muchas las referencias a este personaje. Destacan LÓPEZ DE COCA (1977, 141 y 221), ACIÉN ALMANSA (1979, t. 1, 325), GALÁN SÁNCHEZ (1982) -donde también se encontrarán muchas noticias en torno a su hijo, don Fernando de Málaga- y (1987, 277-278), así como, sobre todo, LÓPEZ DE COCA (1991).

² Nombramiento de 6 de junio de 1488 (RUIZ POVEDANO, 1991, 51, n. 9).

Málaga, Fistelí pasó a ocupar su puesto. Cuando murió, sobre el año 1519, Fernando de Morales era un hombre verdaderamente rico y poderoso.

El Fistelí no es el único traductor asociado de manera permanente a algún colaborador, o colaboracionista, poderoso. Según LÓPEZ DE COCA (1991, 42), Alí Dordoux se hacía acompañar a todas partes de su criado Alí El Fadal, quien le hacía de intérprete antes de la llegada de El Fistelí. A diferencia de éste, no parece que El Fadal hiciera carrera administrativa, posiblemente porque el destino de su señor fue al final muy dudoso. De todos modos resulta muy significativo el que, según LÓPEZ DE COCA (*idem*, 49), también él fuera recompensado en 1490 con una buena cantidad de tierras en Almayate, Benaque y Macharaviaya. Da la impresión, si se cruzan datos de diferentes biografías de traductores destacados de la época, que en cierta medida desempeñaban, o al menos eso se pretendía, el papel de espías de su patrón, que, al fin y al cabo, espiaban al resto de los mudéjares.

Yuçaf y Alonso de Mora

El caso de Yuçaf de Mora es también significativo del destino de los traductores de la época. También en este caso resulta inestimable el trabajo de Galán Sánchez antes citado, de donde tomo buena parte de los datos que siguen.

Yuçaf de Mora pertenecía a una familia mudéjar natural de Mora, Toledo, y dedicada tradicionalmente al comercio entre el Reino nazarí y Castilla. Los de Mora vivían, por esta razón, a caballo entre un lado y otro de la frontera. Antes de la rendición de Granada participaron activamente en las intrigas palatinas nazaríes en favor de Boabdil y los Abencerrajes, así como actuaron de mensajeros privados entre el hijo de Muley Hacén y los monarcas castellanos. Por ejemplo, en el año 1482, Abrahen de Mora -supongo que el padre o hermano de Yuçaf- "un mudéjar vecino de Granada y oriundo de Mora, entraba sacando y llevando cartas de ciertos caballeros de Guadix, mediante la cual correspondencia [...] se concertó la fuga de los infantes" nazaríes¹.

En 1491, a lo más tardar, Yuçaf comienza a actuar de intermediario entre los Reyes Católicos y Boabdil. Aunque estas negociaciones resultaron frustradas, Yuçaf fue obsequiado

¹ GARRIDO ATIENZA (1992, 35; edición original de 1910), quien cita a Hernando de Baeza.

por el famoso secretario Fernando de Zafra con "ocho varas de zeytuní morado y verde de Florencia"¹. En las peticiones de Boabdil a los Reyes Católicos para la entrega de Granada, además, se incluye a Yuçaf y Abraym de Mora entre los alcaides y cortesanos para los que el monarca nazarí solicita seguro particular, lo que indica el estato privilegiado que había adquirido la familia en estas circunstancias². Dos años más tarde actúa como intérprete del Concejo granadino cuando éste se interesa por la salud de don Fernando de Granada. Junto a su quehacer como intérprete, Yuçaf mantiene en todo momento sus negocios. Su influencia comercial y administrativa alcanza un punto notable en el año 1497 al ser nombrado alamín de la alcaicería de la ciudad. El acta de la sesión del Ayuntamiento de Granada de 11 de abril de dicho año afirma lo siguiente:

[...]hablaron en que el alamín que agora es de la alcaecería se pasó allende: parecióles que yuça de mora era buen onbre para ello, asy por saber ambas lenguas, la castellana y la aráuiga, como por ser onbre de quien se puede fiar. Nombráronle por alamin de la dicha alcaecería fasta que sus altezas manden probeer en ello como fuere su servicio. Fué Recebido é juró el dicho yuça de mora en su ley, de usar bien é fielmente del dicho oficio é guardar verdad en todo lo que á él tocare.³

Esto suponía, sin duda, ingresos muy magros. Por otra parte, al tratar de los intérpretes del Cabildo granadino, ya decía que todo parece indicar que Yuçaf de Mora fue el primero de ellos. De ser cierto, es de suponer que actuó en calidad de tal hasta la designación oficial de intérpretes del año 1501. La última noticia que proporciona Galán Sánchez respecto a Yuçaf de Mora es que se bautizó en el año 1500. A la luz de las nóminas de bautismos de moros que aporta LADERO QUESADA (1987, 299) se deduce que su nuevo nombre cristiano fue Francisco Jiménez. Y nada más he sabido de él.

En relación directa con Yuçaf de Mora, o Francisco Jiménez, si es que son la misma persona, se encuentra otro traductor relativamente bien conocido de la época: Alonso de

¹ Según refiere Andrés Bernáldez en su *Historia de los Reyes Católicos*, citado por GARRIDO ATIENZA (1992, 97; edición original de 1910).

² Documento editado por GARRIDO ATIENZA (1992, 237; edición original de 1910). Boabdil, por otra parte, recomienda a Yuçaf de Mora, "ques seruidor de sus altezas", y que "ha seruido mucho en su parte".

³ *Libro de cavildos de 1497 hasta 1502*, fol 8. Citado por GARRIDO ATIENZA (1992, 97, n. 4; edición original de 1910). La noticia aparece también en GALÁN SÁNCHEZ (1987, 279), aunque no cita textualmente.

Mora, o Alonso Hernández de Mora, pues este parece ser su nombre completo, si es que se trata del mismo sujeto, como a todas luces parece. Personalmente no me cabe duda de que es otro miembro de la misma familia. Podría ser incluso que se trate del mismo Yuçaf de Mora, ya que, como acabo de indicar, son muchos los casos de bautizados que utilizan más de un nombre cristiano, aunque, teniendo en cuenta la importancia del personaje, parece improbable. El hecho es que ambos personajes coinciden cronológica y espacialmente. El primer dato seguro de que dispongo respecto a Alonso de Mora es que en el año 1501 es nombrado intérprete del Cabildo granadino, como veíamos. Esto pudiera ser contradictorio con la posibilidad de que se trate de Yuçaf de Mora, pues parece extraño que alguien que en el año 1497 es nombrado alamín de la seda, varios años después, y una vez bautizado, descienda de categoría social. Sin embargo, tampoco se puede descartar que una misma persona ocupara dos cargos a un tiempo. De hecho, es seguro que en el año 1498, es decir, con posterioridad a su designación como alamín, Yuçaf de Mora seguía actuando como intérprete para el Cabildo, como veíamos en otro lugar. Naturalmente, tampoco se puede descartar la posibilidad de que el bautizado como Francisco Jiménez sea otra persona.

En 1506, según LÓPEZ DE COCA (1995, 133), Alonso interviene, junto a otros intérpretes del Cabildo, en el pleito iniciado por los famosos D. Fernando y D. Juan de Granada-Venegas en calidad de testigo, lo que indica el estatus privilegiado que, tanto él como sus colegas, disfrutaban ante las autoridades cristianas¹. Parece ser que siguió como intérprete del Cabildo el resto de su vida, así como que mantuvo sus negocios particulares. El último dato del que dispongo es perfectamente coherente con la vocación a la vez comercial y traductora de la familia: su hijo, también llamado Alonso de Mora, sirvió durante largo tiempo de intérprete al rico mercader Hernando de San Martín, quien, sin conocer una palabra de árabe, comerciaba con paños en la Alpujarra². El hecho de que el hijo sea homónimo al padre, y también traductor, debe ser advertido en caso de que

¹ En las páginas anteriores explicaba cómo, si bien sus intérpretes son generalmente mudéjares o moriscos, las autoridades cristianas siempre evitaron que éstos fueran testigos, considerándolos gente "de poco secreto". Respecto a los Granada-Venegas, principal familia colaboradora almeriense cuyos descendientes actuales directos son los marqueses de Corvera, véase GRIMA CERVANTES (1993, 63 y ss., y, especialmente, 91 y ss.), así como la bibliografía por él citada (especialmente en *idem*, 63, n. 1).

² El dato lo proporciona LÓPEZ DE COCA (1995, 134, n. 190). Concretamente, dicho mercader legó una considerable cantidad de dinero a Alonso de Mora hijo como pago por sus notables servicios. Por el tono en que se expresa el finado en su testamento, es de suponer que mientras le prestaba sus servicios no recompensó como debía a su fiel intérprete.

aparezcan nuevos datos biográficos o nuevas actas romanceadas, ya que bien podría errarse identificándolos a ambos como la misma persona. En cualquier caso sigue cabiendo la posibilidad -remota, si se quiere- de que Yuçaf de Mora y Alonso de Mora, como decía, sean la misma persona.

Como vemos, los intérpretes que han ido apareciendo hasta ahora, a excepción de Yahya El Fistelí, son todos naturales de otras zonas de la Península que se desplazan a los nuevos territorios buscando fortuna: y efectivamente la encuentran. Otros, aunque no lograran medrar, y por consiguiente no haya quedado apenas noticia de sus vidas, también eran oriundos de otras regiones de la Península. Así, según LÓPEZ DE COCA (1995, 133, n. 189), "también eran mudéjares forasteros los intérpretes de la morería de Málaga y del pueblo de Almayate", aunque desgraciadamente no cita siquiera sus nombres.

Aun sin las escasas noticias de que dispongo en este momento, como la citada antes respecto a Israel, en punto a las relaciones de estos intérpretes con los mudéjares y moriscos, sería perfectamente imaginable que no siempre debieron de ser buenas. De hecho, cuando la Inquisición sólo tenía competencia en Granada sobre los elches, y por tanto el único modo de que un musulmán fuera perjudicado por sus enemigos era ser acusado de tornadizo, hubo quien afirmó de Yahya El Fistelí que "fue cautivo en Xerez e allí se tornó christiano e se llamó Juan Gaytán" (LADERO QUESADA, 1987, 306). Por otra parte, tampoco creo que las relaciones de los intérpretes con los cristianos fueran excelentes, aunque, por la biografía de Yahya El Fistelí principalmente, deduzco que la confianza que les merecían a las nuevas autoridades debía de ser en ocasiones mayor que la depositada en colaboradores de la categoría de Alí Dordoux. De hecho, como veremos más adelante, ni siquiera los traductores moriscos posteriores, ya descendientes de conversos y, al parecer cristianos convencidos, como es el caso de Miguel de Luna y Alonso del Castillo, fueron objeto de una confianza sin límites, pese a su fidelidad a la causa castellana.

De todos modos, lo que sí está claro es que los tornadizos¹ del Reino de Granada - los que sobrevivieron a la matanza- nunca llegaron a medrar, ya que eran considerados por los cristianos peores que los perros. Un ejemplo de estos intérpretes ocasionales tornadizos lo tenemos en Juan de Luna. La noticia la proporciona una vez más LÓPEZ DE COCA (1977, 114), y ya fue citada unas páginas atrás. Según López de Coca, a efectos de hacer

¹ Los tornadizos o elches, como es sabido, eran los cristianos que habían abrazado el islam.

una relación de los vecinos moros de Monda que habían dejado vacantes sus propiedades tras tornarse allende, el alcalde y el escribano público de Coín marcharon a dicha localidad junto a Juan de Luna, tornadizo e intérprete, lo que les permitió comunicarse con los vecinos¹. Según LADERO QUESADA (1987, 304), sólo en la capital granadina podía haber unos trescientos elches en el momento de la rendición, los cuales fueron rápidamente reconvertidos al cristianismo. Como es de imaginar, si las nuevas autoridades hubieran tenido la menor confianza en ellos, con la necesidad que tenían de intérpretes, y siendo además cristianos, hubieran aparecido más veces en la documentación. Y, sin embargo, esta es la única ocasión en que un elche aparece realizando este tipo de funciones.

Naturalmente, ninguna noticia de primera mano se nos ha conservado sobre la opinión que los intérpretes les merecían a los otros mudéjares o moriscos. No obstante, y puesto que no se trata de una situación única, la comparación con otros momentos de la historia de la traducción del árabe puede ser muy ilustrativa. Y creo que un término de comparación espléndido es el caso del Marruecos colonial. En los primeros años de la colonización francesa en Marruecos, la mayoría de los intérpretes de árabe eran musulmanes originarios de otros lugares del mundo árabe en los que ésta había ya calado profundamente. Estos intérpretes serían, a los ojos de los marroquíes, muy parecidos a los mudéjares castellanos, murcianos o valencianos a los ojos de los granadinos. Son muchos los ejemplos de la literatura marroquí en lengua árabe en los que se muestra el desprecio que la población sentía hacia estos traidores, así como la situación en la que vivían en el seno de la sociedad

¹ No debe confundirse a este Juan de Luna con el autor del mismo nombre de la segunda parte de *El lazarillo de Tormes*, quien se declaró siempre "intérprete de la lengua castellana". Como es sabido, este otro Juan de Luna, luterano, huyó de la Inquisición y vivió la mayor parte de su vida en Francia e Inglaterra, donde ejerció como pastor protestante. Y digo que no es la misma persona -hubiera sido verdaderamente un hallazgo que lo fuera- porque no coinciden temporalmente: el segundo Juan de Luna es de una generación posterior. De todos modos, tampoco puede descartarse que exista entre ambos algún parentesco y, desde luego, mucho menos, el que el segundo Juan de Luna sea morisco: como es sabido, no son pocos los moriscos que sintieron una gran atracción por las ideas de Lutero, por la mística u otras formas de religiosidad que escaparan al cristianismo estrecho de la mayor parte de la Iglesia católica de la época. Para más datos respecto a este personaje apasionante, véase ANÓNIMO Y JUAN DE LUNA (1988, estudio preliminar de Pedro M. Piñero). Ni éstos, ni Miguel de Luna, por supuesto, parecen tampoco identificarse con el granadino licenciado Luna, otro personaje apasionante, quien, según BENASSAR (1989, 300-301), "se convirtió al Islam sin abandonar Granada, su ciudad natal, sin pronunciar las palabras fundamentales, en el secreto de su hogar. Este médico, cristiano viejo de gran cultura, sabía latín, italiano y árabe y conocía todos los versículos del Corán, *divinarum rerum collectio*. Hacía las abluciones del guadoc, recitaba sus oraciones practicando la zalá y ayunaba en el ramadán. Un poco loco, quizá, pero, ¿no sería una simulación? Creyendo llegados los tiempos de la resurrección escribió al Papa y al rey. Había compuesto varios textos que ensalzaban la fe mahometana con el fin de que todos se convirtieran y se salvaran. En 1619, tras haber confesado bajo tortura, se le condenó a cadena perpetua".

marroquí. Aunque un poco larga, la siguiente cita, tomada de una obra de historia local muy breve sobre Settat, resulta muy significativa. En ella, su autor -GĀZĪ (1993, 114)- nos pinta con vivos colores la opinión de los marroquíes acerca de aquellos traductores y cuál era su posición ante el grave conflicto en el que se enmarcaba su quehacer:

Las autoridades francesas emplearon a un cierto número de traductores argelinos y tunecinos a los que encargaron la misión de servir de puente entre el Controlador civil y el Caíd, así como entre aquél y los ciudadanos. La autoridad de los intérpretes derivaba de la autoridad del poder francés, el cual hizo de ellos el punto medio entre los marroquíes y los europeos, de tal modo que constituían el estrato inferior de los nuevos gobernantes y el superior entre los indígenas. Los traductores tomaron plena conciencia de esta circunstancia y la aprovecharon [...]. Las casas de los traductores eran muy parecidas a las de los europeos en mobiliario y comodidades, así como en el estilo de vida que se seguía en ellas. Eran vigiladas por un asistente oficial, un criado o un preso. Los hijos de los traductores aprendían en la escuela europea recién creada para la comunidad francesa. Sus compañeros eran franceses, y apenas mantenían algún contacto con los niños marroquíes. Los amigos de los traductores solían ser el Caíd y su séquito o, en todo caso, algún notable de la tribu. En virtud de su posición en la Administración, y de su contacto íntimo con instancias bien informadas, el intérprete disfrutaba, hasta cierto punto, de una cultura general e incluso estaba medianamente al corriente de los acontecimientos del momento. Tenía buenos conocimientos de lengua francesa, lo que le permitía poner en conocimiento de ambas partes las noticias y sucesos que a cada una de ellas les resultaban más interesantes. Por todo ello, los intérpretes terminaron sobrepasando con mucho las limitaciones normales de su función y se convirtieron en unos tiranos que trataban a los marroquíes con auténtico desprecio [...]. Más tarde, tras granjearse la confianza de los responsables franceses, y una vez que comenzaron a dominar la lengua de los colonizadores, algunos marroquíes, en ciertas zonas, fueron nombrados intérpretes. Sin embargo, la educación colonialista recibida se impuso en su proceder general.

Esta misma, como decía, debió de ser la posición de aquellos traductores mudéjares. Probablemente, si les hubieran preguntado a los musulmanes del Reino de Granada qué pensaban de los intérpretes, hubieran respondido en muy similares términos. De hecho, los aprietos en los que en ocasiones se vio el Padre Albotodo, como veremos más adelante, lo confirman. Por otra parte, al igual que ocurriría en Marruecos, serían los mismos moriscos - los granadinos- quienes más tarde medrarían usando el recurso a la traducción. Y también "la educación colonialista recibida se impuso en su proceder general"; al menos en ciertos casos. Y con ello paso a los intérpretes del Reino de Granada propiamente de la época morisca.

c) El círculo de traductores granadinos del siglo XVI

Son varios los intérpretes moriscos de árabe¹ de la Granada del siglo XVI que han destacado por unos u otros motivos. Entre ellos abordaré en las páginas siguientes las figuras de Francisco López Tamarid, Diego (o Francisco de Guadix), Francisco de Gurmendi, Diego de Urrea, Alonso del Castillo y Miguel de Luna.

Francisco López Tamarid

Francisco López Tamarid fue, según declara él mismo en su *Compendio*, al que me referiré a continuación, "Racionero de la Santa Iglesia de Granada", además de "Familiar i Intérprete de la Lengua Árábica en el Santo Oficio". También se declara como tal en la certificación jurada autógrafa que dejó al dorso del pergamino de la Torre Turpiana, según JUSTEL (1978, 157, n. 3, quien cita a RON DE LA BASTIDA, 1958), y en la que se lee: "Racionero desta sta. Yglesia de Granada, yntérprete de Lengua Arauiga en la sta. Ynquisición del Reyno de Granada". Antes de todo eso, había sido cura de Sorbas y vicario de Vera. MANZANARES (1971, 31) lo considera -como apuntaba anteriormente-, junto a fray Diego de Guadix, heredero de la "Escuela arábico catequista" granadina fundada por fray Hernando de Talavera.

Se desconocen sus fechas de nacimiento y muerte². LÓPEZ DE COCA (1995, 134)

¹ Entre los descendientes de musulmanes conversos hubo también traductores destacados fuera del ámbito de la lengua árabe. Algunos tan notables que no me resisto a nombrarlos. El más universal de todos ellos es Casiodoro de Reina, morisco de Badajoz (quizá granadino), quien, tras ser monje en Sevilla y abrazar el protestantismo, huyó con otros compañeros a Suiza en 1555. Es, naturalmente, junto a Cipriano de Valera, el artífice de la *Biblia del Oso* (publicada en 1569), todavía hoy la Biblia protestante por antonomasia en lengua castellana y, en palabras de Miguel SÁENZ (1987, 96) "obra maestra de la literatura traducida, lo que equivale a decir, desde luego, obra maestra de la literatura". Véase al respecto, además del trabajo de Sáenz citado, el clásico de MENÉNDEZ PELAYO (1987, t. 2, cc. IX y X). Curiosamente es ésta, según Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 53-54), la versión de la Biblia que utiliza el morisco Ḥaḡari.

² Don José María FÓRNEAS (1990, 135) refiere que el Dr. García Torres había encontrado datos concretos al respecto, razón por la que se puso en contacto con el Departamento de Árabe de Granada. Sin embargo, desgraciadamente, falleció antes de hacerlos públicos. Desconozco si después del año de la publicación citada han podido darse a conocer. MARTÍNEZ RUIZ (1972, n. 4) afirma su intención de editar unas cartas personales de

sospecha que pudiera ser de origen morisco, lo que se me antoja más que probable. Además de intérprete del Santo Oficio, en el ejercicio de cuyas funciones es muy verosímil que fuera el autor del listado de manuscritos árabes en poder de la Inquisición granadina en el año 1582 (JUSTEL, 1978, 157), fue intérprete de confianza de don Juan de Austria.

Su relación profesional con Alonso del Castillo y otros miembros del círculo de traductores granadino está bien probada. En alguna ocasión, según relata CABANELAS (1965) en su monografía sobre este último, Alonso aparece corrigiendo trabajos de traducción realizados por López Tamarid; también consta que corrigió su *Compendio* de arabismos, al que me referiré a continuación, lo que aparece reflejado en el prólogo a la obra. Él fue, además, quien transcribió el texto árabe del pergamino de la Torre Turpiana¹ y uno de los primeros intérpretes en tomar a su cargo el asunto de los libros plúmbeos, después de Luis Fajardo -antiguo catedrático de árabe de la Universidad de Salamanca-, y junto a Miguel de Luna².

Por otra parte, López Tamarid es el primer autor conocido de un diccionario de arabismos, publicado en Granada en el año 1583, según MARTÍNEZ RUIZ (1972, 5), o 1585, según FÓRNEAS (1990, 135), con el título *Compendio de algunos vocablos arábigos introducidos en la lengua castellana*. Según FÓRNEAS (*ibidem*), la obra fue reproducida en los *Orígenes* de Mayáns y Sísar. Aunque en él se introducen diversos errores etimológicos de bulto, es hoy un documento trascendental para el conocimiento de la lengua castellana usada en la Granada de la época. El análisis de la obra llevado a cabo por DOZY y ENGELMAN (1869, 3) reitera cuál era la situación de la mayor parte de los profesionales de la época. Este es, en traducción de FÓRNEAS (*idem*, 133-134), el juicio de Dozy y Engelman: "A juzgar por estos extractos, los reverendos Padres [López Tamarid y Guadix, al que me referiré después] sabían perfectamente el árabe vulgar, pero eso era todo".

López Tamarid, como la mayoría de los intérpretes que vamos conociendo, tuvo, aparte de su vida como religioso e intérprete, una activa vida comercial. Como vicario de

este personaje, pero desgraciadamente tampoco he podido encontrar dicho trabajo, si es que efectivamente se publicó.

¹ Véase al respecto ḤAYĀRĪ (1997, 24), y dicha transcripción en WIEGERS (1996). Dicha transcripción obra en un manuscrito de López Tamarid, la *Relacion de las sanctas Reliquias que se hallaron en la torre de la mezquita de tiempo de moros*, conservado en la Biblioteca Nacional, Manuscrito 1583, folios XLIX-LXII.

² Véase al respecto HAGERTY (1980, 25).

Vera aparece en diversas ocasiones en la documentación almeriense mezclado en más que dudosos negocios de compra-venta de esclavos moriscos. CABRILLANA (1989, 299) lo considera uno de los ejemplos paradigmáticos de la participación del clero almeriense en el expolio posterior a la sublevación. Así, aparece en abril de 1569 libertando por una buena cantidad a un esclavo de Antas¹, y a continuación, en el mismo año, comprando una esclava joven. En junio de 1571 aparece como comprador de otra esclava joven: las esclavas jóvenes y bonitas eran un negocio de reventa seguro. No cabe duda, por tanto, de que nuestro colega resultó ser muy ambicioso.

Diego (o Francisco) de Guadix

Fray Diego de Guadix, o Francisco de Guadix, pues de ambos modos es conocido, suele recordarse junto a López Tamarid, ya que, a más de coterráneo y coetáneo, también escribió un diccionario de arabismos, nunca editado, y que según Corominas -citado por FÓRNEAS (1990, 138)- se conserva en la Biblioteca Colombina. Desgraciadamente, no puedo aportar ningún dato biográfico sobre él, excepto que pertenecía a la orden franciscana (MONROE, 1970, 23). Tan sólo se sabe, como apuntaba páginas atrás, que fue intérprete de la Santa Inquisición de Granada. Como también afirman Dozy y Engelman en la obra citada, estos religiosos intérpretes de la Inquisición granadina fueron los primeros en interesarse por esta vertiente de los orígenes de la lengua castellana.

Francisco de Gurmendi

También destaca en este círculo Francisco de Gurmendi, paje de Juan Idiárquez, presidente del Tribunal de las Órdenes Militares. Según HAGERTY (1980, 45), "muerto su amo, se hizo pasar por intérprete de árabe e incluso obtuvo el puesto de intérprete oficial del rey, que estaba vacante desde la muerte de Miguel de Luna en 1615". La verdad es que no entiendo por qué razón Hagerty afirma que "se hizo pasar por intérprete de árabe". Lo cierto es que fue intérprete de la Chancillería de Granada durante algún tiempo, aunque fue

¹ Como es sabido, el negocio consistía en adquirir un esclavo morisco y posteriormente contactar a sus familiares o vecinos, o pasearlo por donde éstos pudieran encontrarse, y esperar a que ellos contactaran con su dueño, tras lo cual se procedía a negociar con ellos un buen precio por la libertad del esclavo.

removido de su puesto por don Pedro de Castro, inmediatamente después de lo cual se sabe que comenzó a estudiar árabe con un turco. Fue Gurmendi, recordemos, quien puso en duda la sinceridad de las creencias de Alonso del Castillo y de Miguel de Luna, lo que movió al Arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, a salir en defensa de éstos¹. Esto, unido al hecho de que era natural de Guipuzcoa, según consta en la portada de su *Doctrina Física* - obra a la que aludiré a continuación-, permite sospechar que es uno de los pocos cristianos viejos que hicieron carrera en materia de traducción del árabe en la España del siglo XVI.

Francisco de Gurmendi fue el primer encargado de revisar los manuscritos árabes de la famosa biblioteca de Muley Zidan², los cuales se conservan hoy, en su mayor parte, en la Biblioteca de El Escorial. Esta labor debió de tener lugar entre los años 1612 y 1621, fechas en las que fue prior de El Escorial Fr. Juan de Peralta, a cuyas órdenes consta que ejecutó el trabajo Gurmendi. En el informe de Gurmendi que traslada al rey Fr. Juan de Peralta, éste llama a Gurmendi "criado de V. Md.", extremo este que confirma el propio monarca en su misiva a Fr. Juan de Peralta de 6 de mayo de 1614 (JUSTEL, 1978, 181-183), en la que el Rey llama a Francisco de Gurmendi "mi criado, que me sirve en la traducción e interpretación de las lenguas árábica, turquesa y persiana". Es también de destacar que en el informe antes citado se solicita expresamente que "à Francisco de Guzmendi (sic) se le dexen algunos libros neçesarios para sus estudios de la misma lengua árábica", extremo que el Rey concede en su carta de 6 de mayo de 1614.

Por último, Gurmendi tradujo una obra del árabe, editada en el año 1615 y titulada *Doctrina Física y moral de Príncipes, traduzida de árábigo en castellano*, a la que alude MENÉNDEZ PELAYO, en su *La ciencia española (Menéndez Pelayo Digital, 174)*. Fue editada en Madrid, en el año citado, por Andrés de Parra y Gaspar García, y se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca de la Universidad de Granada. Al parecer, según nota obrante en la ficha bibliográfica de dicha Biblioteca, en el prólogo al lector de Gurmendi se dice que se trata de una serie de sentencias y máximas árabes traducidas y comentadas por él.

¹ Estos datos aparecen en CABANELAS (1965, 15 y 219-220).

² Según JUSTEL (1978, 178 y ss.), quien a su vez cita a PÉREZ GREDILLA (1877).

Diego de Urrea

Por último, y antes de pasar a Alonso del Castillo y Miguel de Luna, aludiré a otro intérprete cercano al círculo de Granada, aunque no se le pueda considerar propiamente como un miembro del mismo, y que vivió a caballo entre los siglos XVI y XVII. Me refiero a don Diego de Urrea¹, personalidad tan atractiva, singular e importante como poco conocida. Según MORATA (1934, 102-103), después de una vida aventurera en la que sirvió como secretario traductor al servicio del Gran Turco en Asia y África, Diego de Urrea aparece en España, siendo nombrado profesor de árabe de la Universidad de Alcalá. Italiano de nación, tomó el apellido Urrea al bautizarse "por cortesía hacia su madrina la condesa de Aranda" (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 1991, 60, n. 18). Este dato es muy significativo. Pudiera tratarse, quizá, de un cautivo o hijo de cautivo que nunca llegó a ser bautizado. No parece en absoluto inverosímil aventurar que, en caso contrario, durante su estancia en los dominios de la Sublime Puerta renegara del cristianismo, pero esto no explicaría que fuera bautizado al llegar a España.

Según un testimonio del mismo Urrea recogido por MORATA (*ibidem*), permaneció en la Universidad de Alcalá hasta septiembre de 1598, fecha en la que pasó a ser intérprete al servicio de Felipe III. En sus años de docencia consta que actuó como intérprete de árabe para el Tribunal de la Inquisición de Cuenca, como veíamos anteriormente. Según FÓRNEAS (1990, 138), se mantuvo como intérprete regio hasta el año 1625. Tengo noticia (*HISTORIA DE LAS...*, t. 1, p. 160), aunque la fuente de donde parte no es muy segura, de que el 21 de noviembre de 1610, al servicio del Rey, actuó como lengua entre los Sargentos Mayores Hernando Mejía de Gainez y Mateo Bartox, por una parte, y los alcaides Mohamed Garní y Almanzor Benythy, por otra, en las negociaciones para la cesión definitiva de los dos castillos de Larache.

Por otra parte, se sabe que fue el autor de uno de los primeros catálogos de los manuscritos escurialenses, según JUSTEL (1978, 221), "el más completo catálogo del fondo árabe primitivo de El Escorial". Dicho catálogo, bilingüe árabe-castellano, fue publicado por Morata en el trabajo citado, por lo que es bien conocido. En él se describen 449 obras

¹ Respecto a Diego de Urrea, véase CABANELAS (1965, especialmente 213), LABARTA (1982, 102, n. 1), FÓRNEAS (1990, 138-140) y, sobre todo, MORATA (1934).

árabes, y, al parecer, fue terminado aproximadamente en el año 1598. No parece que quepa duda de que dicha labor fue muy favorable a su ascenso profesional, puesto que en ese mismo año, como apuntaba, tuvo lugar su nombramiento como intérprete regio. No obstante, debió de pasar un tiempo desempleado, período en el que dio clases de árabe a Lupercio Leonardo de Argensola¹. Más tarde, según CABANELAS (1965, n. 33), aparece en Granada colaborando en la labor de transcripción y traducción de los libros plúmbeos.

El mismo Diego de Urrea, en el testimonio editado por Morata, afirma que era conocedor del árabe, así como de otras muchas lenguas, entre ellas la "Turquesa, Persiana y Tártara". El análisis de su obra demuestra que su conocimiento del árabe era muy profundo. Según afirman DOZY y ENGELMAN (*ibidem*), "este eminente conocedor de la lengua árabe merece cumplidamente la confianza que le ha otorgado el lexicógrafo español [Covarrubias]. Da a veces informaciones preciosas sobre palabras árabes que en vano se buscarían en los diccionarios". Desgraciadamente, hasta el momento no se ha editado ni una sola traducción suya. En cualquier caso, los doctores Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, según me han informado personalmente, tienen ultimada la edición de un buen número de éstas, y también de sus originales árabes, realizadas al servicio de Felipe III. Dicha publicación constituirá, sin lugar a dudas, un paso fundamental en nuestro conocimiento de la historia de la traducción del árabe al español. No se le escapará a nadie, a la vista del panorama general de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península en el siglo XVI, que la figura de Diego de Urrea, pese a ser tan escasamente conocida, se revela como la más importante de su tiempo. Incluso podría afirmarse, sin temor a exagerar en demasía, que se trata del traductor de árabe más importante de nuestra historia, y uno de los traductores más importantes de España en términos absolutos. No me cabe la menor duda de que, en el mundo de los siglos XVI y XVII, ser intérprete del Gran Turco y de los reyes de España, a la sazón las dos máximas potencias del Mediterráneo, constituye una hazaña muy difícil de superar para un traductor profesional.

¹ Según MÁRQUEZ VILLANUEVA (*ibidem*), quien cita a GREEN (1927, 51-52), obra esta última a la que hasta el momento me ha sido imposible acceder.

Alonso del Castillo

Un caso muy especial -por bien conocido- en el marco del círculo granadino de intérpretes de árabe del siglo XVI es el de la vida y actividades profesionales del licenciado Alonso del Castillo, y ello gracias a la biografía que a él dedicó CABANELAS (1965), de la que extraeré prácticamente toda la información que sigue.

Alonso del Castillo, hijo de un converso granadino, "Castillo el viejo", nació entre 1520 y 1530, y murió entre 1607 y 1610. Tanto para LÓPEZ DE COCA (1995, 132), como para GALÁN SÁNCHEZ (1987), que es quien mejor ha tratado esta cuestión, Alonso del Castillo, como Miguel de Luna y sus otros colegas granadinos, constituye uno de los mejores ejemplos de la nueva elite morisca colaboracionista. Fue uno de los traductores de árabe más importantes de su tiempo, y uno de los más importantes traductores profesionales del árabe al castellano en términos absolutos. No obstante, su vida y su obra han sido únicamente objeto de atención desde el punto de vista de la epigrafía, la historia de Granada o la moriscología, especialmente, en este último caso, por su supuesta participación directa, junto a Miguel de Luna, en la falsificación de los libros plúmbeos. En mi opinión, desde su muerte hasta la actualidad, y si dejamos aparte a Diego de Urrea, únicamente las figuras del padre Lerchundi y de Rinaldy hacen sombra a Alonso del Castillo desde el punto de vista de la historia de la traducción e interpretación profesional del árabe.

En síntesis, él fue el primero en llevar a cabo una transcripción y traducción serias del patrimonio epigráfico árabe español con sus traducciones de los poemas epigráficos de la Alhambra, fundamento reconocido de todos los estudios posteriores en la materia, comenzando por Gayangos; uno de los primeros -después de Pedro de Alcalá, cuyo *Vocabulista de romance en arábigo* data del año 1501- en interesarse seriamente por el estudio del árabe dialectal, íntimamente ligado al mundo de la interpretación, y, sobre todo, es él uno de los representantes señeros de toda una generación que marca el momento cumbre de la historia de la traducción profesional del árabe en España. Quizá estas afirmaciones, desde la perspectiva del arabismo, harán surgir más de una expresión de sorpresa. De hecho, para los círculos arabistas se trata de figuras, quizá con la excepción de Casiri, marginales y absolutamente prescindibles en una historia del arabismo serio, pese a que la figura de Lerchundi, seguramente por razones ajenas a la traducción, está siendo revalorada en los últimos años. Alonso del Castillo es, de la tríada de grandes citada, el que

peor suerte ha tenido, aunque también en este aspecto, por desgracia, es superado por Diego de Urrea.

Al parecer, aparte del árabe y el castellano, Alonso del Castillo tenía también conocimientos de griego y, sobre todo, de latín. Era licenciado en medicina por la Universidad de Granada, y también como médico gozaba de gran reputación¹. CABANELAS (1965, 19) resume en estos términos, y en orden cronológico, los hitos fundamentales de su vida como traductor:

La actividad de Alonso del Castillo como traductor se centra en cinco temas fundamentales [...]: Versión de las inscripciones árabes de la Alhambra (1564); traslado de los documentos relativos a la sublevación y reducción de los moriscos del reino de Granada (1568-1572); catalogación de los primeros manuscritos árabes ingresados en la Biblioteca de El Escorial (1573-1574); correspondencia epistolar entre el sultán de Marruecos Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Manṣūr y Felipe II (1579-1587) y, por último, interpretación del pergamino de la Torre Turpiana y de los libros plúmbeos del Sacro-Monte, descubiertos a finales del siglo XVI (1588-1607).

Según CABANELAS (1965, 1 y ss.), la mayor parte de su obra permanece inédita en el manuscrito n^o 7453 de la Biblioteca Nacional de Madrid², de cuyo contenido interesa especialmente su versión castellana de las inscripciones de la Alhambra, que yo sepa inédita, a pesar de que el estudio de Darío CABANELAS de (1965) muestra vivamente su valor³, así como sus traducciones de las cincuenta y una cartas que integran la correspondencia entre Felipe II y el sultán de Marruecos Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Manṣūr⁴, a las que CABANELAS presta atención, además de en (1965), en varios otros trabajos, sobre todo los de (1958), (1972) y (1973), a pesar de lo cual no están todavía editadas en su totalidad.

¹ Respecto a la formación intelectual de Alonso del Castillo, véase CABANELAS (1965, 9 y ss.). GRIMA CERVANTES (1993, 254) alude a un Alonso del Castillo "escribano de su majestad" que acompañó en el año 1555 una comisión de investigación a Vera y otros lugares por orden de don Íñigo López de Mendoza. Este autor identifica al personaje con el morisco traductor. No obstante, dicha identificación se me antoja muy dudosa.

² Antigua signatura T. 257; en el Catálogo de GUILLÉN DE ROBLES (1889), n^o 598.

³ También en GARCÍA GÓMEZ (1985, 60-62 y 72-73) se encontrará una valoración de las traducciones de Castillo de la epigrafía de la Alhambra.

⁴ También hay algunas cartas del caíd Abūl-Qāsim a Diego Marín y al Duque de Medina Sidonia, así como del Bey 'Ulūy 'Alī al sultán Aḥmad al-Manṣūr.

Por otra parte, todas sus traducciones relativas a la rebelión de las Alpujarras fueron editadas a mediados del siglo XIX (CASTILLO, 1852), y algunas de sus traducciones de escrituras arábigas han sido editadas por ESPINAR (1997), edición a la que me referí en el apartado referente a las traducciones fehacientes de este mismo capítulo. Otra de sus traducciones de documentación real nazarí, en este caso realizada mancomunadamente con Andrés Gómez El Gazi, tunecino, y José Pérez de la Herrera, Capellán del Hospital Real, ante el escribano público granadino Francisco Muñoz, se encuentra depositada en la Biblioteca de la Universidad de Granada, y es prácticamente desconocida¹. Finalmente, CORRIENTE y BOUZINEB (1994) han editado su recopilación de refranes andalusíes.

El resumen de la trayectoria profesional de Alonso del Castillo que nos ofrece CABANELAS nos da una idea aproximada de las máximas posibilidades de promoción profesional que se ofrecían por entonces a un traductor de árabe en España: de traductor del Cabildo municipal, es decir, de fedatario local, en calidad de lo cual realiza su traducción de las inscripciones de la Alhambra² y de las escrituras arábigas, Alonso pasa a lo que actualmente consideraríamos un traductor del Ministerio del Interior cuando traduce la documentación relativa a la sublevación, lo que indudablemente supuso un ascenso social importante y una mejora en su vida profesional. Esta promoción derivó simplemente de la reputación profesional que Alonso del Castillo se había labrado como traductor municipal, según se deduce del relato de CABANELAS (1965, 55 y ss. y 83 y ss.) del modo en el que fue requerido para este trabajo. Y es igualmente su reputación profesional, y, cómo no, la fidelidad demostrada al cristianismo y a la causa del Rey, la que le lleva a dar el salto fundamental de ingresar al servicio directo del soberano como traductor de su correspondencia oficial. Así pues, en apenas nueve años (de 1564 a 1573), Alonso del Castillo pasó, de ser intérprete profesional de tercera, a ser el máximo responsable en materia de traducción del más poderoso soberano de la época.

¹ Se trata de una copia manuscrita en ocho hojas con exlibris de don Juan Facundo Riaño.

² Refiriéndose a las traducciones de las inscripciones de la Alhambra anteriores a Lafuente y Alcántara, MANZANARES (1971, 168-169) afirma: "Ya se ha hablado de otras traducciones que se habían hecho de las inscripciones de la Alhambra, empezando por la de Alonso del Castillo y terminando con la de Gayangos [...]. Estos dos autores, que son lo que con mayor seriedad y preparación se enfrentaron con dichas inscripciones, se acercaron a ellas por motivos distintos: raciales el primero y puramente intelectuales y eruditos el segundo". No parece que en este punto Manuela Manzanares ande muy ajustada. Alonso del Castillo tradujo las inscripciones de la Alhambra, simplemente, por encargo profesional.

Su labor como traductor de Felipe II comienza el 20 de marzo de 1579, y se mantiene hasta el año 1587. En estos años (CABANELAS, 1965, 139-140) se distinguen dos etapas:

a) Antes de su nombramiento como traductor oficial, en el año 1582. En estos tres años trabaja a las órdenes de la Real Chancillería de Granada, aunque con la anuencia de la Corte, y sin sueldo fijo. Durante estos años, la confianza que la Corte deposita en él no parece aún completa: así, por ejemplo, no aparecen los originales árabes en su diario, al parecer porque no se le permitía extraer copias de los documentos que traducía (CABANELAS, 1965, 142). Esto cambiará en la segunda etapa, a la que me referiré a continuación. Me interesa también subrayar aquí que, en esta primera etapa, su superior en la Real Chancillería, don Pedro de Castro, corregía las versiones castellanas antes de remitirlas a la Corte (*ibidem*).

b) El 20 de marzo de 1582 Alonso es nombrado traductor del monarca¹. Habida cuenta del interés que el documento tiene para la historia de la traducción, reproduzco aquí su tenor completo:

EL REY. Por la inteligencia que, según he sido informado, vos, el licenciado Alonso del Castillo, médico, vecino de Granada, tenéis de la lengua arábica, tengo por bien de os reçibir, como por la presente os reçibo, en mi servicio y por mi criado, con cargo y obligación que hayáis de residir en mi Corte, o en otra cualquiera parte donde yo os mandare, y servirme, con el cuidado y diligencia que de vos se confía, en interpretar y traducir de la dicha lengua arábica en castellano cualesquier cartas y libros que para este efecto se os cometieren. Y que hayáis y llevéis de Nos, por la razón de lo susodicho, doscientos ducados de salario ordinario cada un año, que monta setenta y cinco mil maravedís, y os han de correr desde el primero día del mes de enero próximo pasado deste presente e infraescrito año en adelante, por el tiempo que me sirviéredes en lo susodicho; los cuales mando que os pague, por tercios del año, Juan Fernández de Espinosa, del mi Consejo de Hacienda y mi tesorero general que agora es y del que por tiempo fuere.

Tras ello, Alonso del Castillo pasa a depender directamente de la Secretaría de Felipe II. El volumen de trabajos que se encarga a Alonso del Castillo en estos años como

¹ Se conserva dicho nombramiento: BN Ms. 7453, fº 17 r, que CABANELAS (1965, 154) reproduce íntegramente, de donde lo tomo aquí.

traductor del Rey es muy desigual, como puede comprobarse por los datos que proporciona CABANELAS en (1965), tomados de su muy minucioso diario personal. Varias de estas traducciones han sido editadas, con sus originales árabes, por CABANELAS (1957) y (1958), aunque muchas de ellas siguen sin editar¹. En cualquier caso, la situación de la política exterior española respecto al Norte de África hizo del suyo un trabajo generalmente muy arduo. Dada la urgencia de las autoridades españolas por conocer el contenido de la documentación, Alonso del Castillo debía llevar a cabo los traslados con gran premura. De hecho (CABANELAS, 1957, 60), él mismo describe su sistema de trabajo con las siguientes palabras: "Y un día antes las empecé, porque venían en letra arábica al uso que los turcos escribe, e oy el dicho día las saqué en borrador, entendiendo que mañana las sacaré en limpio". Tardaría, por tanto, unos tres días en concluir la tarea, lo que a él le pareció una tardanza que era preciso justificar añadiendo que se trataba de un caso especial, puesto que el tipo de letra del documento le resultó difícil de descifrar. Por todo ello, no puedo estar plenamente de acuerdo con el siguiente juicio de CABANELAS (1957, 62):

La versión del morisco granadino, al igual que en otras cartas, se ofrece en estilo difuso, oscuro, anfibológico. Debido a su excesiva redundancia en el decir, al uso inmoderado de la conjunción y a ciertos arabismos difíciles de evitar al traducir documentos de este género, su lectura no resulta, de ordinario, excesivamente agradable.

Existe, a mi juicio, una gran diferencia entre traducir un documento de este tipo en la línea fehaciente -con todos los inconvenientes que ello supone, principalmente por la premura y la responsabilidad penal del traductor- y en la línea académica, lo que explica seguramente las diferencias entre el modo en que traducen Alonso del Castillo y Darío Cabanelas. Por ello, me parece preciso enjuiciar estas traducciones en el marco de sus pares. Por otro lado, lo agradable o desagradable de la lectura de una traducción depende también de criterios sujetos al devenir del tiempo. Personalmente, se me antoja que la lectura de los traslados de Alonso del Castillo es en general más "agradable", para nuestro actual gusto, claro está, que las otras traducciones contemporáneas de la línea fehaciente.

No son las referenciadas las únicas labores que como traductor desarrolló Alonso del Castillo. Se conoce la existencia de varias traducciones suyas de documentación privada, hoy

¹ Véase al respecto CABANELAS (1957, notas 10 y 17).

editadas (las referencias de edición aparecieron anteriormente). Por otra parte, el mismo Alonso del Castillo se declara en enero de 1575 "romañador del Santo Ofiçio, desde antes de la Guerra de Granada y en ella y después que se acabó hasta hoy" (CABANELAS [1965, 58]), lo que supone casi una década de trabajo de la que el *Cartulario* citado incluye veintiuna piezas traducidas (CABANELAS, 1965, 60)¹. También realiza labores de corrección de trabajos llevados a cabo por otros intérpretes de menor consideración profesional, como es el caso de la revisión de un trabajo de Francisco López Tamarid, intérprete al que ya he aludido anteriormente.

Entre sus tareas como traductor al servicio del monarca español se incluían también diversos trabajos de orden más propiamente cultural, como avanzaba antes, los cuales deben entenderse en el marco de la lucha ideológica que a la sazón se vivía entre la cristiandad y el mundo islámico. Es significativa, en este sentido, su traducción del famoso estandarte cobrado a los turcos en el curso de la batalla de Lepanto, el cual había sido anteriormente traducido por Luis de Mármol, el famoso historiador castellano y amigo personal de Alonso del Castillo, con la ayuda de dos esclavos, uno turco y otro moro, traducción que no había satisfecho en modo alguno al monarca². Ya antes de su nombramiento como intérprete regio, como quedó dicho, había traducido las inscripciones de la Alhambra. También se sabe que en el año 1582, apenas un mes después de su nombramiento, se le encomendó viajar a Córdoba para examinar los libros árabes depositados en la catedral de dicha ciudad, viaje que repitió en el año 1583. En este mismo año ultimó su catálogo de los manuscritos árabes escurialenses, y en el año 1584 examinó los manuscritos árabes de la Inquisición granadina antes de que fueran trasladados a El Escorial. A estos extremos aluden Morata, Cabanelas y Justel en los trabajos citados.

Pese a ser una personalidad bien conocida, hay aún muchos puntos de su vida y de su personalidad que no están nada claros, y que podrían ser importantes desde el punto de

¹ Coincide, pues, la etapa en que Alonso del Castillo presta servicios al Santo Oficio con la de mayor presión de éste sobre los musulmanes del Reino de Granada, que culminará con el decreto de enero de 1567 emanado del Sínodo de Granada. Véase al respecto PÉREZ DE CELOSÍA y GIL SANJUÁN (1982, 37-39). En general, sobre la Inquisición de Granada, véase MESEGUER (1980) y GARCÍA FUENTES (1981). Supongo que son las traducciones realizadas en calidad de intérprete del Santo Oficio a las que se refiere MENÉNDEZ PELAYO (1986 [1ª edición 1948], t. 2, 250) cuando describe despectivamente a Alonso del Castillo como "romanceador de *jofores*", esto es, de predicciones esotéricas de la victoria del islam sobre el cristianismo.

² Véase al respecto JUSTEL (1978, 137 y ss., especialmente 137, n. 2). Esta primera traducción del estandarte turco resulta especialmente interesante para la historia de la traducción del Corán al castellano.

vista de la traducción. El que en mayor medida despierta mi curiosidad es el de su verdadera filiación religiosa. En más de una ocasión he apuntado que en sus traducciones no se encuentran elementos islámicos; o, si hay alguno, desde luego menos que en sus predecesores. Otros diversos detalles de su labor profesional inciden en su fidelidad a la causa cristiana. Es curioso, por ejemplo, que tras ver los códices granadinos respondiera lo siguiente: "Los libros que ay en esta inquisición no son de ymportancia ninguna, porque todos son sarracénicos y, los más, acéphalos y deshechos". Su postura durante la rebelión de los moriscos es también significativa: parece que partió de él la idea de falsificar una carta, supuestamente obra de un respetado alfaquí, con la que trataba de convencer a los sublevados de que la suya era una causa perdida y debían deponer las armas. Según el tenor de dicha carta, el famoso lema nazarí debe interpretarse como sigue (CABANELAS, 1965, 17):

Y en todo esculpían y decían: *La gálīb ily Allah*, que quiere decir, *no hay otro vencedor, sino Dios*, en reconocimiento deste gran poderío de la cristiandad e pocas fuerças [de los musulmanes], que ellos tenían entendido cuasi por este blasón e letrado real, que más estaban en estos reinos, *Deo permittente*, que no por sus fuerças.

Por último, mencionaba antes que don Pedro de Castro, conocido Arzobispo de Granada, salió de inmediato en su defensa cuando fue acusado de falso cristiano y musulmán encubierto. No obstante, la falsificación del pergamino de la Torre Turpiana y de los libros plúmbeos, que tanto Cabanelas como Hagerty adjudican a Alonso del Castillo y a su amigo e hijo político Miguel de Luna, introdujeron una duda metódica, cuando menos, en lo que respecta a su estricta ortodoxia católica. Sin embargo, ha sido la edición de ḤAŶARĪ (1997), memorias de un morisco contemporáneo huido allende, y que escribe ya con plena libertad para expresar sus opiniones pro-islámicas, la que ha sembrado realmente la duda. De hecho, ḤaŶarī alude a otros dos intérpretes granadinos relacionados con el traslado de los libros plúmbeos, a los que llama al-Ukayḥil y al-Ŷabbīs, y que WIEGERS (1996) identifica con Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Se trata, como decía, de un asunto verdaderamente interesante.

Miguel de Luna

Granadino y médico, como Alonso del Castillo, fue también intérprete del Cabildo y romanceador de escrituras árabes, a más de intérprete de Felipe II y Felipe III. Se desconoce -o al menos yo la desconozco- su fecha de nacimiento. HAGERTY (1980, 45) afirma que murió en el año 1615, mientras que Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 53, n. 149), basándose en documentación de archivo de la época, afirman que murió antes de 1618.

Luna ha pasado a la historia como "pertinaz falsificador", en palabras de CABANELAS (1966, 33), e incluso, según Menéndez Pidal, como "loco" (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 1991, 91). Su gran fraude fue la "traducción" de la *Historia verdadera del rey Don Rodrigo*, trasladada de un fantástico manuscrito de El Escorial¹. Ya me he referido con anterioridad a esta obra y a sus notables implicaciones para el estudio de las relaciones entre la línea de traducción islámica, así como al traslado de los libros plúmbeos del Sacromonte, de los que Luna es considerado, junto a Alonso del Castillo, el inventor. También he referido que consiguió ser nombrado hijodalgo, a pesar de que su más que dudosa fidelidad al cristianismo, o al catolicismo, ya que, como afirma MÁRQUEZ VILLANUEVA (*idem*, 90), "puede haber controversia acerca de qué clase de musulmán pudiera ser Miguel de Luna. Cabe estar seguros de que no era cristiano"². Desgraciadamente, pese al interés de su figura en el marco general de la cultura española del siglo XVI, como ha demostrado Márquez Villanueva, Miguel de Luna es aún hoy un gran desconocido.

¹ Esta es sólo una de las muchas traducciones imaginarias de las que ha sido testigo la historia. La más famosa, contemporánea a ésta, es sin lugar a dudas *El Quijote*. En realidad, Cervantes no hace sino remedar una tradición bien asentada en el género de caballería. Véase al respecto CARO BAROJA (1992, 116), quien pone en relación el asunto con esta obra de Luna y con los libros plúmbeos del Sacromonte.

² También Godoy Alcantara (*apud* MÁRQUEZ VILLANUEVA, *idem*, 90, n. 57) intuyó que Miguel de Luna, como Alonso del Castillo, no tenían "más que el barniz de cristianos".

d) El Padre Albotodo, Diego Marín y los traductores valencianos

El Padre Albotodo

El Padre Albotodo fue, según todos los indicios, una de las personas más cercanas al círculo de traductores granadino. Aunque, en realidad, no se puede considerar un intérprete, parece claro que sus labores como religioso estaban íntimamente ligadas al mundo de la interpretación. Nació en Granada en el año 1527, ingresó en la Compañía de Jesús en 1557 y murió en Sevilla en 1578¹. Según BERMÚDEZ DE PEDRAZA (1638, fol. 221; edición facsímil de 1989), la mejor fuente que conozco respecto a su figura,

en este Colegio [de San Miguel] se crió el Padre Albotodo de la Compañía de Iesus, y honor de ella; criose en este Colegio como rosa entre espinas; fue fenix entre aquellos primeros Morisquillos; siempre fue inclinado a nuestra Religion como ellos a la suya; fue Colegial de deuocion y conocida por don Pedro Guerrero le hizo estudiar Artes y Teologia, y se auentajó de suerte en ella que le trasplantó al Colegio de Santa Catalina donde fue graduado de Maestro, con grande aplauso de la Universidad. Después entró en la Compañía, donde fue tan humilde y penitente religioso, que fue señalado en ella; y le dio Dios una gracia particular de salir bien con todos los negocios a que atendia, y para los suyos le buscaban todos, grandes y pequeños, y el acudia a todos. Tambien tuuo particular don de Dios para predicar, y reducir a nuestra Religion algunos Moros. Fue Apostol de su nacion, y predicador de la Fè de Christo en el Reyno de Granada: todos le venerauan y besauan la mano y ropa, pero el les reprehendia duramente sus vicios, y mala seta, porque algunos le perseguian de suerte, que una noche le quisieron matar: sacaronle de la Compañía engañado para hazer una confesion, y le mataran, si Dios milagrosamente no le desapareciera de sus ojos. El Arzobispo se valia del para la visita del Arçobispado, entender la lengua y predicar y confessar en ella. Y tambien se valia del el tribunal de la Inquisicion, para interprete de los Moriscos delinquentes.

Entre los años 1559 y 1568 enseñó doctrina cristiana en la escuela que a tal efecto se había fundado en el Albaizín "a los más principales [...] para que le oyessen como a natural con mas afecto, y fue de algun efeto, porque si bien muchos le aborrecian por ello,

¹ Estos datos son proporcionados por RUBIO (1993, 271), quien a su vez remite a Nwya, que toma los datos directamente de los archivos de la Compañía. En el trabajo citado, Luciano Rubio desmonta por completo la hipótesis de la supuesta influencia de Ibn 'Abbād de Ronda en San Juan de la Cruz, influencia en la que se creyó encontrar la mediación del P. Albotodo.

y le llamaban traidor della, otros le amauan, y seguian su dotrina, confessauan y comulgauan con frecuencia grande: tan vario es el vulgo" (*idem*, fol. 230) De hecho, antes de que se produjese la sublevación de las Alpujarras en el año 1568, "algunos Moriscos viejos se resguardaron, auisando por terceras personas a los ministros de justicia, y al Padre Albotodo se lo dixeron tambien, y el fue con el Padre Retor de la Compañia a visitar al Arçobispo, al Presidente, al Marques de Mondexar, con que se puso mas guarda en la ciudad, y se viuia con mas recato" (*idem*, fol. 242). No es de extrañar, pues, que, una vez que estalló la sublevación (*idem*, fol. 230),

entraron [...] en el Albayzin los Moriscos assaltando las casas de Christianos viejos, y dos horas antes del día llegaron a la casa donde estaua el cuerpo de guardia de la Compañia de Iesus, blanco donde el demonio encaraua sus armas. Dieron muchos golpes y voces a la puerta, llamando al Padre Albotodo su mayor amigo, el Apostol de los Arabes deste Reyno, y los ciegos mahometanos le llamauan como a enemigo, traydor de su nacion, y renegado, que siendo hijo de padres Moros, se auia hecho Alfaqui de Christianos: quisieron, pero no pudieron romper la puerta, era fuerte.

Fueron varias, por tanto, las ocasiones en las que los moriscos trataron de matarlo. A pesar de la inquina que le demostraron repetidamente, a los moriscos no les quedaba más remedio que acudir a él, como gran mediador que era, en situaciones desesperadas. Ejemplo de ello lo tenemos al momento de concluir la sublevación, cuando don Juan de Austria mandó que todos acudiesen a las parroquias en día señalado; los moriscos "nunca de peor gana fueron a ellas, temian el castigo de su alebosia a Dios y al Rey. El padre Albotodo representó al Presidente su aflicion, y como el Presidente sabia el fin del vando, le dio cedula de seguro de las vidas, con que los Moriscos respiraron de los temores de muerte" (*idem*, folio 256). De hecho, cuando los moriscos fueron trasladados seguidamente a Sevilla, llegaron en condiciones pesimas, y "uuo tantos enfermos que partio de Granada para curarlos el padre de la caridad Albotodo. Hizo la Iglesia y ciudad un hospital en Triana, donde los enfermos fueron curados, y los pobres vestidos" (fol. 256).

Una vez expulsados los moriscos de Granada, y repartidos a lo largo y ancho de Castilla, las anteriores funciones como intérprete y mediador del Padre Albotodo tocaron a su fin. Desde esas fechas, demuestra la misma caridad hacia los cristianos viejos que de Galicia y Castilla vinieron a poblar lo despoblado por los moriscos, enfermado unos tres mil. Entonces, el padre Albotodo fundó en el Albayzin dos hospitales, donde, siendo él el hospitalero, fueron atendidos (*idem*, fol. 257). No existiendo ya moriscos a los que

adoctrinar, bautizar y confesar en lengua árabe, su piedad se dirige hacia otros campos. Con ello, disgregada la principal comunidad araboparlante de la Península, esta época de florecimiento en la historia de la traducción e interpretación del árabe al español comenzaba a dar muestras de languidez.

Diego Marín

El caso de Diego Marín, otro personaje cercano al círculo granadino, es realmente curioso. Ya OLIVER ASÍN (1955), en su estudio sobre la vida de don Felipe de África, el emir marroquí renegado, aportaba algunos datos sobre él, que más tarde serían completados por CABANELAS en (1965) y (1973). Partiendo de ambos, en líneas muy generales, se puede reconstruir como sigue su curiosa biografía.

Diego Marín era sacerdote, beneficiado de Bédar y Setenil, "quién sabe si de origen morisco", afirma OLIVER ASÍN (1955, 68), y persona sumamente "estimada por Felipe II como gran conocedor de la lengua árabe y de las costumbres musulmanas" (*ibidem*). De que era persona de confianza de Felipe II no cabe la menor duda. Sin embargo, la noticia de su origen morisco es una suposición de Oliver Asín que CABANELAS reproduce en (1965) y prácticamente afirma por omisión de duda en (1973). Tampoco yo puedo asegurar nada a este respecto. Puede que Oliver lleve razón, pero no creo que, a la luz de los datos existentes, esté tan claro que su nivel de árabe era tan elevado. En cualquier caso, la primera noticia segura de su vida es que en el año 1577 estaba cautivo en Marruecos, no se sabe por qué razones, y que fue puesto en libertad por el sultán 'Abd al-Mālik con una carta de ofrecimiento de amistad para Felipe II. En dicha carta, el sultán confiesa al monarca español su absoluta confianza en Diego Marín¹. A continuación, en un ascenso meteórico en su carrera, acompaña en calidad de intérprete a Pedro Venegas de Córdoba en la embajada de 1579 a la corte del sultán Aḥmad. No es el primer ni el último cautivo en Berbería que se convierte en intérprete y representante diplomático de España: más tarde veremos, por ejemplo, el caso del famoso Francisco Pacheco.

Una vez que Pedro Venegas regresa a España, Diego Marín permanece en Marruecos, por expreso deseo del Emperador, como embajador "oficioso". En agosto de

¹ Estos datos, así como el texto de la carta, se encuentran en CABANELAS (1973, 8-9).

1580, tras ser Portugal incorporada a los dominios del Emperador, es enviado a Lisboa para que haga de intérprete de Muley Xequé, Felipe de África y su séquito, en los cuales, por razones que no vienen aquí al caso, Felipe II tenía un enorme interés. OLIVER ASÍN reproduce (1955, 72) una carta de Felipe II en la que declara que Diego Marín "le es tan grato [al sultán] que ningún otro medio hay mejor para negociar con él", por lo que, una vez terminado el asunto de Lisboa, es despachado nuevamente a Marruecos. En 1583 son enviadas a la Corte varias cartas del sultán escritas en castellano de puño y letra de Marín: se sabe porque fueron remitidas a Alonso del Castillo para que tradujera la refrenda, en árabe naturalmente, del sultán. En 1588, cuando llega la noticia del desastre de la Armada Invencible a Marraquech (OLIVER ASÍN, 1955, 82 y ss.), una manifestación de ingleses, holandeses y franceses se concentra ante la casa del sacerdote Marín para insultar a España, a lo que éste responde disolviendo a los congregados a cuchilladas, de resultas de las cuales mueren varias personas. El sultán, entonces, lo encarcela, y en esa situación queda hasta el año 1606. Y esto es todo cuanto sé de su persona.

En realidad, yo estoy convencido de que la profesión de traductor era, para Diego Marín, una simple fachada. El detalle de que llevara personalmente a Granada el dahir que consiguió a favor de su amigo y comerciante Francisco Barredo, por el que se permitía a éste circular libremente por Marruecos, para que lo tradujera Alonso del Castillo (lo reproduce íntegramente CABANELAS, 1973), así como el hecho de que en ningún lugar conste noticia de traducción suya, me hace pensar que más bien hablaba el árabe dialectal, pero no tenía formación para estar a la altura como traductor, no ya de Alonso del Castillo, sino ni siquiera de Miguel de Luna u otros de sus contemporáneos granadinos o valencianos. Me interesa especialmente el personaje, por tanto, por las a mi parecer evidentes relaciones que seguía teniendo el oficio de traductor de árabe con el espionaje. No se trata, por tanto, de algo exclusivo de la Edad Media, ni mucho menos. También fue una realidad en el siglo XVIII, como demuestran los constantes informes de Pacheco a Carlos III, y, cómo no, de la época del Protectorado: no hay más que hojear los diálogos ejemplares de los manuales de árabe marroquí de la época. Aún hoy la traducción del árabe es una actividad en ocasiones cercana a esos otros ámbitos. Esta es una realidad de la que tienen noticia cuantos se han relacionado, de cerca o de lejos, con este oficio nuestro. Es, por consiguiente, un fenómeno que casi podríamos calificar de consustancial a la traducción e interpretación del árabe al castellano, naturalmente por el hecho de tratarse de lenguas en contacto y conflicto constante. Y es, por consiguiente, un fenómeno que debe ocupar el lugar que le corresponde

y merece en cualquier intento de historiar la traducción del árabe al castellano.

Desde este punto de vista, y puesto que en realidad la conclusión de que era cristiano nuevo no está bien probada, podríamos incluso deducir que Diego Marín no debía de ser, o mejor dicho, no debía de presentarse como morisco, sino como cristiano viejo, lo que explicaría la confianza de la que se hizo merecedor ante Felipe II, aunque no la del sultán marroquí. Es posible, incluso, que fuera morisco, aunque nadie en España lo supiera. En la España de la época esto era bastante común. Recordemos el caso de Sevastián Camacho, recogido por LABARTA (1982, 113-114), quien llegó a ser notario y secretario del Santo Oficio sin que se descubriera su origen morisco hasta que en el año 1567 se llevó a cabo una inspección, lo que produjo gran escándalo.

Algunos traductores valencianos

Para terminar este apartado presentaré los pocos datos que he podido ir reuniendo acerca de los traductores del círculo valenciano, el otro polo, junto al círculo granadino, del que fueron contemporáneos, sobre el que giró el mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península Ibérica durante el período que aquí estudio. Estos traductores e intérpretes se encuentran en su totalidad ligados a las necesidades de la Inquisición, y desempeñaron un papel de mucha menor trascendencia que sus colegas granadinos.

Uno de los más destacados traductores e intérpretes valencianos del momento, según el trabajo de Labarta ya varias veces citado, y que volverá aquí a ser la principal fuente de la que beberé, fue Hierónimo de Mur, jesuita, nacido en el año 1525 en Bechí, Castellón, al parecer descendiente de musulmanes conversos. Fue el principal traductor e intérprete de la Inquisición valenciana, a la que prestó sus servicios durante unos veinticinco años. Entre junio de 1565 y septiembre de 1601 aparece en 32 procesos (LABARTA, 1982, 103), con la excepción del periodo comprendido entre 1567 y 1572, en el que pasó a Orán. Además, es autor de un vocabulario que dejó a su muerte prácticamente concluso¹.

¹ Además del trabajo citado de Labarta, respecto a Hierónimo de Mur, véase VINCENT (1994, 745) y BORJA MEDINA (1988, 37 y 117), citado por Vincent, que desgraciadamente no he podido consultar.

Otro traductor destacado en la Valencia del momento fue Ignacio de las Casas¹, también jesuita y descendiente de musulmanes conversos (al parecer tenía un hermano renegado en Berbería). Nació en el año 1550 en Granada, se incorporó a la Compañía en 1572 y murió en 1608². Viajó por Oriente como enviado papal, lo que le permitió perfeccionar sus conocimientos de árabe, y más tarde participó en la traducción de los libros plúmbeos, de cuya autenticidad fue uno de los más acres detractores. Fue traductor de la Inquisición valenciana desde marzo de 1602 hasta diciembre de 1603, destacando por su agresividad anti-mahometana (LABARTA, 1982, 108-112). Fue también promotor de una academia de lengua árabe en el año 1604, proyecto que fracasó³. A su cese fue sustituido por Jaime Prats, de quien nada se sabe salvo que fue traductor de la Inquisición valenciana desde agosto de 1604 hasta 1621.

Muy curioso es el caso de Sevastián Camacho, nada menos que notario y secretario del Santo Oficio, además de intérprete. Su origen morisco no fue descubierto, como decía, hasta que en el año 1567 se llevó a cabo una inspección. Así pues, los traductores valencianos del siglo XVI que conocemos constituyen magníficos ejemplos para las que antes calificaba como las dos vías principales para el ascenso social de la clase media morisca: la Iglesia, especialmente a través de la Compañía de Jesús, y la traducción e interpretación del árabe. Y, como vemos, ambas vías confluyeron en algunos casos.

¹ Joan Baptista Cabreriço, boticario, actuó como intérprete de la Inquisición de marzo a junio de 1602, es decir, el periodo que media entre la baja de Hierónimo de Mur y la incorporación de Ignacio de las Casas (LABARTA, 1982, 107).

² Como es sabido, la Compañía de Jesús era la única que aceptaba el ingreso de novicios cristianos nuevos. No es de extrañar, por consiguiente, que tanto Ignacio de las Casas como Hierónimo de Mur fueran jesuitas. Adviértase que, a pesar de que la Inquisición siempre persiguió a la Compañía por este asunto, no tenía empacho, o quizá no tenía más remedio, que acudir a sus cristianos nuevos para estas labores: al fin y al cabo, como decía en otro lugar, si no era Ignacio de las Casas tendría que ser su hermano.

³ Aparte del trabajo citado de Labarta, he tomado algunos datos sobre este personaje en VINCENT (1994, 746-747) y CARO BAROJA (1992, 132-137).

9. Algunas conclusiones

Del cúmulo de datos reunidos en este apartado se pueden extraer las siguientes conclusiones generales.

Entre finales del siglo XV y primeras décadas del siglo XVII, existió una demanda muy crecida de servicios de traducción e interpretación del árabe en la Península Ibérica. El número de traductores e intérpretes de árabe variaba muy sustancialmente de unas regiones a otras en función, sobre todo, de la concentración de musulmanes y de su situación lingüística. No cabe duda de que las mayores necesidades se concentraban en los reinos de Granada y Valencia, así como en menor cantidad, a lo que parece, en el de Murcia o en Extremadura. Los mudéjares castellanos y de otras regiones españolas no precisaban intérpretes, ya que conocían el castellano, e incluso, llegado un cierto momento, levantaban su documentación personal directamente en aljamía.

La mayor parte de los traductores de esta época era de origen andalusí. Esta es una constante que se repite en todas las categorías profesionales de la época en la Península: desde los intérpretes del Rey hasta el barbero que presta una sola actuación. No obstante, se observa una cierta evolución en el origen y condición de los traductores e intérpretes. Hasta finales del siglo XV dominan los traductores judíos. Más tarde, los mudéjares castellanos y murcianos. Finalmente, los moriscos granadinos, que, por su profesionalidad, número y responsabilidad de sus competencias, constituyen lo que he llamado repetidamente "el círculo de intérpretes granadinos del siglo XVI". Hasta qué punto constituyen una auténtica escuela es algo que queda por dilucidar. Volveré sobre ello más adelante.

También se observa una clara evolución en el volumen de interpretaciones. La mayor necesidad de intérpretes se concentra, en términos generales, en los primeros cincuenta años del siglo XVI, y disminuye con rapidez a medida que nos acercamos al siglo XVII. Desde mediados del XVI la necesidad de intérpretes empieza a concentrarse en las zonas rurales.

Las necesidades de traducción e interpretación del árabe eran generadas en su mayor parte por la Casa Real, los tribunales de justicia, seculares o eclesiásticos, las notarías y los órganos de gobierno municipal. Estas necesidades eran cubiertas por traductores-intérpretes profesionales, o semi-profesionalizados; por personas que ocupaban puestos de confianza y reunían suficientes conocimientos de algarabía, o por simples particulares. Entre los traductores-intérpretes profesionalizados sólo pueden realmente contarse los adscritos a los

Cabildos, los escribanos bilingües y los traductores de la Casa Real; en ciertos casos, también algún religioso. No obstante, sólo se profesionalizan los traductores propiamente dichos. Los intérpretes son, casi en todos los casos, simples particulares.

Los intérpretes del Rey realizaban, primero, labores de traducción directa e inversa de la correspondencia real con los sultanes marroquíes u otros notables del mundo islámico (incluyendo a los notables granadinos); y, segundo, diversos servicios de diferente naturaleza encaminados, la mayor parte, a proporcionar los instrumentos que el Estado precisaba a la sazón en su enfrentamiento ideológico con el islam: desde la catalogación de manuscritos árabes hasta la traducción de estandartes tomados a los turcos. El de la transcripción y traducción de los libros plúmbeos del Sacromonte, actividad en la que participaron prácticamente todos los intérpretes destacados de la época, es un caso muy particular sobre el que volveré nuevamente.

Los romanceadores de los cabildos municipales, de los que en realidad sólo tengo noticias de los del Cabildo de Granada, realizaban servicios de muy diferente naturaleza, todos ellos encaminados al buen orden del municipio. La mayor parte de estos servicios era de carácter judicial o simplemente informativo. En general, tenían capacidad fedataria reconocida, cuando menos en los límites municipales.

Entre las personas con conocimientos de algarabía que realizaban también servicios de traducción e interpretación destacan sin lugar a dudas los cargos eclesiásticos y los escribanos públicos bilingües. Estos últimos, en calidad de fedatarios universales, se especializaron en la documentación -árabe o castellana- de los moriscos y en labores de traducción e interpretación muy cercanas a su ámbito profesional. Todo parece indicar que una parte muy notable de las traducciones fehacientes del árabe en la España de la época eran llevadas a cabo por ellos, al menos en el ámbito granadino. En otros casos se trata de escribanos públicos que no se declaran bilingües aunque, gracias a sus conocimientos de árabe, levantan actas directamente en castellano en virtud de testimonios verbales de voluntad expresados en lengua árabe. En cualquier caso, todo parece indicar que se procuraba desligar las funciones de escribano y traductor, de modo que las actas traducidas por escribanos bilingües son protocolizadas por escribanos castellanos.

Los cargos eclesiásticos, o simples religiosos, suelen realizar labores de traducción o interpretación para la Inquisición. No obstante, esto no quiere decir, ni mucho menos, que todos -ni siquiera la mayoría- de los intérpretes de la Inquisición fueran religiosos. Dos son las tareas principales de los traductores-intérpretes en el Santo Oficio: interpretación del

testimonio oral de aquellos acusados que no dominaran el castellano; y traducción analítica y valoración de la documentación en árabe hallada en su poder. Mientras que la mayoría de los servicios de traducción de la Inquisición valenciana eran cubiertos por religiosos, en Granada lo eran por traductores del Cabildo. En otros muchos casos los llevan a cabo personas requeridas de manera circunstancial para estos servicios e, incluso, prisioneros del Santo Oficio, en especial en caso de traducción (no de interpretación). Esta última práctica no fue exclusiva del árabe, pues está también documentada para casos de documentación en hebreo. Con todo, nunca los traductores formaron parte del organigrama del personal de la Inquisición.

La interpretación para la justicia secular y las notarías la llevaban a cabo, prácticamente en su totalidad, personas sin nombramiento o designación oficial. En algún caso, como en las notarías almerienses, se advierte una cierta tendencia a la profesionalización, pero lo más común es que no se repitan nombres. Sólo aparecen intérpretes profesionales ante los tribunales seculares cuando se trata de pleitos en los que estaban implicadas personas notables y de indudable capacidad económica. La traducción, por el contrario, era una actividad mucho mejor organizada y profesionalizada.

Se diría que la mayor parte de las veces los traductores e intérpretes de la época cobraban por actuaciones. Únicamente he encontrado pruebas indudables de la existencia de un sueldo fijo y regular entre los traductores adscritos a la Casa Real. Desconozco cuál era la situación a este respecto de los traductores e intérpretes del Cabildo, pero al menos en lo que se refiere a las traducciones para particulares, eran cobradas por actuación.

La precaria situación económica de los traductores e intérpretes profesionales de aquellos tiempos hace pensar en la absoluta imposibilidad de vivir únicamente de la traducción en casos de menor "profesionalización". Aunque, estrictamente hablando, la de traductor no fuera una profesión que proporcionara pingües beneficios económicos directos, sí que proporcionaba muy buenas oportunidades de promoción económica y social indirectas. Esto resulta especialmente claro entre los traductores de la etapa inmediatamente posterior a la conquista, algunos de los cuales llegaron a ocupar posteriormente posiciones muy importantes en la nueva administración. Más tarde, las posibilidades de hacer carrera administrativa disminuyeron, pero, en compensación, aumentó el prestigio social. Teniendo en cuenta que casi todos los traductores eran moriscos, esto resultaba una ventaja nada despreciable en aquella sociedad dividida. Por ello, la traducción, junto a la Iglesia, la medicina, la botica o el alarifazgo, se convirtió en una de las principales vías de integración

social de los cristianos nuevos. Además, buena parte de los traductores e intérpretes de la época compaginaban este oficio con el comercio.

Los aspectos técnicos del "arte" de la interpretación en esta época no son bien conocidos. Se puede afirmar, con todo, que el nivel de capacitación de los intérpretes era escaso, a tenor de calificaciones como "algo aljamiado". En algunos casos actúan hasta tres intérpretes a un tiempo. En general, parece que el oficio no ha cambiado mucho desde entonces. Si exceptuamos, por ejemplo, la conservación de la fraseología religiosa islámica, o las menciones a situaciones extintas, como la de la esclavitud, incluso el tenor general de las actuaciones es casi el mismo.

En lo que respecta a la traducción, el asunto está más claro. Se utilizan dos técnicas: La primera, la técnica de la traducción *verbo ad verbum*, está destinada a notarías y tribunales seculares, busca la literalidad, y nunca entra en la valoración de la prueba, limitándose, en todo caso, a hacer notar la existencia de tachones, borrones u otros accidentes de este estilo. La segunda, destinada al Tribunal del Santo Oficio, busca exclusivamente la valoración de la prueba, entendida siempre como prueba de cargo, por lo que se limita a versiones muy extractadas de los textos. En ocasiones se podría incluso dudar de calificarlas como traducciones: más bien consisten en una descripción de contenidos. Dejando de lado pequeñas diferencias, la técnica seguida en las traducciones literales es prácticamente la misma que se sigue en la traducción jurada actual. Las leyendas de los traductores llegan incluso a repetir las mismas fórmulas.



II.2. LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE EN BERBERÍA HASTA EL AÑO 1767

1. Introducción

Si la historia de la traducción fehaciente del árabe en la Península hasta el siglo XVII sigue a la espera, como señalaba anteriormente, de mayores profundizaciones, la de los siglos XVII al XX, cuyo escenario estuvo, no en la Península, sino en Berbería, se puede considerar prácticamente virgen.

Dos escollos principales se presentan a la hora de reconstruir esta parte de la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe. Primero, las fuentes secundarias sobre este período son más escasa que los estudios sobre la evolución de las relaciones entre la cristiandad y el islam en la Península¹; se centran principalmente en los hechos de armas cuando entran en detalles, o presentan una visión general -muy necesaria, por cierto- que no se presta excesivamente a ofrecer información sobre la traducción e interpretación. Segundo, y en perfecta concordancia con lo anterior, se observa una manifiesta falta de pruebas documentales editadas que nos permitan entrar a hacer una historia *interna* de la traducción fehaciente del árabe en esos años: ya no se trata, como en el caso de los romanceamientos granadinos del siglo XVI, de que nos veamos imposibilitados para constrar las versiones con sus originales perdidos; se trata de que apenas he podido localizar unos pocos textos editados de entre la multitud de traducciones que se debieron de producir en esos siglos. Una vez más, debemos limitarnos a los textos que, por unas razones u otras, han merecido la atención de la literatura histórica. Por lo que se puede deducir de la bibliografía secundaria manejada, los textos en cuestión -al menos la correspondencia diplomática-, así como buena parte de sus originales, se encuentran durmiendo el sueño de los justos, principalmente en el Archivo de Simancas, a la espera de que alguien se acerque a desempolvarlos y editarlos centrandó la atención en lo que son -traducciones-, y no sólo

¹ Respecto a la bibliografía sobre el Norte de África y sus relaciones con España desde el siglo XVI, véase GIL GRIMAU (1982); GARCÍA-ARENAL, BUNES y AGUILAR (1989), y GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, especialmente el apéndice bibliográfico). Para una bibliografía selecta en torno a las relaciones entre España y el Magreb durante los siglos XVII y XVIII, véase VILAR y LOURIDO (1994, 38, n. 14).

en su mayor o menor valor histórico¹. Así pues, las páginas que siguen no pretenden sino poner un cierto orden en el asunto que permita, en el futuro, seguir acumulando datos y textos con una mínima perspectiva de conjunto.

Otra consideración se impone. Por las razones que se irán exponiendo, no existe en esta época un movimiento de traducciones de temática propiamente jurídica. Lo que sí existe es un movimiento de traducción e interpretación fehacientes, no cabe duda. Y es este mercado, y su evolución, el que pretendo introducir aquí.

Como apuntaba en el apartado anterior, desde principios del siglo XVII dejan de hallarse pruebas de la existencia de traductores o intérpretes profesionales de árabe en ejercicio en la Península, si exceptuamos a los traductores adscritos a la Corte, cargo que, aunque singular, se mantuvo con continuidad. La expulsión de los moriscos supuso, por consiguiente, que las necesidades de traducción e interpretación del árabe se trasladaran fuera de la Península. En general, y prácticamente hasta finales del siglo XIX, la necesidad de traductores e intérpretes profesionalizados, o semiprofesionalizados, de árabe al castellano será mucho menor que la que veíamos reflejada para la Península a lo largo del siglo XVI, y prácticamente se limita a las relaciones diplomáticas (interpretaciones en encuentros de esta naturaleza o traducción de correspondencia oficial), al rescate de cautivos, a las cabalgadas y, en general, a las necesidades derivadas de la ofensiva española sobre África. Además, desde la expulsión, y hasta mediados del siglo XVIII, por las razones que explicaré en el apartado siguiente, la cualificación profesional de los traductores e intérpretes de árabe seguirá una línea descendente paralela a la de su número. Los últimos años del siglo XVII y primeros del XVIII serán testigos del punto más bajo de esa inflexión, y marcan un momento verdaderamente crítico en la historia de la traducción e interpretación del árabe.

Por otra parte, las noticias conservadas en torno a este período nos hablan en mucha mayor medida de intérpretes que de traductores. Como veíamos en el apartado anterior, este fenómeno ya caracterizaba también el mercado de la traducción e interpretación del árabe en la Península durante el siglo XVI, pero será aun más acusado en Berbería. La razón se me antoja bien sencilla: los contactos, acaso más constantes entre particulares, son entre el Estado español y el Majzén, u otros estados islámicos, muy esporádicos, y se desarrollan en general en un clima de desconfianza mutua, si no de pura agresión. Es muy improbable,

¹ En algún caso, como el que señala RODRÍGUEZ CASADO (1946, 91, n. 24), los originales árabes no fueron trasladados en su momento, por lo que, al parecer, aun en mayor medida se conservan sin editar.

por tanto, que la documentación de un lado de la frontera pudiera hacer prueba en el otro cuando, teóricamente, y si dejamos de lado a los cónsules, los representantes de las órdenes religiosas o los pocos comerciantes que mantuvieron algún contacto pacífico con el mundo islámico, el estatuto del musulmán en la Península, o el del cristiano en tierra de moros, era el de cautivo. De cualquier modo, en palabras de VILAR y LOURIDO (1994, 282),

aunque documentalmente se sepa muy poco, los españoles nunca dejaron de lado el pequeño y azaroso tráfico comercial ribereño a través del estrecho de Gibraltar, valiéndose de los mediocres medios del marino y del pescador de las costas vecinas para comerciar sobre todo en productos alimenticios.

Este pequeño tráfico individual, como es de imaginar, no tuvo una repercusión digna de notar desde el punto de vista de la traducción.

A pesar de todo, las relaciones entre España y el Norte de África, siendo tan constantes e importantes para ambas partes durante todo este período, no podían prescindir de la actuación de mediadores. Como es sabido, ya desde la época de los Reyes Católicos se consideró prioritaria la expansión española a lo largo de toda la costa africana, tanto mediterránea como atlántica, dando lugar a una auténtica cruzada en parte destinada a la conquista y conversión del moro, en parte a la lucha contra el corso, cuyas actividades ponían en peligro la seguridad de las costas españolas, y en parte, finalmente, destinada a la pura depredación. Este apasionante movimiento de flujo y reflujo que viven las relaciones entre España y el mundo islámico hasta finales del siglo XVIII se articula, según GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, 16-17), en cuatro etapas principales:

a) De 1497 a 1516, "como continuación de la Guerra de Granada, los españoles conquistan un rosario de plazas desde el Estrecho a Trípoli para abandonar la expansión africana en favor de los asuntos de Italia".

b) De 1516 a 1559, "la lucha es sobre todo contra los corsarios de Argel en los momentos y ocasiones en que dan un respiro las grandes empresas europeas".

c) De 1559 a 1580, "la lucha será sobre todo contra los turcos de Estambul cuya presencia en el Mediterráneo se ha hecho mucho más opresiva. A partir de 1573, se buscan soluciones pacíficas y las treguas establecidas en 1577 y 1580 con Estambul significan el

abandono español de toda política imperialista en el Norte de África".

d) De 1580 a 1791, año

en que cae Orán, se extiende una larga etapa de estancamiento y abandono. La piratería, y el rescate y canje de cautivos serán los temas principales, apenas aderezados en momentos concretos por otras cuestiones, como es la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII y el establecimiento de la república corsaria de Salé. La terminación de la guerra oficial supondrá un incremento de la guerra del corso que se prolonga hasta bien entrado el siglo XVIII.

Esta división, aunque servirá al lector como constante punto de referencia histórica, no se adapta por completo a la evolución del período desde el punto de vista de la traducción e interpretación. Desde este último punto de vista, dos hitos fundamentales destacan:

a) Primero, la expulsión de los moriscos en los primeros años del siglo XVII, lo que genera una "reorientación de las mismas bases de esta relación: la relación cristiano/musulmán deja paso a la relación ibérico/marroquí" (MEZZINE, *idem*, 542).

b) Segundo, el Tratado Hispano-Marroquí de 1767. En este año se pasa, de una etapa en la que la traducción e interpretación del árabe sirven principalmente a las necesidades militares, a otra en la que se produce un acercamiento pacífico cuya consecuencia directa será la creación de una demanda cada vez mayor de traductores e intérpretes adscritos a las representaciones consulares españolas.

A mi juicio, y desde una perspectiva más amplia, es conveniente establecer tres períodos en la evolución general de la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en Berbería hasta el siglo XX: primero, desde finales del siglo XV hasta el año 1767; segundo, desde el año 1767 hasta la instauración del Protectorado, y, finalmente, la etapa del Protectorado y sus consecuencias durante los primeros años de la independencia en Marruecos. En este apartado, por tanto, me ceñiré a esa primera etapa que se cierra con el año 1767; una etapa marcada, para la historia de la traducción e interpretación, por el signo del enfrentamiento abierto y la violencia.

Pero volvamos a la etapa que concluye con el Tratado de 1767. En este largo período que abordaré a continuación cabe distinguir dos etapas principales: la primera, puramente ofensiva, que se extiende aproximadamente hasta el año 1573, según la división de García Arenal y Bunes antes citada; y la segunda, a partir de esas fechas hasta el año 1767, de un tenor más defensivo, desde un punto de vista militar, y, cuando menos, más estancado desde un punto de vista traductológico.

En líneas generales, desde el punto de vista de la traducción y la interpretación, la primera de estas dos etapas guarda gran similitud con la de la Guerra de Granada, y se define por las necesidades propias de una política puramente ofensiva: búsqueda de colaboracionistas locales, recabo de información, comunicación con los oponentes durante la campaña, capitulaciones tras la victoria y extensión de seguros a los moros de paz de las zonas limítrofes. Los profesionales que cubren estas necesidades son, hasta la expulsión, moriscos colaboradores de origen peninsular o berberisco; judíos radicados en las plazas, o "moros de paz", esto es, los que en la Península se denominaban "mudéjares". Con el paso del tiempo, algunos cristianos se irán incorporando. Define también esta etapa el protagonismo del mercado creado en lo que a la sazón se conocía como la "Berbería de Poniente", esto es, la zona saharagüi vecina de las Islas Canarias, así como, más adelante, la centralización progresiva de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la plaza de Orán.

En la segunda de estas etapas, las necesidades de traducción e interpretación cambian de sentido: se intensifica la política de cabalgadas de pura depredación y el acercamiento a las poblaciones vecinas es cada vez más débil. Curiosamente, es el momento en el que el protagonismo de los judíos oranenses es mayor, lo que se verá interrumpido con la muerte de Jacob Cansino en el año 1666. En este período parece que se estabiliza la acción de los mogataces moros, como entonces se conocía a la tropa indígena, buena parte de cuyas funciones giraban en torno al mundo de la interpretación. Naturalmente, las órdenes redentoras mantienen sus actividades, como en la primera etapa, en las operaciones de canje y compra de cautivos, aunque su papel como mediadores lingüísticos será muy limitado. Estas operaciones serán cada vez más escasas a medida que nos acerquemos al siglo XVIII, y también en ellas, como podremos comprobar, las labores como intérpretes de los judíos serán fundamentales.

Para terminar quisiera aludir a un problema metodológico que se nos plantea al analizar la vida profesional de los intérpretes de toda Berbería. Y es que, verdaderamente,

en muchas ocasiones no sabemos hasta qué punto estamos aludiendo a intérpretes de árabe, de turco o de bereber, problema que no plantea la documentación contemporánea, pero que cabe presuponer si tenemos en cuenta el escaso grado de arabización del Magreb en la época y el papel que desempeñaba la lengua turca en las regencias de la Berbería Central. Es esta una cuestión que, a la luz de los datos de que dispongo en la actualidad, resulta de difícil solución.

Por otra parte, el árabe y el bereber no son las únicas lenguas que en ocasiones entran en contacto íntimo cuando nos referimos al mundo de la traducción e interpretación del árabe en el período estudiado y en el marco berberisco. Es curioso, por ejemplo, y volviendo a la Berbería de Poniente, el que, junto a Pedro Delgado Lengua, RUMEU DE ARMAS (1956, 321) mencione a un tal Pedro de Bobadilla, que "actuaba de intérprete, por su conocimiento del hebreo", en el Reino de Bu-Tata. Como por otra parte aparecen en la documentación de la zona diversos casos de judíos en las conversaciones diplomáticas y comerciales, cabe suponer que el hebreo pudiera haber constituido, al menos en algunos casos, una lengua de intermediación lo suficientemente importante como para permitir la existencia de un intérprete de hebreo enviado a Berbería por el capitán general Alonso de Lugo. Esto, a su vez, pudiera ser interpretado como una prueba de la heterogeneidad lingüística de la zona.

Como decía, el problema de la dialéctica árabe/bereber se presenta en cualquier análisis del mundo de la interpretación en el Magreb medieval y moderno, problema al que, en la Berbería Central, se suma el del uso de la lengua turca. En principio, no es en absoluto descabellado pensar que en muchas ocasiones las lenguas implicadas en la interpretación pudieran haber sido el bereber y el castellano. De hecho, DE LA VERONNE (1977), al estudiar los antropónimos musulmanes y judíos de la región de Tremecén, llega a la conclusión de que la única tribu árabe que aparece repetidamente en la documentación castellana es la de los Banu Okba: todas las demás son bereberes. No obstante, esto no implica necesariamente que podamos descartar que el árabe sirviera como lengua franca. Por otro lado, en lo que a la traducción respecta, en la Berbería Central debemos siempre considerar la posibilidad de que parte de la correspondencia dirigida por las autoridades musulmanas fuera redactada en lengua turquesca. El caso de las redenciones de principios del siglo XVIII, que medianamente he podido reconstruir en lo que a la traducción e interpretación se refiere, incide en este punto. También los casos de Diego de Urrea y Gurmendi, que declaran repetidamente sus conocimientos de turco, además de árabe, dejan

ver, como no podía ser menos, que el conocimiento de esta lengua resultaba muy valioso para un traductor profesional de la época. En resumidas cuentas, como decía, es una cuestión metodológica que debe tenerse muy en cuenta.

Comenzaré, siguiendo un criterio cronológico y a la vez geográfico, con la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Berbería de Poniente.

2. La Berbería de Poniente

La ofensiva general que Castilla lanza sobre Berbería desde finales del siglo XV se concreta en dos aspectos diferentes: por un lado, la conquista y establecimiento de plazas fuertes que pudieran servir como cabeza de puente de una futura conquista en regla de toda Berbería; por otro, las cabalgadas, obra generalmente de caballeros alentados por la Corona, las cuales partían, bien de las mismas plazas fuertes africanas, bien de otros territorios: de Andalucía, en el caso de las cabalgadas sobre la Berbería central y atlántica, o de las Canarias, principalmente, en el caso de la Berbería de Poniente. En todos estos casos, está plenamente atestiguado que la actuación de los intérpretes, o lenguas, resultaba imprescindible. A continuación me centraré en el estudio de las cabalgadas en la Berbería de Poniente y sus implicaciones desde el punto de vista de la traducción.

a) Cabalgadas y rescates

Las cabalgadas, a las que me iré refiriendo en sus diferentes aspectos en este apartado, suponían para sus protagonistas una gran fuente de enriquecimiento, siendo uno de sus principales medios el rescate de cautivos. Este procedimiento tuvo una especial importancia en las cabalgadas canarias dirigidas contra la Berbería de Poniente, habida cuenta de la imperiosa necesidad de mano de obra en las tierras insulares, necesidad que se cubrió principalmente con esclavos africanos¹. Cada moro cautivo era rescatado a cambio de la entrega de varios negros, número que dependía de la calidad y riqueza del moro, por una parte, y de la habilidad del lengua en la negociación, por otra. No debemos olvidar que en este momento el lucrativo comercio de negros seguía aún principalmente en manos

¹ Sistema de producción que, como es bien sabido, constituye el antecedente inmediato del esclavismo americano.

árabes.

Uno de los grandes problemas a los que se enfrentan los especialistas es el número de cabalgadas que se realizaron en la Berbería de Poniente. Este asunto tiene una importancia vital para poder cuantificar, al menos de manera aproximada, el volumen de interpretaciones generado por las mismas. Aunque el asunto sigue sin estar nada claro, en lo que aquí interesa, basta con hojear las conclusiones de RUMEU DE ARMAS (1956, 412-427) para hacernos una idea cabal de que verdaderamente fueron muchas más de las que cabría haber imaginado, llegando, en algunos momentos, a constituir la mayor fuente de ingresos y la auténtica base de sustentación de la economía de las islas Canarias. De hecho, los productos de esta rapiña han dejado una huella inmarcesible en la fisionomía actual de las islas: desde los camellos de Tenerife, traídos del Sáhara en esta época, hasta la composición humana de algunas de las islas, colonizadas principalmente con esclavos moros, bereberes o negros. Esta situación se mantendrá hasta el año 1532, en que la corona prohíbe terminantemente las entradas, ya que habían llegado a crear un grave problema de seguridad interior, tanto por el número de moriscos que ya residían en las islas (la mayoría de la población en Lanzarote y Fuerteventura), como por las expediciones de corso contra las Canarias con que los moros respondían.

Mayor interés que las cabalgadas en sí mismas tienen, desde el punto de vista de la historia de la traducción, los rescates que de ellas derivaban. Generalmente, si el rescate no se producía inmediatamente después de la cabalgada y en su mismo o próximo escenario, como apuntaba en otro lugar de este trabajo al referirme a las cabalgadas berberiscas en la Península Ibérica, los moros eran trasladados a las Canarias, donde podían permanecer varios años, iniciar una vida nueva y, en muchas ocasiones, convertirse al cristianismo. Se trata, por tanto, de un calco del proceso común en tierras musulmanas con los cautivos cristianos. Tampoco faltan, por otra parte, los casos de cristianos apresados en la Berbería de Poniente que eran objeto de rescate por expediciones canarias. Como es de suponer, los moriscos berberiscos eran los mejores candidatos para los menesteres de interpretación.

El procedimiento normal en estos rescates organizados desde las Canarias consistía en que varias personas se asociaran para fletar una nave con este fin. Como afirma LOBO CABRERA (1980, 593-594):

A bordo de los navíos, además del maestre y los marineros, se hallaba casi siempre una figura imprescindible en estos tratos, el adalid o lengua, moriscos conversos, conocedores de la tierra y de las

tribus de donde procedían los cautivos [...]. Además de ser conocedor del terreno, por el dominio de la lengua, era [el adalid] el que concertaba la transacción, es decir, "...os servir de lengua con los dichos moros para que con ello hagais vuestro rescate, ansí arriba como abaxo e donde quiera que lo obieredes de hazer...". Por este trabajo, los moriscos, además de recibir un sueldo, obtenían por cada esclavo rescatado una cantidad, en una ocasión media dobla, y por cada 25 esclavos uno, y de lo demás una parte. Además, si rescataba esclavos o cogía alguno por sorpresa era para él.

Esta información está extraída de diversos contratos a lenguas conservados en los asientos notariales canarios, de entre los cuales destaca el "conçierto de lengua" levantado en La Laguna el 8 de marzo de 1549 entre Francisco Solórzano de Hoyos, quien al parecer ya tenía fletado navío para partir a Berbería, y el intérprete Luis Perdomo, morisco, cuñado al parecer de Luis de Aday, al que aludiré en breve. El texto, de inapreciable valor para la historia de la traducción, ha sido editado por RUMEU DE ARMAS (1957, doc. CXLVII, 290-292), y es seguramente nuestra mejor fuente directa para el conocimiento del mundo de la interpretación en esta zona durante el siglo XVI. En resumidas cuentas, Luis Perdomo se obliga

de yr con vos el dicho Françisco Solórzano del Hoyo, por lengua, a Bervería este presente viage que vays de resgate, y de saltar en tierra en Bervería y de os servir de lengua con los dichos moros, para que con ellos hagáys vuestro resgate, ansy arriba como abaxo e donde quiera que lo oviéredes de hazer, bien e fiel e diligentemente.

A cambio,

el dicho Françisco Solórzano del Hoyo avéys de ser obligado y por la presente os obligáys de me dar e pagar por cada pieça de esclavos negros que resgatáredes por mi yndustria e soličitud, e de todas las demás que en qualquier manera oviéredes en Bervería este presente viage, e metiéredes en el navío o navíos que lleváredes, a seys reales de plata viejos, de valor cada uno de quarenta e dos maravedís desta moneda, eseto de las criaturas que mamaren éstas no avéys de pagar cosa alguna; y es condiçión que no avéys de resgatar con otra lengua alguna, pieça alguna, sino de tal lengua, que me paguéys los dichos seys reales de cada una pieça que en qualquier manera resgatáredes o oviéredes en Bervería deste presente viage; e otrosí, es condiçión que todas las pieças, negros e negras, que yo oviere en otra qualquier manera, avéys de ser obligados a me las traer en el dicho navío graçiosamente, sin por ello me llevar cosa alguna de flete ni de comida de las tales pieças ni de mi persona de todo el dicho viage, ni yo os he de llevar los dichos seys reales de las pieças mías que me truxéredes; y es condiçión que si yo el dicho Luys Perdomo oviere de Bervería en el dicho resgate qualquier otra cosa o cosas, con que sean menudas, que

vos avéys de ser obligado y os obligáys a me lo traher a esta ysla en el dicho vuestro navío.

En caso de incumplimiento por cualquiera de las dos partes, ésta se obliga a recompensar a la parte agraviada con cincuenta mil maravedíes, poniendo sus personas y bienes, habidos o por haber, al servicio de dicha recompensa. Y para ejecución y cumplimiento de lo dicho se ponen bajo la tutela de los jueces y justicias de los reinos de Su Majestad, renunciando de antemano a la vía de apelación en segunda instancia. Finalmente, es muy digno de notar el que "el dicho Luys Perdomo dixo que no sabía escribir, e a su ruego lo firmó Diego Gutierrez, escribano público".

El documento es muy elocuente, y no sólo por lo que dice de manera expresa. Parece deducirse de su tenor que existían sin duda unos usos legales bien establecidos para el oficio: lo contrario hubiera sido verdaderamente inverosímil. El hecho de que el intérprete no sepa firmar es una prueba irrefutable de que la labor del lengua en los rescates se limitaba al campo de la interpretación. Se trata, por tanto, de intérpretes muy profesionalizados, pero no de traductores, lo que sigue confirmando la hipótesis que planteaba en el capítulo anterior en referencia a la escasez de profesionales especializados en el mundo de la traducción. Con todo, esto no implica en modo alguno que se trate de un profesional con capacidades menoscabadas para el servicio requerido: muy por el contrario, a la vista del cúmulo de condiciones impuestas al contratista, y del margen de beneficios que dichas condiciones permiten al lengua, su valía profesional como mediador, y, cómo no, los riesgos personales de bajar a tierra, están fuera de toda duda.

Por otro lado, en lo que respecta al sueldo, es provechoso recordar aquí el dato recogido en otro lugar respecto al sueldo designado a Alonso del Castillo como intérprete del Rey, nombramiento que, recordemos, estaba fechado el 20 de marzo de 1582, esto es, unos treinta años después de levantarse este "conçierto de lengua". Concretamente, el nombramiento, editado por CABANELAS (1965, 154), recogía que Alonso del Castillo habría de percibir "de Nos, por la razón de lo susodicho, doscientos ducados de salario ordinario cada un año, que monta setenta y cinco mil maravedís". Según HAMILTON (1975, 414), en el año 1549, el sueldo de un jornalero andaba en torno a los 39 maravedíes diarios, y el de un maestro albañil en torno a los 60. Así pues, el sueldo del intérprete regio era muy considerable. Cruzado con este dato, no cabe duda, teniendo en cuenta el número de negros que se conseguía en cada rescate, y el volumen de negocios que el intérprete realizaba por su cuenta (aunque en este punto todo es pura especulación), se comprende que

hubiera voluntarios dispuestos a asumir los riesgos de bajar a tierra.

Otro punto merece destacarse. No cabe duda de que los rescates se efectuaban ante escribano público castellano, lo que muestra de manera evidente la capacidad fedataria que se depositaba en estos intérpretes. La prueba irrefutable de ello la encontramos en los nombramientos de escribanos reales "para las cosas de Berbería", alguno de los cuales se ha conservado. Entre ellos, el del escribano Juan de Aríñiz, editado también por RUMEU DE ARMAS (1957, doc. XLVII, 100), en el que literalmente se afirma que se encarga al dicho escribano "que ante vos se fagan todos los rescates que por nuestro mandado e poder ha de haser Antonio de Torres, contino de nuestra casa, e otra personas, por su poder, en la Mar Pequeña e Berbería". Téngase en cuenta que la Corona tenía derecho, como es sabido, a un quinto del producto de las cabalgadas y rescates.

b) Los pactos de vasallaje

Pasamos ahora a un ámbito en el que la capacidad fedataria de los lenguas canarios es aun más clara. Es sabido que los moriscos también desempeñaron un papel destacado como intérpretes ante escribanos públicos en punto al establecimiento de relaciones de vasallaje de los moros de la zona con las autoridades castellanas. El primer ejemplo del que tengo noticia se remonta al año 1499. Según VILAR (1970, 59), en esa fecha los viejos de las tribus del antiguo emirato de Bu Tata, situado al sur del Reino de Tafilete, "acataron la soberanía de Sus Altezas [...], levantándose acta ante el escribano real, Gonzalo de Burgos, la cual fue firmada por Sid Amet, señor de Ufrán y de otros treinta y ocho lugares cercados, en su nombre y en el de su hermano Gacel". El intérprete oficial de esta expedición, que partió de las Canarias el 14 de febrero, era (RUMEU DE ARMAS, 1956, 288) la morisca María de Almuñecar, y su escribano público el cristiano nuevo de judío Gonzalo de Burgos, más tarde procesado por haber manifestado a algunos moros y judíos durante esta estancia en Berbería su deseo de volver al judaísmo e instalarse en el Sus. Las sumisiones de los moros principales de las cinco provincias del Reino de Bu Tata a los Reyes Católicos tuvieron lugar entre finales de febrero y finales de marzo de 1499. El acta se conserva, y ha sido editada en diversas ocasiones desde finales del siglo XIX, aunque yo la he podido consultar en RUMEU DE ARMAS (1957, doc. XXXI, 73-79). En él se afirma de manera expresa, en la parte referente a la sumisión de los de Ufran, que actuaba como "yntérprete entre ellos María de Almunecar, morisca, con juramento que ante mí [el escribano público]

le fué tomado que diría la verdad de lo que le fuese mandado dezir e representaría asimesmo la verdad de lo que fuese replicado". La dicha intérprete actuó también como testigo. En la parte referente a la sumisión de los de Ifni aparece como intérprete un tal Mahoma, del que no se dan más datos, el cual aparece también como testigo. Finalmente, en la actas referentes a la sumisión de los moros de Tagaos, Agaos y Tiçigunen, aunque no se nombra expresamente a nadie, se alude a los "dichos yntérpretes", en plural, lo que da a entender que eran Mahoma y María de Almuñecar.

No es, ni mucho menos, el único caso: el de 1499 es en realidad el primer eslabón de una larga serie de pactos establecidos ante escribano con las tribus de la zona saharagüi, los últimos de los cuales, aunque hubo un enorme paréntesis temporal, datan de mediados del siglo XIX. Algunos de estos pactos derivaban directamente de los anteriores. Entre ellos destaca la embajada de cuatro notables de la Berbería de Poniente a finales del año 1499 a Granada, donde, impresionados por la ciudad de la Alhambra, rindieron pleitesía a los Reyes Católicos. Aunque desgraciadamente no he podido recabar ninguna noticia respecto a los intérpretes que actuaron en esta ocasión, a la luz de los datos contenidos en el apartado anterior, cabe conjeturar que, si todavía no se había hecho cargo de sus obligaciones en Málaga, el intérprete debió de ser El Fistelí.

c) Otros intérpretes y situaciones

La utilización de moriscos como intérpretes no era, naturalmente, del gusto de la Inquisición canaria, ya que suponía la posibilidad de que, además de tener un peligroso trato con los moros berberiscos, estos moriscos pudieran llevar una doble vida: como cristianos, aquí, y como musulmanes, allá. De hecho, en el año 1532, el inquisidor de las islas, Luis de Padilla, prohibió la práctica (RUMEU DE ARMAS, *idem*, 595). No obstante, el incondicional apoyo de los señores locales a sus adalides, así como las constantes licencias - que eran en realidad un puro trámite - que se concedían para estos fines, demuestran que su papel en tan lucrativos negocios resultaba imprescindible, dando lugar, como decía, a una auténtica profesionalización.

No es de extrañar, pues, que desde el comienzo de la ofensiva castellana sobre la Berbería del Poniente hubiera candidatos para cubrir estas demandas. La anterior afirmación puede ilustrarse perfectamente, entre otros muchos, con el caso paradigmático de Juan Camacho, Heluxgrut antes de su conversión, cuya apasionante biografía es resumida por

RUMEU DE ARMAS (*idem*, 140 y ss.) como sigue. En el año 1479 apareció en Santa Cruz de Mar Pequeña un moro, de unos treinta años, que quería tornarse cristiano. Seguramente viendo la gran utilidad que el dicho moro podía reportar a la política castellana en la zona, fue enviado a Lanzarote, donde se bautizó con el nombre de Juan Camacho, como quedó dicho. Poco después, Juan Camacho se convierte en el adalid e intérprete de árabe de Canarias por antonomasia. En palabras de RUMEU DE ARMAS (*idem*, 141):

No hubo desde 1480 [parece que aprendió el castellano muy rápidamente] cabalgada o expedición que se organizase en las Canarias que él no condujese, demostrando poseer unos extraordinarios conocimientos geográficos, como era natural en quien había recorrido los itinerarios de las caravanas y pisoteado materialmente el suelo africano. Él mismo reveló a Abréu Galindo [historiador de la época] que pasaban de *cuarenta y seis* sus entradas en África.

Si tenemos en cuenta que vivió nada menos que, según Rumeu de Armas, unos ciento cuarenta años, es de suponer que su papel debió ser fundamental en un gran número de episodios históricos de la época. Aunque quizá Rumeu de Armas exagere en punto a la longevidad de este intérprete: lo más verosímil es que se trate de padre e hijo.

Son muchos otros los casos de auténticos profesionales de la interpretación canarios. Así, por ejemplo, un morisco de nombre Juan Portugués, manifestó a la Inquisición, según LOBO CABRERA (1980, 614, n. 23), que había tomado parte, sólo en el año 1552, en cinco operaciones de rescate. Otros muchos moriscos lenguas canarios aparecen en el trabajo citado de Lobo Cabrera. Prácticamente aparecen en todas las expediciones que describe este autor¹, e igual ocurre en las descritas por Rumeu de Armas. Esto explica el que, en ocasiones, el morisco actúe como lengua y, además, socio de pleno derecho en la compañía. Este último es el caso de Luis de Aday, auténtico profesional del rescate al que Rumeu de Armas describe como "campeón" de la ofensiva cristiana en la zona. Al parecer, toda la familia se dedicaba al mismo negocio: al menos así consta de su hermano, Diego de Aday, y de su cuñado, Luis Perdomo, al que ya he aludido. Luis de Aday llega incluso a representar a los "armadores y vecinos de esta isla [Tenerife] que van de armada contra los

¹ Así, por ejemplo, en 1552 se solicita permiso al inquisidor para llevar por lengua en una expedición al morisco Alonso Espino (*idem*, 604); en septiembre de 1553 aparece el lengua Andrés Carmona, morisco, en una expedición de rescate (*idem*, 603); en enero de 1554 se solicita permiso ante el inquisidor para llevar a dos moriscos por lenguas (*ibidem*); se conserva el contrato de dos moriscos como lenguas para una expedición en el año 1560 (*idem*, 613, n. 19), y en 1584 consta otra petición que lleva a un morisco como lengua (*idem*, 607-608).

moros de Berbería" cuando éstos solicitan en mayo del año 1529 que se les aplique la gracia de exención del quinto debido a su Majestad en las cabalgadas, según un documento editado, una vez más, por RUMEU DE ARMAS (1957, doc. CXXXVII, 268). También es sabido que ocupó el cargo de alcaide subteniente de la torre de Santa Cruz, pues en marzo del año 1526 aparece desempeñando dicho cargo en un poder otorgado a su nombre por el adelantado don Pedro de Lugo para que renuncie en su nombre a la tenencia de la torre, documento editado por RUMEU DE ARMAS (1957, doc. CXXXV, 264-265). Por otra parte, Luis de Aday aparece formando compañía en 1519, y como lengua en 1538 (LOBO CABRERA, *idem*, 609, n. 7 y 613, n. 18). También aparece en otras expediciones del año 1529, 1530 y 1531 (RUMEU DE ARMAS, 1956, 541-542), expedición esta última en la que quedó cautivo de los moros. Se intenta entonces rescatarlo trocándolo por un notable moro que es cedido para estos propósitos por un caballero canario, con el compromiso de que, si Luis de Aday hubiera fallecido, o no fuera posible el rescate, el moro le sería devuelto. No se sabe exactamente qué pudo ocurrir, pero lo cierto es que en septiembre del 1534 se procedió a devolver al citado moro, lo que hace pensar que Luis de Aday nunca volvió a salir de Berbería.

Otros casos parecen mostrar hasta qué punto la existencia de un mercado de interpretación tan lucrativo había profesionalizado a algunos moriscos desde fechas tempranas. Entre ellos destaca el de Pedro Delgado Lengua, quien aparece como intérprete en diversos documentos de la época analizados por Rumeu de Armas. Concretamente, su vida profesional aparece ligada a Tagaos, localidad de la Berbería de Poniente donde se hallaba establecido como embajador oficioso en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI. Según RUMEU DE ARMAS (1956, 321), el desembarco consiguiente al acto de vasallaje del año 1499, al que me referiré a continuación, le sorprendió en el año 1500 residiendo allí. El mismo Pedro Lengua aparece declarando ante el Tribunal canario de la Inquisición en el proceso contra el escribano público judaizante Gonzalo de Burgos, a quien conoció y trató en Berbería, y para el que posiblemente actuó como intérprete. Prueba de su dedicación profesional es que se lo conociera precisamente como Pedro Lengua.

Los lenguas canarios aparecen, pues, repetidamente citados en la documentación de la época. No obstante, sus biografías, o siquiera unas mínimas indicaciones respecto a su modo de proceder profesional, son en general prácticamente inexistentes. En los casos anteriores se han conservado algunos detalles biográficos por tratarse de auténticos profesionales que incluso llegaron a ocupar cargos representativos y políticos. En otros, se

han conservado algunos detalles por tratarse de traidores o haber sufrido avatares especialmente curiosos. Entre estos últimos tenemos a los moriscos Pedro Álvarez y Juan Darías, cuya historia es recogida por RUMEU DE ARMAS (1956, 595 y ss.). En el año 1572, acompañando en calidad de intérpretes al notario apostólico don Pedro Martínez en una expedición de rescate, los lenguas citados, como era costumbre, bajaron a tierra al avistar la bandera blanca que ondeaban los moros en la playa. Desgraciadamente se trataba de una trampa, y Pedro Álvarez resultó cautivo. Poco después se organizaba otra operación similar, en la que participaban como intérpretes los moriscos Francisco Pérez Cabrera e Inés Vega. Se consiguió rescatar a Pedro Álvarez, pero Francisco Pérez desertó e Inés Vega quedó cautiva un tiempo. En principio, sin embargo, se pensó que también ella había huido, lo que resultó desconcertante para los isleños, pues era tenida por buena cristiana, había participado anteriormente en catorce rescates y se había mantenido fiel a la religión de sus patronos.

Este tipo de historias nos permite ampliar considerablemente la información que nos proporcionaba el "concierto de lengua". Se deduce, pues, que la responsabilidad de las operaciones de rescate, al menos en la Berbería de Poniente, recaía en los lenguas, los cuales bajaban a tierra solos y concertaban el precio, como se estipulaba en el contrato de Luis Perdomo. Una vez concertado el precio, quedaban como rehenes entre los moros mientras algunos de éstos subían a bordo para materializar el trato ante el escribano público, según hemos visto que se recogía en los contratos de los lenguas levantados ante escribano público, y que vemos plenamente confirmados en esta y otras curiosas anécdotas. También para ellos, o mejor, especialmente para ellos, la expedición podía ser muy peligrosa, pues en ocasiones, una vez rescatados los moros, podían verse retenidos. Ya veremos más adelante que estas situaciones se repiten en el Sáhara de influencia española hasta el primer tercio del siglo XX.

Por otro lado, la historia nos introduce en el ambiguo mundo de estos personajes. La previsión contra las posibles traiciones de los moriscos empleados en este tipo de servicios parece más que justificada, como vemos. Normalmente, la garantía de retorno es la familia que el morisco deja en Canarias. En otras ocasiones, como es el caso de Luis de Aday, además de la familia y el pingüe beneficio, la fidelidad está asegurada por la participación directa del lengua en la compañía. Lobo Cabrera se refiere al asunto con cierta extensión, pero es Rumeu de Armas quien nos ofrece más datos. Un caso curioso, en este sentido, es el del morisco Juan de Tirma, personaje verdaderamente ambiguo cuya historia

es conocida a través de los fondos de la Inquisición. RUMEU DE ARMAS (1956, 563, n. 79) la explica en los siguientes términos:

[...] morisco Juan de Tirma, natural del puerto de Geidica o Geida (Berbería); este converso se alistó como adalid en diversas expediciones a África. En una de ellas había quedado prisionero de los moros, pero consiguió huir; se abrió paso hasta Arguin, embarcó para Lisboa y fué reexpedido a Canarias, en verdadero alarde de *fidelidad*. Distinta fué su conducta en otra cabalgada, que tuvo por escenario el puerto de Jarra y por fecha 1547 o 1548, pues desertó de las filas cristianas, después de haber malogrado el éxito económico de la empresa con sus avisos a los moros. Perseguido por un hado adverso, Juan de Tirma fué a caer en poder de los canarios en una tercera *entrada*, que se data en 1554. Inmediatamente fué procesado por el Santo Oficio y condenado a relajación.

No son éstos los únicos casos de lenguas desertores. Siguiendo con RUMEU DE ARMAS (*ibidem*), "otros *adalides* o *lenguas* desertores fueron: Hernando Magader (conocido en Telde por Hernando de Cabrejas), Juan Verde y Francisco Bajo. El primero se pasó a los moros en una entrada alrededor del año 1561; el segundo hacia 1567, y el tercero en fecha indeterminada".

3. La Berbería Central y Marruecos

a) Pactos de vasallaje y "siguros"

Volvamos a la ofensiva castellana en el Mediterráneo. En principio, se esperaba que las plazas españolas en África fueran centros autosuficientes que generaran relaciones comerciales y de vasallaje con los moros vecinos, sirviendo de cabeza de puente a la deseada invasión. Para ello, nada mejor que llevar a la práctica una política de repoblaciones similar a la llevada a cabo en el Reino de Granada. El estudio de GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 23 y ss.) ofrece una panorámica clara y precisa de la evolución de esta política. Como en tantas otras cosas, su primer escenario africano fue la plaza de Melilla, a donde acudió tanta gente que el duque de Medina Sidonia prohibió -la frase es frecuentemente citada- la estancia en la plaza de personas sin oficio, "que non sirven a otra cosa sino a comer los bastimentos que alli estan". Para Orán, tan importante desde un punto de vista administrativo y comercial, y también desde el punto de vista de la historia de la traducción

del árabe, la Corona estableció en seiscientos el número de personas que podía instalarse legalmente, y en cien para Mazalquivir (*idem*, 28). No obstante, y en términos generales, la repoblación de las plazas norteafricanas resultó un auténtico fracaso.

Al mismo tiempo que se ensayaba la repoblación, los momentos inmediatamente posteriores a la toma de las plazas fueron testigos de la firma de numerosos pactos con los moros que quedaban en ellas o con los moros de paz de la zona. Los pactos con los moros de las plazas son definidos por DE BUNES (1988, 573-574) como "perfectos 'pactos de mudejarismo' en un contexto en el que ya se habían extinguido" los mudéjares. Este mismo autor remite (*idem*, 587, n. 39) como ejemplo a la capitulación de Mostagán y Mazagrán¹. También cabe destacar los pactos de paz y vasallaje establecidos con Orán tras la toma de Mazalquivir en el año 1505; con el Reino de Tremecén en los años 1511, 1512 y 1515², así como los pactos de paz establecidos entre el reino de Fez y España en los años 1556 y 1557.

Naturalmente, estos pactos precisaron de diversos encuentros diplomáticos previos entre las autoridades castellanas y moras, encuentros que tuvieron lugar tanto en Tremecén como en Orán y, más tarde, en Burgos. Las primeras conversaciones diplomáticas con los tremeceníes datan, según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 290-291), de diciembre de 1509, y tuvieron lugar en la misma Tremecén. Más tarde, en febrero de 1510, llega a Orán una embajada tremecení, cuya misión culminaría con la firma del tratado de paz de junio de 1511, ratificado posteriormente en Burgos. En todas estas conversaciones en suelo africano se sabe que actuó como mediador Miguel de Almenara, almeriense, quien posiblemente fuera morisco, y que más tarde fue nombrado, como veremos más adelante, intérprete de la villa de Orán. El protectorado español sobre Tremecén terminará en el año 1550.

En el caso de las relaciones diplomáticas con el rey de Tenés, cuyos dominios se encontraban muy cerca de la plaza de Mazalquivir, se sabe que otro vecino de Almería, llamado Juan de Alanis, actuó como embajador castellano en el año 1506; posteriormente, en el año 1509, el judío Maimón representó al rey de Tenés en una embajada a Málaga. En el año 1512, otra embajada tenesí en viaje a la Península hizo escala en Orán (GUTIÉRREZ

¹ Editada por LA PRIMAUDAIE (1875, 73-75) y, posteriormente, por DOUSSINAGUE (1944, 658-660).

² Respecto al pacto de 1505, véase PORREÑO (1918). Del de 1511 únicamente se han conservado algunos capítulos, editados también por DOUSSINAGUE (1944, 663-664). El de 1515 se encuentra aún inédito, y, según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 61, n. 182), se conserva en el Archivo General de Simancas, C.M.C., leg. 187.

CRUZ, *idem*, 52-53). También parece muy verosímil que Juan de Alanis fuera morisco.

Otro aspecto importante de las relaciones con los moros de las zonas limítrofes lo tenemos en los pactos que la documentación de la época denomina "siguros". Un ejemplo del original castellano de uno de estos "siguros", aunque de fecha tardía, lo encontramos reproducido en ARQUES y GIBERT (1992, 173-174), y dice así:

Doy aman y siguro à Mostafa Ben el caleb, Alcayde de la Mahala de Tremecén, para que libre y seguramente pueda estar con ocho tiendas y quatro gaytones de mehala, en Jazela, onze leguas de las plaças; aziendo lo que tiene que azer, sin causar ynquietudes ni revueltas en el Reino, y es mi voluntad le balga por veinte dias desde la fecha de este aman, con condicion que no á de bajar á Meleta con la mahala (ni parte della) donde están los matamares de los Uled abdala y las zafinas de Jafa y amayán sin horden ó permissão mia, de que tomarán los Oficiales reales: en Orán á 21 de Agosto de mill y seiscientos y treinta y seis años.

Es evidente que el texto está redactado en medio arabófono: sin duda recuerda a los primeros documentos de las autoridades castellanas durante la Guerra de Granada y en los años posteriores a la toma, poniendo de manifiesto el "medievalismo" que caracterizó las tácticas guerreras y administrativas de las plazas africanas -asunto éste en el que están de acuerdo todos los estudiosos del tema¹-, y, también, los usos de traducción e interpretación del árabe.

El modo de proceder en el establecimiento de estos *amanes* o siguros estaba perfectamente definido. ARQUES y GIBERT (1992, 15-16) describen como sigue sus preparativos:

Todos los años, al son de cajas y trompetas, se prevenía a los moros del campo que viniesen a tomar el "siguro", pagar licencias de tiendas, pagar la "romía", bajo pena el que no acudiese, de tenerle por moro de guerra y tratarle como a enemigo. En Junio, los Xeques, para sacar el "siguro", se reunían en casa del Capitán general, que les obsequiaba con una comida. Allí concertaban la "romía", una de las rentas con que se sustentaba Orán.

Al parecer, este mismo sistema se mantuvo, cuando menos, hasta principios del siglo XVIII, según puede desprenderse del informe Aramburu, fechado en el año 1741, y al que

¹ Véase, como ejemplo, el caso de los privilegio de homicianos en Mazalquivir, analizado por JIMÉNEZ ALCÁZAR (1992).

han dedicado un notable trabajo KORSO y EPALZA (1978). Es muy curioso, en lo que a este asunto respecta, un bando de instrucciones para levantar seguros fechado en el año 1632, editado primeramente por BODIN (1924)¹. En él puede observarse el destacado papel que cumplen los intérpretes, quienes, primero, debían estar presentes con el escribano en el momento de levantar el acta de vasallaje y, más tarde, traducirlo a fin de dar publicidad al texto entre la población indígena fijándolo en los diferentes puntos bajo jurisdicción de Orán, especialmente en Tremecén y Canastel. También desde el punto de vista de la traducción e interpretación Orán constituía el centro administrativo de la plaza y de su zona de influencia en el Reino de Tremecén. Incluso aparecen en el bando citado los nombres de los dos intérpretes oficiales de la plaza de Orán en aquellos años: el capitán don Gil Fernández de Navarrete y Sotomayor y Arón Cansino, sobre los que volveré con mayor detenimiento.

b) Arbitrajes y administración de justicia

Las autoridades españolas actuaban también como árbitros en las frecuentes disputas de las cabilas de la zona. Naturalmente, esto no tenía otro objetivo que el de extender la zona de influencia de las plazas. En esto, una vez más, la función de los intérpretes era fundamental. Otro documento curiosísimo, reproducido también por ARQUES y GIBERT (1992, 175) y fechado en el año 1634, nos da una idea clara del procedimiento seguido. En primer lugar, el escribiente redactaba un bando por orden del gobernador de Orán (en el ejemplo que nos sirve de ilustración, el marqués de Flores Dávila), en el cual se convocaba en cierta fecha a todos los notables de la zona. Este bando era traducido al árabe y fijado en los lugares acostumbrados. En el día concertado, se reunía a los notables con el gobernador, los oficiales, el escribiente y los intérpretes, y con la mediación de éstos se llegaba a un acuerdo, que se recogía por escrito.

Igualmente era fundamental el papel de los intérpretes en la administración de justicia para los indígenas instalados en el interior de las plazas. Estas funciones estaban generalmente encomendadas a los lugartenientes de los alcaides de las plazas². Este extremo

¹ Y reproducido por ARQUES y GIBERT (1992, 171-173), aunque sin remitir a Bodin.

² Así era, al menos, en Orán y Mazalquivir, según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 81).

es conocido gracias a un documento editado también por ARQUES y GIBERT (1992, 181-183), sin fechar, aunque está dirigido a don Íñigo de Toledo, quien fue Gobernador General de la plaza de Orán de 1675 a 1678. En el documento se dan diversas instrucciones respecto al modo en el que se han de tratar diversas cuestiones referentes a los moros de la plaza. En la última de estas instrucciones se recuerda que, con fecha de veinte de julio de 1624, se libró la siguiente recomendación:

He querido advertiros dello y encargaros y Mandaros (como lo hago) pongais particular cuydado en que se guarden las ordenes que acerca desto estan dadas, y para mayor declaracion he resuelto que siempre que ubiere causa para proceder contra algun Moro se fulmine Prozesos y sea oydo en Justicia guardando los terminos della y concludsa la caussa se sentencie y si resultare della Condenazion Personal o pecuniaria se otorgue la Apelacion Para el mi consejo de guerra donde se bera el Negoçio y aplicara la condenacion a quien tocare y en esta conformidad tengo por bien y mando que las Personas que siruen de lenguas en esas plaças ynterpreten la Materia y la den a entender a las Partes Interezadas siempre que se ofreciere porque si se abiriguase que an exzedido dello Mandare que se castiguen con demostracion y Uos tendreis la mano en que esto se guarde cumpla y execute.

De hecho, cualquier forma de administración de justicia en las plazas resultaba de imposible ejecución sin la mediación de los intérpretes, incluso en los casos en los que se ejercían labores disciplinarias por parte de la Corona en las personas de las autoridades señoriales. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en la veeduría general llevada a cabo por Lope Hurtado de Mendoza, oficial real enviado a Orán a realizar una investigación en el año 1515 a raíz de las numerosas quejas recibidas en la Corte respecto a la administración de la plaza. Según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 92), "para cumplir con su cometido, se recomienda al enviado regio que se haga acompañar de una serie de personas que le ayuden en su tarea: dos intérpretes, uno de ellos el judío Usiel¹, que se encontraba en Tremecén y es *buena lengua y çierta*", así como dos escribanos, un buen letrado y varios antiguos residentes en la plaza, perfectos conocedores de sus cosas.

¹ Varios miembros de la familia aparecen un siglo más tarde desempeñando un destacado papel en Amsterdam, la *Jerusalén holandesa*, entre ellos "Isaac Uziel, de Fez", rabino cercano al círculo de Samuel Pallache, y Jacob Uziel, poeta (ROTH, 1979, 167 y 228, n. 1), así como Abraham Uziel, enredado en ciertos pleitos con Moisés Pallache (GARCÍA-ARENAL y WIEGERS, 1999, 145).

c) Cabalgadas y correspondencia oficial

Decía al principio de este apartado que el proyecto inicial de la Corona era convertir las plazas en centros autosuficientes. No obstante, el plan inicial falló prácticamente desde el principio. Esto hizo que se cambiara la política de acercamiento diplomático, comercial y arbitral a la que me he venido refiriendo hasta ahora, y en la que hemos comprobado la segura actuación de traductores e intérpretes, y se insistiera cada vez más en la de las cabalgadas.

En la práctica, habida cuenta del fracaso de los intentos de colonización de las zonas limítrofes a las plazas, incluidas las vecindades de Orán, así como de las dificultades con que los españoles se encontraron para, no ya autoabastecerse, sino incluso meramente cubrir sus necesidades básicas de supervivencia mediante el comercio con los moros, no quedó otro remedio que sobrevivir en ocasiones a costa de los suministros que llegaban de la Península. Incluso el agua o la leña tenía que ser transportada a veces desde la Península o las Baleares. Esto propició que la guerra de corso argelina y marroquí se dirigiera a cortar las vías de suministro, lo que a su vez tuvo como consecuencia que las guarniciones llevaran generalmente una vida de insostenibles penurias agudizadas por la sensación claustrofóbica que producía la situación de obligado encierro entre los muros de las plazas, condiciones penosas que describe DE BUNES (1988).

Por todo ello, con el paso del tiempo, las entradas dejaron de ser un medio de avasallamiento y guerra de desgaste dirigido a la posterior invasión, para convertirse, simplemente, en el único modo de conseguir vituallas o, en el mejor de los casos, en una forma de depredación que emulaba en tierra firme la guerra del corso. En ciertos momentos, estas jornadas llegaron a sostener comunidades florecientes que se enriquecían a pasos agigantados. Es el caso, principalmente, de Orán, conocida por ello en la Península como la "Corte chica".

El sistema seguido en estas entradas era sencillo, aunque duro y peligroso. En palabras de DE BUNES (1988, 589, n. 30):

Cuando los soldados salen a hacer entradas en el territorio se ven obligados a llevar sobre sus espaldas todo lo que tuvieran necesidad de utilizar durante la expedición. El país, por razones obvias, no les ofrecía ni agua ni alimentos, y sí les deparaba bastante calor y caminos inseguros. Las cabalgadas y rebatos

siempre se hacían por las noches, para evitar algunos de los rigores anteriormente descritos, y debían ser guiadas por alguna persona muy práctica en la zona donde iban.

El guía podía ser un moro injuriado, que vengaba su despecho poniendo a disposición de los españoles a su enemigo, o un soldado que, por su larga permanencia en el terreno, o por haber vivido cautivo en la zona, conociera suficientemente los caminos y aduares que serían objeto de la entrada.

La importancia y número de estas operaciones fue en ciertas épocas, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, verdaderamente destacable¹. El resultado de las cabalgadas (cautivos, ganados, etc.) era generalmente objeto de trueque y rescate con los moros, lo que naturalmente precisa un buen parlamento. El resto, se vendía a bajo precio en las plazas, dando lugar a pingües beneficios. Se conservan jugosas noticias respecto al modo en el que se repartía el botín, noticias que en ocasiones atañen a los intérpretes, y que nos confirman el sistema tradicional de cobro de estos *free-lancers* de la España moderna, el mismo sistema que hemos ido viendo al tratar de los intérpretes de la justicia secular en la Península o de los lenguas moriscos de las entradas en la Berbería atlántica. Especialmente interesante para conocer este sistema es el bando, editado por ARQUES y GIBERT (1993, 177-180), por el que se organiza el reparto de las presas en Orán, no fechado, aunque, por su contenido, se remonta a finales del siglo XVI o principios del XVII. De este bando, así como de otras noticias sueltas espigadas de la literatura histórica, se deduce que, aparte del quinto tradicional de su Majestad, el botín se repartía en primer lugar entre los participantes en la correría, según su estatus y armas, correspondiendo una parte

¹ Citaré algunos detalles respecto a las cabalgadas realizadas entre 1568 y 1570, todos ellos tomados de ARQUES y GIBERT (1993): una en junio de 1568, en la que, además de unas 7000 cabezas de ganado, y otros muchos despojos, se hicieron 193 cautivos para su posterior venta como esclavos en la plaza; otra en septiembre del mismo año, en la que se prendieron 420 esclavos, sin contar otras presas valiosas; otra en febrero de 1569, en la que se prendieron muchas bestias y 177 esclavos; otra en junio del mismo año, en la que se prendieron cerca de 3000 cabezas de ganado y 52 esclavos; otra en marzo de 1570, en la que se prendieron unas 3500 bestias y 160 esclavos; otra en septiembre del mismo año, en la que se prendieron unas 400 bestias y unos 80 esclavos, y finalmente, otra en octubre del mismo año, en la que se prendieron cerca de 200 esclavos y unas 100 bestias. Si no con los mismos resultados espectaculares, ni con la misma frecuencia, las cabalgadas se siguieron realizando a todo lo largo de los siglos XVI y XVII.

proporcional al intérprete de la cabalgada, generalmente moro¹; además, había ciertas personalidades importantes de la plaza a las que, por costumbre, y aunque no participaran directamente en la jornada, les correspondía también parte del botín: entre ellas, a los moros que participaban en la subasta y venta en Orán, los cuales, naturalmente, desempeñaban funciones de interpretación, y al traductor oficial de la plaza, figura a la que me referiré a continuación, y que en el momento en el que se dictó el bando citado era Jacob Cansino.

Es muy significativo también un curioso documento de mediados del XVI, editado por GALINDO Y VERA (1988, *apud* VILAR y LOURIDO, 1994, 135), en el que se detallan los sueldos de los judíos colaboradores. En dicho documento aparecen citados varios miembros de la familia Cansino, así como el sueldo de los lenguas y espías, que "de hordinario son 40 rs.", es decir, poco más que la soldada diaria de un jornalero de la época. Naturalmente, este es el sueldo de un intérprete sin nombramiento alguno, y a él deben sumarse las comisiones a las que apuntaba antes.

Otra función primordial de los traductores de las plazas africanas estaba relacionada con la correspondencia que intercambiaban las autoridades españolas con los viejos de las tribus vasallas y con los informadores nativos. Muy pocas de estas misivas se han conservado, y menos aun -que yo sepa- han sido editadas. Entre ellas tenemos las cartas árabes enviadas por al-Manṣūr b. Abī Gānim, *mizwār* del Reino de Tremecén, a don Martín de Córdoba, gobernador de la plaza de Orán, recibida el 16 de diciembre de 1551; a su hijo, de nombre Naçar, y a Jacob Cansino, todas ellas editadas en versión romanceada por DE LA VERONNE (1988, 402-407), y que pudieran ser obra de este mismo Jacob Cansino. No obstante, es de suponer que, en un período de tiempo tan dilatado, y contando con tantas plazas en la zona, esta correspondencia debió de ser muy rica y constante. Como veremos más adelante, a partir de la creación del Regimiento Fijo de Orán por Real Decreto de 9 de enero de 1733, consta la existencia segura en Orán de un intérprete de lengua árabe y de un secretario moro para la correspondencia árabe, lo que induce a pensar que esta última figura ya existía desde antes. De hecho, sobrevivirá hasta la caída definitiva de Orán en el año 1790, y, más tarde, en los consulados españoles en Marruecos durante el siglo XIX e incluso hasta la declaración de independencia marroquí en 1956.

¹ Lo que nos da a entender que había mogataces especializados en cierta medida en estas funciones. Un caso especial lo tenemos en los hijos del judío Jacob Saportas, los cuales, según GUASTAVINO GALLENTE (1958), participaron directamente como lenguas en una cabalgada, y posterior venta de esclavos, entre los años 1632 y 1639.

d) Las redenciones

En las páginas precedentes hemos podido comprobar cómo la mayoría de las operaciones de rescate de moros cautivos eran llevadas a cabo por particulares. También veíamos cómo en la mayor parte de estos casos, aunque los organizadores de las expediciones eran generalmente cristianos, los intérpretes eran moriscos, bien peninsulares, bien berberiscos, según los lugares y momentos. En otros casos, sin embargo, las expediciones de rescate tienen un carácter más oficial, y son protagonizadas por órdenes religiosas o seculares (los alfaqueques) constituidas para estos menesteres. Como recuerdan GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, 275), también se dieron casos de particulares comisionados por la Corona para redenciones concretas, como ocurrió con Diego de Torres y el rescate de los portugueses cautivos tras la batalla de Alcazarquivir. Se tiene noticia (GARCÍA-ARENAL, 1988, 466-467), por ejemplo, de una incursión de corso llevada a cabo en noviembre de 1573 por el famoso al-Dugālī, granadino instalado en Tetuán, contra la costa de Almería, cuyo resultado fue el cautiverio de un gran número de cristianos que fueron trasladados a Marruecos. Para rescatarlos, la Corona inició los trámites a través de un tal Diego de Palma, comerciante afincado en Tetuán, rescatador habitual de cautivos e informador de las cosas de Berbería, aunque, sospechoso de practicar el espionaje también para los marroquíes, las autoridades españolas lo llamaron a la Península.

Sin embargo, a partir de la época de Felipe II -GARCÍA-ARENAL y BUNES (*ibidem*)-, habida cuenta de las muy considerables cantidades de dinero en metálico que salían del país en concepto de rescates, "se decide que las redenciones sean realizadas casi exclusivamente por órdenes religiosas constituidas para este fin en la Edad Media", aunque "el desarrollo de la redención oficial no impidió que siguieran existiendo esfuerzos individuales para lograr la libertad de sus familiares, intentos que llevan a la práctica comerciantes españoles, italianos y franceses que mantienen tratos con el Magreb". De hecho, en fecha tan tardía como el año de 1718, y según MARTÍN CORRALES (1988, 127), aún consta la existencia de un alfaqueque de lengua árabe en Ceuta.

La presencia de la Iglesia Católica en el Norte de África es muy antigua. Como es sabido, en Marruecos existieron desde época romana comunidades cristianas, extintas al

parecer en el siglo XI. Más tarde aparecerían otras de origen peninsular y rito mozárabe¹. Incluso existió un obispado en Marraquech desde el siglo XIII. El problema de los cautivos, muy grave desde el siglo XI, condujo a que diversas órdenes monásticas se empeñaran en la empresa de su auxilio. Algunas de ellas, como la orden de la Trinité de la Redención des Captifs, fundada en 1198, o la de Nuestra Señora de la Redención, fundada en Barcelona en 1218, se dedicaban a ello de manera exclusiva. Por su parte, el interés de la orden franciscana en el servicio a los cristianos del Magreb se remonta a su fundador, quien en el año 1208 pretendió pasar a África, aunque finalmente no pudo hacerlo por razones de salud. De inmediato, sus discípulos siguieron su ejemplo, pagando en ocasiones con la vida su prédica antimahometana. Además de los franciscanos y redentoristas, las redenciones oficiales estaban principalmente en manos de los dominicos, trinitarios y mercedarios, así como de los miembros de la orden seglar de los Alfaqueques rescatadores, fundada por Alfonso X el Sabio, a los que ya aludí en otra ocasión en este trabajo, y a los que - recordemos- las Partidas definen como "trujamanes". En palabras de GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, 279),

durante el siglo XVI, la carencia de una diplomacia consolidada convierte a muchos de los redentores en emisarios y embajadores con los estados del otro lado de Gibraltar. Según las relaciones políticas se van haciendo más estables y modernas, los religiosos cada vez se dedican más a su función asistencial y redentora, por lo que se aprecia mejor su progresiva especialización en los rescates.

Uno de los grandes problemas planteados en la literatura histórica radica en dilucidar el lugar y número de operaciones de rescate oficiales realizadas, el número de cautivos españoles rescatados y la evolución de las cifras a lo largo de este período. El problema es también fundamental en este trabajo, puesto que de dichos datos depende principalmente nuestra capacidad para valorar la verdadera importancia de este ámbito en el mercado de la traducción e interpretación del árabe en estos siglos. GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, 212-213), resumen como sigue los resultados de los últimos estudios al respecto:

¹ La historia del cristianismo en el Norte de África ha despertado el interés de muchos investigadores. La última publicación al respecto de la que tengo noticia, exenta en gran medida del sesgo ideológico de otras anteriores, es la monografía coordinada por TESSIER y LOURIDO (1993), en la que se encontrarán las referencias bibliográficas imprescindibles sobre el tema.

Tras la consulta de la documentación de los conventos de la Orden Trinitaria en España, afirma [FRIEDMAN (1983)] que los rescatadores liberaron a 10.000 españoles entre 1575 y 1769. Estas cifras se refieren sólo a los esfuerzos de las congregaciones religiosas que actuaban en ciudades muy concretas, por lo que el número de súbditos de la Monarquía cautivados y rescatados entre estas dos fechas fue bastante mayor. Durante la época en la que el corso magrebí se mostró más intenso, desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, en Argel había una población cautiva que rondaba las 25.000 personas [...], Túnez tendría unas 15.000 y Trípoli entre 4.000 y 5.000. Salvatore Bono [1981] establece que después de 1650 las cifras se reducen radicalmente, situando el número de personas retenidas contra su voluntad a 8.000 en Argel, 6.000 en Túnez y 1.599 en Trípoli, datos que corresponden al censo del año de 1671. El siglo de la Ilustración, centuria en la que el corso entró en absoluta decadencia, el número de cautivos se redujo espectacularmente. De los 7.000 retenidos en Argel en 1749 se pasa a 2.622 en 1787 y a 500 en 1797.

Disponemos también de algunos datos para fechas anteriores al año 1575. GARCÍA-ARENAL y BUNES (*idem*, 215) afirman que en el año 1510 existían en Tetuán¹ entre 2.000 y 3.000 cautivos españoles. También recuerdan (*idem*, 285) que entre el año 1575 y el 1764 se llevaron a cabo un total de 82 redenciones protagonizadas por mercedarios, trinitarios y franciscanos. Según los estudios realizados por GOZALBES BUSTOS (1992), entre 1523 y 1677 se produjeron al menos veintinueve redenciones oficiales en Tetuán. Esto da, para el siglo XVI, una media de una redención cada dos años, y cada cuatro años durante el siglo XVII, aunque hubo años en que se produjo más de una. A partir de 1677, las redenciones en Tetuán son cada vez más escasas y en ellas se rescata exclusivamente a esclavos del sultán.

El problema de los cautivos se mantuvo, en fin, hasta el año 1856, en que la cautividad de cristianos y el corso fueron prohibidos tajantemente por el Sultán, aunque, de hecho, hacía ya un siglo que prácticamente no había cautivos cristianos en Berbería. "La última redención oficial se realiza en 1768-1769, año que coincide con el inicio de las negociaciones de paz entre España y la Sublime Puerta" (GARCÍA-ARENAL y BUNES, *idem*, 285). No obstante, siguen dándose casos singulares de cautiverio hasta los últimos años del siglo XIX, generalmente pescadores o exploradores apresados en la zona limítrofe a las Canarias. Desde mediados del siglo XIX, cuando el fenómeno ya se encontraba casi extinto, los religiosos tomaron como principal objetivo de su misión la asistencia a los

¹ A la sazón el centro neurálgico del cautiverio español en el Magreb occidental, aunque tampoco son escasas las redenciones llevadas a cabo en Salé; en ocasiones, incluso, en Marraquech o en Tánger.

cristianos enfermos o heridos en las diferentes campañas bélicas marroquíes y la asistencia religiosa al cada vez más nutrido número de cristianos asentados en el Norte de África. La mayor parte de estos religiosos eran españoles.

Por otro lado, y hasta principios del siglo XX, el papel de estos religiosos como intermediarios políticos entre las autoridades musulmanas y las autoridades españolas fue recurrente, tanto a instancias de una como de la otra parte. En algunos casos, se sabe que los religiosos cristianos realizaron labores de traducción e interpretación al servicio de los sultanes marroquíes, compitiendo directamente con los judíos y renegados. Así, por ejemplo, según GARCÍA FIGUERAS (1947, 103), el sultán Muley Abdelmalek, el campeón de la famosa batalla de Alcazarquivir (1578), tenía a su servicio como secretario traductor a fray Luis de Sandoval, franciscano de Sevilla. Ya en el siglo XVIII, según GARCÍA NAVARRO (1946, 108), la única representación oficiosa del rey de España en Argel era el Padre Administrador del hospital español de dicha localidad, el cual a la sazón desconocía, al parecer, el árabe y el turco. Y cuando las autoridades españolas preparaban la embajada a Marruecos que tuvo lugar en abril del año 1882, el diplomático don José Diosdado - según LÓPEZ (1927, 106-107)- envió una misiva al padre Lerchundi, quien finalmente haría de intérprete ante el sultán, como veremos, en la que le decía: "Como Usted sabe, siempre ha venido un Padre con la Embajada", lo que nos da una idea de hasta qué punto las relaciones internacionales de alto nivel entre España y Marruecos estaban tradicionalmente ligadas, todavía en el siglo XIX, a los religiosos españoles allí radicados.

Esto no quiere decir, en absoluto, que fueran siempre los religiosos quienes llevaran a cabo estas labores de intermediación; mucho menos de intermediación lingüística. En ocasiones, como hemos podido comprobar en las páginas anteriores, las lucrativas operaciones de rescate eran organizadas directamente por los corsarios -cristianos o musulmanes-, ya en el mismo escenario de las capturas, ya en tierras berberiscas, especialmente en los casos de redenciones de moros.

La mayor parte de las veces son los judíos quienes llevan el peso de la intermediación lingüística en los rescates oficiales de cristianos. Hay que tener en cuenta que, en el caso de Tetuán, debido al gran número de moriscos que en diferentes oleadas habían ido poblando la ciudad, no siempre era necesaria la intervención de un intérprete. Algunos detalles, recogidos por GOZALBES BUSTOS (1992), son ilustrativos de ello. Así (*idem*, 65), "se da hasta el caso peregrino de hacer constar en una redención, la de 1579, que el dueño del cautivo, un tal Abena, da carta de pago del rescate *en morisco y en*

castellano, fechada el 23 de agosto de dicho año en Tetuán". Consta, también, que la correspondencia que los gobernadores tetuaníes enviaban a la plaza de Ceuta era redactada directamente en castellano, como ocurrió en fecha tan tardía como el año 1648 (*idem*, 241). Aun así, son bastantes los intérpretes conocidos que participaron en las redenciones tetuaníes¹, como decía, la mayor parte judíos. Además de intérpretes, los judíos participaban también en la redención en otros conceptos: intermediarios, vendedores, cajeros, etc. La familia Pimienta, por ejemplo, en especial Samuel, aparecen como emisarios, cajeros, corredores e intérpretes en diversas ocasiones, entre ellas en la redención de 1579. En la de 1635 "hizo oficio de lengua" el judío Mocen Benetay, y un tal Arón, cuyo apellido no es reseñado en la documentación original, en la de 1669 (*idem*, 142 y 289).

Con todo, es la familia Mejías la que desarrolló un papel más notable en las redenciones tetuaníes desde 1583 hasta 1664. El primero de ellos que aparece en estos menesteres es Mejías el Gordo, en la primera fecha citada. En el año 1607 aparece en escena José Mejías, o Jusef Mexías (*idem*, 130-132), acompañado en ocasiones por Haim y Moisés Mejías, probablemente sus descendientes, todos ellos avecindados en Ceuta. Además de como intérpretes, también son vendedores: en 1609, por ejemplo, con la nada despreciable cifra del 15% del total de las ventas. Y en el rescate protagonizado por religiosos mercedarios en el año 1661, según LARQUIÉ (1981, 197), además de un escribano castellano, participaron dos escribanos marroquíes, uno de ellos judío (Joseph Mejía), de Tetuán, que hizo de intérprete. En los años 1622 y 1625, Isaac Mejías aparece como intérprete al servicio del gobernador de Tetuán, Isa an Naqsis, en reuniones celebradas con el trinitario fray Sebastián de la Madre de Dios. De nuevo, entre los años 1640 y 1664, (*idem*, 139 y ss.), un José Mejías aparece como intérprete y vendedor de cautivos, además de rabino en Tetuán. El papel de los Mejías como comisionistas y hombres de confianza de ambas partes queda patente en momentos de crisis política en territorio marroquí, circunstancias en las que los padres redentores les entregan una lista con los cautivos que desean redimir; a continuación, Mejías escribe al almocadén de Tetuán informándole del asunto y, una vez establecido el acuerdo, él mismo viaja a Tetuán y trae a los cautivos hasta las murallas de Ceuta, donde efectivamente se produce el canje. Al parecer, también

¹ Incluso se dan casos de intérpretes enviados a Tetuán a fin de hacer más llevadera la vida de algún cautivo importante, como en el caso del hijo del Capitán General de Ceuta, don Francisco Suárez de Alarcón, durante los seis meses que pasó cautivo en Tetuán en el año 1648 (*ibidem*).

realizaban en ocasiones labores de traducción. Al menos eso parece desprenderse del texto en castellano del salvoconducto extendido por el gobernador de Tetuán a los padres redentores en el año 1656, el cual, aunque no aparece en él mención alguna de que se trate de un texto traducido, se remata con la frase: "Certifico yo Jusepe Mexias, que la firma en arábigo es del señor Gobernador y Adelantado de Tetuán, Sidi Ab dequirin ben Hamed Anicasis", lo que firma en Ceuta.

Por último, y aunque me salga del marco temporal de este apartado, también se sabe que, como recoge GARCÍA FIGUERAS (1941, 82), Isaac Sherique, judío protegido de España, participó en la década de los sesenta del siglo XIX en dos operaciones de rescate en el sur de Marruecos: en la primera, de unos naufragos que habían quedado cautivos, y en la segunda, entre otros, del intérprete José María Álvarez, quien había quedado cautivo en 1866 durante la expedición organizada por el comerciante Francisco Puyana a fin de establecer relaciones comerciales entre las Canarias y la zona.

No es nada fácil acceder a informaciones precisas, o siquiera a presentaciones globales, respecto a las operaciones redentoras. Naturalmente, la práctica inexistencia de trabajos sobre el tema en las fuentes secundarias¹ ha dificultado mucho mi capacidad para reconstruir cuáles eran, con detalle, los procedimientos que se seguían en estos casos en lo que a la traducción e interpretación se refiere. Esta dificultad ha sido notable, en especial, para las redenciones de la Berbería Central. He podido consultar varias relaciones contemporáneas de redenciones oficiales en Argel editadas por BAUER LANDAUER (s.f.b), en ninguna de las cuales se ofrece prácticamente ninguna noticia al respecto. Especialmente útil me ha sido, concretamente respecto a la primera mitad del XVIII, la *Noticia puntual de tres redenciones que en los años de 1723, 1724 y 1725 hicieron las provincias de Castilla y Andalucía [...], las dos primeras en la ciudad de Argel, y la última, en la de Túnez*, escrita por Fr. Melchor GARCÍA NAVARRO, redentorista que participó en todas ellas, anotada y editada, junto a otros documentos interesantes para el estudio de este asunto, por Fr. Manuel Vázquez Pájaro. Debemos recordar, además, que, aunque éstas

¹ En castellano, el único análisis global del asunto que conozco lo ofrecen GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992), obra que he citado repetidamente en este apartado. Estos autores, por otra parte, remiten a diversas fuentes contemporáneas, generalmente obra de los mismos redentores, aún manuscritas o en ediciones de los siglos XVI y XVII, para mí de difícil acceso. Aunque la información más destacable de estas fuentes es extractada en la obra citada, los datos respecto a la traducción e interpretación, que quizás obren en las mismas, han sido desatendidos, como por otra parte es lógico en una obra de conjunto como es ésta. También es muy destacable el trabajo citado de Friedmann, así como el de GOZALBES BUSTOS (1992) sobre los rescates en Tetuán.

son redenciones bastante tardías, el proceso seguido, que con tanto detalle se describe en la obra, era producto de un modo de proceder bien asentado, como constantemente se afirma en la documentación de la época, por lo que seguramente, y en líneas generales, las conclusiones que siguen respecto a la traducción e interpretación en las redenciones organizadas por religiosos son generalizables a épocas anteriores.

El panorama que muestran estas redenciones es el de un mercado de traducción e interpretación del árabe muy decadente en la Berbería Central y en el que la escasez de una demanda constante ha generado que la oferta sufra también un menoscabo endémico. Como ya he apuntado en alguna ocasión, entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XVIII nos encontramos con los años más exangües de la traducción e interpretación fehacientes del árabe. Hasta donde sé, ni en Argel, ni en Túnez, pese a residir allí un gran número de españoles, había traductores profesionales de español; esto es, personas con conocimientos de las lenguas en contacto y capacidad reconocida para llevar a cabo servicios de este tipo. La razón parece clara: en esta época, prácticamente todos los residentes españoles en la Berbería Central se encuentran cautivos; no existen representaciones diplomáticas y el comercio es prácticamente inexistente. Se entiende, por tanto, que, según LAUGIER (s.f., 294) -citado por Fr. Manuel Vázquez (GARCÍA NAVARRO, 1946, 60, n. 1)-, el dey argelino acostumbrara a poner a disposición de los padres redentores al truchimán del Consulado de Francia, mientras que, en el caso de Túnez, la comunicación con las autoridades musulmanas se realizaba, "ya en lengua franca, ya en italiana" (*idem*, 287). También en el rescate tunecino, con todo, se alude en alguna ocasión a la presencia del truchimán del consulado francés¹. Esta situación descrita, que corresponde al primer cuarto del siglo XVIII, puede perfectamente remontarse hasta el año 1686: en la relación de la redención mercedaria llevada a cabo en Argel en dicho año, editada por BAUER LANDAUER (s.f.b, 153 y ss.), aparece también actuando como intérprete de los religiosos el "Truchimán Francés".

En Argel, según cuenta García Navarro, existían dos intérpretes de lenguas occidentales: el del Consulado de Francia, que por conocer medianamente la lengua castellana fue el que asistió a los padres redentores, y el del Consulado de Inglaterra.

¹ Como intérprete de lengua italiana actuó uno de los padres redentores desplazados (*idem*, 296). En cualquier caso, no fueron muchas las redenciones oficiales que tuvieron por escenario las tierras tunecinas. Fr. Manuel Vázquez (GARCÍA NAVARRO, 1946, 152, n. 3), citando a GARÍ Y SUMELL (1873, 268 y 299), afirma que con anterioridad a la de 1725, las anteriores redenciones españolas tuvieron lugar en 1633 y 1578.

También la corte del Dey disponía de su propio intérprete. Fr. Manuel Vázquez (GARCÍA NAVARRO, 1946, 108, n. 5), citando a LAUGIER (s.f., 246), explica como sigue las funciones de este último:

Truchimán o dragomán, intérprete de la Casa de Rey. Era un turco que sabía leer y escribir también el árabe, y explicaba todas las cartas que llegaban al dey de las diferentes partes del reino y las de los argelinos esclavos en los países extranjeros. Las traducía en idioma turco y las presentaba al dey, que, en consecuencia, daba sus órdenes. Era también depositario del sello del dey, y en presencia de éste sellaba todos los despachos [...]. En todo momento acompañaba a su señor dentro de la sala del duán para servir de intérprete de los árabes y moros de la ciudad y del campo que llegaban con quejas y noticias para el dey. Asimismo, tenía la comisión de traducir toda la correspondencia venida de los estados de Marruecos y Túnez, escrita en árabe ordinariamente.

A lo que parece, el intérprete del dey era considerado demasiado parcial por los redentores, de modo que preferían utilizar los servicios de los intérpretes de los consulados: en las redenciones de 1723 y 1724, como quedó dicho, los del truchimán del Consulado francés en Argel.

Por lo que narra García Navarro, las funciones del intérprete en las redenciones oficiales de la Berbería Central, al menos en esta época, eran muy amplias. En primer lugar, antes de la partida de la Península, traducía en tierras argelinas el pasaporte de los padres redentores. La consecución de estos pasaportes era, una vez reunidos los capitales necesarios para la redención, el paso inmediatamente anterior al embarque. Según GARCÍA-ARENAL y BUNES (1992, 281-282),

una vez reunido el dinero necesario para la redención, que solía ser una cifra que sirviera para poner en libertad a un centenar de retenidos, se comenzaba a pedir salvoconductos a las autoridades musulmanas para que dejaran pasar a sus dominios a los religiosos. Estas peticiones se tramitan por medio de los religiosos que regentan los hospitales en las urbes berberiscas, por mercaderes y, para el caso marroquí, por los gobernantes de los presidios de Ceuta y Tetuán cuando los redentores se encaminan a Marrakech o Salé.

Como hemos visto, cuando el salvoconducto era expedido por los gobernadores de Tetuán, solían hacerlo directamente en árabe y castellano. En el caso que nos ocupa, la tramitación del pasaporte corrió a cargo del Padre Administrador del hospital de Argel. El intérprete traducía al turco el pliego de condiciones que el Padre Administrador redactaba

en castellano, y en esta versión turquesca se presentaba a las autoridades argelinas (*idem*, 412); posteriormente, una vez se llegaba a un acuerdo respecto al tenor del pasaporte, y éste era expedido, lo traducía de nuevo al castellano, versión que, considerada fehaciente, era enviada a la Península. Una vez en Berbería, el truchimán actuaba de intérprete, tanto de turco, en la comunicación con el dey y otras autoridades, como de árabe, en la comunicación con los moros argelinos propietarios de cautivos. Además de propiamente interpretar, el truchimán actuaba de mediador cultural en multitud de ocasiones, de modo que, por ejemplo, informaba a los padres redentores de los regalos con que debían agasajar a los musulmanes "según el gusto o el oficio de los turcos" (*idem*, 61). Además, era el encargado, junto a un judío contador al servicio del dey, de contrastar las monedas para asegurar que no eran de inferior calidad y peso al exigido, así como de apuntar cada redención y el importe abonado por ella, nómina que posteriormente era entregada al Dey (*idem*, 60, 107 y 154).

A lo que parece, la mayor parte de las ganancias del truchimán no salían de las tarifas que directamente le abonaban los religiosos por sus servicios. Los judíos intérpretes de Tetuán cobraban por sus actividades como comisionistas y vendedores, aunque desconozco de qué modo y en qué cantidad lo hacían en cuanto que intérpretes. En el caso de las redenciones argelinas que ahora me ocupan puedo dar algún detalle más concreto. La nómina de gastos de la redención de 1724 (GARCÍA NAVARRO, 1946, 522), por ejemplo, menciona la cantidad de 30 pesos como sueldo del truchimán francés, cantidad a la que se unen otros ochenta pesos abonados al mismo por otras razones que no se especifican. No parece mucho si tenemos en cuenta que el truchimán del Dey cobraba otros treinta pesos sin llevar a cabo prácticamente ninguna labor en los rescates, a lo que se suma que tenía derecho al rescate forzoso de uno de sus cautivos, lo que le permitía elevar su precio hasta límites abusivos¹. Sin embargo, son muchas las ocasiones en que se alude a los múltiples regalos y favores que recibe el traductor del consulado de Francia de parte de los redentores, por no hablar ya de los que éstos sospechan que recibe de los moros y turcos argelinos. No me cabe duda, por tanto, de que sus ingresos por estos servicios debían ser bastante más elevados de lo que parece a primera vista, aunque seguramente no tan cuantiosos como los de los lenguas canarios, los cuales, recordemos, tenían derecho a una cantidad fija -muy

¹ Quinientos ochenta pesos en este caso, aproximadamente el triple del precio común.

elevada- por cada negro de los trocados a cambio del rescate.

La traducción de los pasaportes es asunto verdaderamente interesante y nos muestra la decadencia en la que se encontraba la traducción de lenguas orientales -árabe y turco- en la España de principios del siglo XVIII. De hecho, en la carta que envían los padres redentores al Padre Administrador de los Reales Hospitales en Argel solicitándole la tramitación del pasaporte, se afirma: "Y asimismo espero dever a V.P.R. que el pasaporte venga traducido en español, porque aquí no ay quién lo haga; y nos es muy costoso que lo tuviese de pagar la redención; o lo podrá librar V.P.R. contra estas arcas". Dejaré de lado los pasaportes argelinos, ya que sus originales fueron extendidos en turco¹. El pasaporte tunecino, sin embargo, se encuentra originalmente escrito en árabe. Tanto éste como su traducción castellana se conservan en las actas de la redención de 1725, Biblioteca Nacional, folios 1 y 2. En GARCÍA NAVARRO (1946, láminas V y VI) se ofrece una reproducción fotográfica de ambos textos, así como (*idem*, 241, n. 2) la transcripción del texto castellano. Desgraciadamente, García Navarro no especifica en ningún momento quién es el autor de la traducción. Sólo sabemos que el encargado de solicitar el pasaporte fue el Padre Administrador del Hospital de la Orden de la Santísima Trinidad en Túnez, el mismo que posteriormente remitió "el pasaporte original, en arabigo, con las condiciones traducidas en castellano" (*idem*, 241). No parece, a tenor de la narración de los sucesos que siguieron a la llegada de los padres redentores a Túnez, que el Padre Administrador fuera capaz de actuar como intérprete, ni da muestras en ningún momento de conocer el árabe².

Por último, cabe señalar otro servicio de traducción directamente derivado del fenomeno del cautiverio de cristianos en Berbería. Me refiero a las actas de manumisión extendidas por los antiguos amos a sus cautivos una vez que éstos les hubieron abonado el precio acordado por su ahorramiento. El objeto de estas actas era que no fuesen molestados, ni por los moros a lo largo de su viaje de regreso por tierras de Berbería, ni por las autoridades cristianas, que podrían sospechar que se tratara de un renegado. Pese a estar

¹ El de la redención del año 1724 se encuentra reproducido fotográficamente, junto a su versión castellana, en la obra que nos ocupa (láminas VIII y IX), versión esta última transcrita en *idem*, apéndice IX, 521-523. También la traducción del pasaporte de la redención del año 1723 es transcrito por GARCÍA NAVARRO (*idem*, 413-141).

² No obstante, tampoco se puede descartar que la traducción sea obra suya. Quizá pudiera aclararse en alguna medida el asunto si pudiéramos comparar la letra de la traducción con la de la correspondencia escrita de su mano.

muy escasamente documentado, todo parece indicar, a la vista de las condiciones en que se desarrollaba el regreso de los cautivos a la Península, que la traducción de este tipo de documentos no debió de ser algo excepcional.

Como decía, es muy poco lo que se sabe sobre estos documentos y su traducción. De hecho, sólo he conseguido hallar uno de estos traslados, editado por TORREBLANCA ROLDÁN (1998, 145). Al parecer, el 13 de julio de 1719, "José Agustín Pardo compareció ante el escribano público don Alonso de Escovar al cual le presentó una cuartilla de papel escrita en árabe que fue traducida por don Pedro Gerónimo de Guevara, mallorquín, capitán de lenguas de la plaza de Melilla". José Agustín Pardo (*idem*, 144), soldado artillero, había salido de Málaga en una embarcación que llevaba presos y bastimentos a la plaza de Melilla. Una tormenta arrastró la nave hasta Orán, donde fue cautivado. Desconozco cuánto tiempo permaneció en Orán, pero el documento en cuestión que le tradujo -de manera fehaciente, cómo no- el capitán de lenguas de la plaza de Melilla reza como sigue¹:

Gracias a Dios Todopoderoso, Altísimo y Magnífico, sepan todos los que vieren esta generosa cédula sustancial y manifiesta narración cuyo mando es corriente y de alto aprecio y veneración de los que son manpolantes [sic] en las dependencias del mundo, tanto por tierra como por mar que hemos hecho merecer a ser portador el cristiano Joseph Pardo mediante haberse rescatado su persona de nuestro poder según la costumbre y estilo que se practica entre los moros, recibiendo de él la cantidad que con él fue ajustada por su precio y así nadie tenga en él autoridad ni le ponga embarazo ni le impida que vaya donde quisiere y la paz escrita por orden de Alá dada el diligente en el camino de Dios el señor Mostafá Bez el mediado de la luna desde che medi el Axer año de mil ciento y treinta (que corresponde a nuestra cuenta en el mes de mayo de mil setecientos y diez y nueve).

e) Otras funciones

En resumidas cuentas, los traductores e intérpretes realizaban en las plazas españolas, y en especial en Orán, donde se concentraban estas necesidades, multitud de funciones; aparte de las ya reseñadas, algunas otras verdaderamente curiosas. Muestra de ello es el testimonio recogido por SÁNCHEZ DONCEL (1991, 594 y ss.) para una fecha muy tardía, el 11 de abril de 1783, aunque la situación es perfectamente verosímil, como veremos, para tiempos precedentes. Según este testimonio, transcrito de la documentación obrante en el

¹ El original se encuentra en el Archivo de la Catedral de Málaga, Legajo 219, nº 5, s/f.

Archivo Arzobispal de Toledo, tras una refriega con moros de guerra, en la que éstos salieron muy mal parados, se procedió a recoger a varios enemigos heridos, que fueron trasladados al interior de la plaza, donde se les prestó asistencia médica. Uno de los heridos, un moro viejo de nombre Buasa Ben Dage, manifestó al enfermero -que por cierto se dirigió a él en árabe con las palabras *Gul inta nasaraní*, esto es, "di que eres cristiano"- su deseo de hacerse bautizar, por lo que se llamó al "intérprete por su Magestad de árabe, Miguel Tomás Sánchez". Naturalmente, para un asunto de estas características no bastaba con que alguien con conocimientos de árabe fuera capaz de comunicarse con el moro en cuestión: era imprescindible contar con la actuación de un notario y de un fedatario público en cuestiones de traducción. En resumidas cuentas, el intérprete dio fe pública del deseo del herido de hacerse cristiano antes de morir y sirvió de enlace entre éste y el religioso que le instruyó con toda celeridad en la doctrina católica, el cual, según el acta notarial levantada de propósito, "dictó al intérprete algunos actos de fe, para que los dijera al moribundo en árabe, como lo hizo".

Como conclusión general podría afirmarse que, si bien la mayor parte de las veces las actuaciones como intérprete debieron recaer en simples miembros de la tropa indígena, o, como en el caso anterior, en un enfermero o en cualquier otro residente con conocimientos suficientes de árabe y castellano, el intérprete oficial, o de su Majestad, era el encargado de llevar a cabo todas aquellas actuaciones en las que se requiriera fe pública reconocida y, cómo no, todas aquellas en las que estuviera en juego la seguridad interna de la plaza, bien desde el punto de vista de una posible agresión exterior, bien desde el punto de vista de la perfecta ordenación de su vida interna. Para terminar, cabe añadir que las de árabe -o turco, o bereber, en su caso- no eran las únicas demandas de traducción e interpretación que surgían en las plazas, debido, fundamentalmente, al carácter internacional que en ocasiones tuvo la población de las plazas, en especial, cómo no, la de Orán¹.

¹ SÁNCHEZ DONCEL (1991, 412), por ejemplo, menciona algún caso de condenado a muerte cuya ejecución hubo de posponerse porque el reo sólo conocía la lengua alemana y no había intérprete o sacerdote conocedor de dicha lengua.

f) Los traductores oficiales de la Berbería Central y su estatus administrativo

Estas extensas necesidades de traducción e interpretación, en unas plazas que en ocasiones llegaban a disponer, como en el caso de Orán, de un aparato administrativo hasta cierto punto complejo, generaron la necesidad de vertebrar y organizar una fe pública traductora paralela a la fe pública notarial. En este punto, la evolución de la traducción del árabe en la Berbería Central se distingue radicalmente de la misma en la Berbería de Poniente.

Para organizar la fe pública notarial africana se creó la Notaría Mayor del Norte de África: apuntaba en otro lugar que en la Península ya existía una larga tradición de escribanos mayores de León, Castilla, Andalucía, Toledo y Granada. En el caso de la Berbería de Poniente, como veíamos, también hubo siempre escribanos reales "para las cosas de Berbería", aunque su escala profesional no alcanzaba la del Notario Mayor. En el apartado anterior teníamos ocasión de comprobar cómo en la Península existía a principios del siglo XVI una tradición bien asentada que dividía a los intérpretes con capacidad fedataria en dos grupos bien diferenciados: los que dependían de los concejos municipales, con jurisdicción restringida al ámbito territorial del concejo, y los designados por orden regia, con una jurisdicción que, en los casos conocidos, coincidía con los límites de los diferentes reinos. En este último caso, el intérprete era designado "romanceador mayor del Reino" -como en el caso del acta de designación como "yntérpetre e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca" del Reino de Murcia en favor del judío Ysrael, fechado el 29 de junio de 1476-, en claro paralelismo con el Notario Mayor del Reino. También veíamos cómo, según los antecedentes estudiados por ROMANO (1992, 218 y ss.), este cargo parece ser heredero de otro más antiguo, el de "escribano mayor de cartas árabes", del que se dispone de noticias que se remontan en Aragón hasta el siglo XIII.

Orán

Como es sabido, las plazas de Berbería seguían un patrón mixto de administración en el que confluía la influencia regia y señorial. Por todo ello, no es de extrañar, primero, que se creara un cargo de superior categoría en materia de traducción, al menos para Orán y su zona de influencia; y, segundo, que este cargo fuera de designación regia y, por

consiguiente, siguiera el patrón de los romanceadores mayores de reino. Y efectivamente fue así, pues no consta en ningún momento la existencia de intérpretes en los concejos de Berbería¹. Pese a que la importancia para la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe de este asunto a nadie puede ocultársele, son escasísimas las noticias que he podido reunir al respecto. De toda la bibliografía sobre este período a la que he podido tener acceso, únicamente GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 100-101) aporta alguna información ordenada sobre el cargo.

Según este último autor (*idem*, 108), la primera designación regia como traductor fehaciente para el Norte de África recayó en Miguel de Almenara, quien, tras la toma de la plaza, fue designado con fecha de ocho de abril de 1508² "ynterprete de las çibdades e villas e lugares de moros de allende que estan en la frontera de la villa e fortaleza de Maçarquebir", hasta que el monarca dispusiese otra cosa. Parece que Miguel de Almenara se mantuvo en el puesto hasta la toma de Orán en el año 1509, tras lo cual pasó a ser intérprete de esta última villa. Para cubrir la plaza tras su destitución, y siempre siguiendo a Gutiérrez Cruz, el 12 de febrero de 1512 se designa "ynterprete e trujaman de la çibdad de Oran e del reyno de Tremezen" al tesorero Vargas³. Cruzando el dato con los que aporta ALONSO ACERO (2000, 210, n. 121) parece deducirse que ya desde esa fecha el cargo recayó en dos personas, puesto que en el año 1512 fue nombrado intérprete de Orán el judío Ruben Satorra. El puesto continuó en manos del hijo de éste, e incluso de su nieto, aunque este último fue ejecutado por razones desconocidas, lo que hizo que el puesto pasara a la familia Cansino.

Pero volvamos al nombramiento del tesorero Vargas. GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 100-101) describe el contenido del documento con las siguientes palabras:

¹ Así puede comprobarse a la vista del análisis referente al Concejo de Orán que encontramos en GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 102), y según este autor (*idem*, 292), "únicamente en Orán se puede hablar de la existencia de una organización municipal". De hecho existían en el Concejo de Orán las figuras del pregonero y el verdugo, tan cercanas a la del intérprete en la documentación granadina, como veíamos, pero en ningún momento se relaciona a los intérpretes con la estructura concejil de la villa.

² Gutiérrez Cruz no edita el nombramiento, pero afirma que se conserva en el Archivo General de Simancas, Cédulas, L. 17, fol. 64.

³ Nombramiento que se conserva en el Archivo General de Simancas, RGS, 1512, febrero, fol. 186, y que tampoco aparece, por desgracia, en el apéndice de documentos editados en la obra citada.

En la real provisión de nombramiento no se especifica la duración que se fija para el desempeño del oficio [...]. Sus competencias abarcan el conocimiento de los despachos, cartas y *mensajes de tratos* que se mantuviesen con los moros de allende, y la intervención en todas las contrataciones comerciales que se realizan en Orán y reino de Tremecén con musulmanes y judíos. Su ámbito de actuación se extendía a todos los lugares de Tremecén donde los mercaderes cristianos fuesen a comerciar con sus mercancías. Por el desempeño de este cargo el tesorero Vargas gozaría de todas *las onrras, gracias e mercedes e franquezas* que habían disfrutado los intérpretes anteriores. Además, cobraría todos los salarios y derechos que solían recibir los trujamanes moros de Orán, derechos procedentes de todas las mercancías que se compraban y vendían en Orán.

Esta descripción de las funciones inherentes al cargo se completa perfectamente con otra, tomada de un informe anónimo de los mismos años citado por ALONSO ACERO (2000, 210-211), y en el que leemos lo siguiente:

[...]interpretar de una lengua a otra [...]que en quanto a la interpretación vasta para dezir lo que el moro en arábigo y responder lo que el governador mandare, siendo fiel a la interpretación [...]. Y como en qualquiera ocupacion, los que se encargan de ella adquieren modos para ampliar y honrar el cargo se an yntroducido a la quenta particular de los seguros noticias de la ververía, asientos delos aduares, yntervencion en las contribuciones y penas que los moros suelen dar, teniendo registro de los seguros y amanes de quien se toma razon, en los reales libros. Y esto i el ynteres de vender jornadas dio calidad a este oficio y en los hebreos estimacion que es justo la tenga, por ser de mucha confiança por hazerse dellos toda la que toca al manejo de la Ververía.

Todo ello es perfectamente coherente con las noticias referentes a las funciones y beneficios de los intérpretes que he ido espigando de la bibliografía histórica, y que resumía en las páginas anteriores. No obstante, resulta muy difícil, en nuestro actual estado de conocimientos, alcanzar a profundizar más en la naturaleza del cargo. Según GUTIÉRREZ CRUZ (*ibidem*),

de la personalidad del designado, se desprende que el nombramiento posee un carácter honorífico, y el oficio sería ejercido mediante tenientes. Este último aspecto no lo podemos concretar más, ya que la única referencia que poseemos sobre este cargo es la ya mencionada carta de nombramiento.

Verdaderamente, a la vista de las obligaciones de Vargas como tesorero, y de la importancia de esta última función, todo parece apuntar a que se trata de un cargo honorífico o, en todo caso, ejercido personalmente sólo en contadas ocasiones. Los tenientes

a los que alude Gutiérrez Cruz serían, claro está, Rubén Satorra, su hijo y su nieto. Con todo, esta conclusión, siendo verosímil, contradice los datos que poseemos respecto al ejercicio de la traducción fehaciente del árabe en la Península en estos mismos años, lo que, teniendo en cuenta las características peculiares de la administración de las plazas norteafricanas, tampoco resulta un obstáculo insalvable.

Por otra parte, y a la vista del título completo de la obra publicada por Jacob Cansino en el año 1638, sobre la que volveremos más tarde, *Extremos y grandezas de Constantinopla, traducida del hebreo por Jacob Cansino, hebreo de nación, lengua e intérprete de Orán de Felipe IV, y sus abuelos y antepasados desde el año 1556, que asistieron en aquella plaza*, debemos deducir, aunque sin pruebas documentales completas, que desde dicho año de 1556 los Cansino ejercieron el cargo. Sería esa, pues, la fecha en que fue ejecutado el nieto de Ruben Satorra. De hecho, sí existen pruebas de que Hayen Cansino fue nombrado intérprete de Orán en el año 1601 (ALONSO ACERO, 2000, 213). Naturalmente, resulta difícil imaginar que el tesorero Vargas pudiera haber ejercido dicho empleo desde 1512 hasta 1556, por lo que se concluye que entre medias debió de haberse producido, cuando menos, otro nombramiento del "titular".

Según testimonio de don Pedro Cantera Vaca, vicario de Orán entre los años 1631 y 1636 (editado por JIMÉNEZ DE GREGORIO, 1962, 102), desde tiempos de Felipe II, y por orden de éste, en la plaza hubo dos intérpretes oficiales, uno cristiano y otro judío. Si tenemos en cuenta que Felipe II reinó entre los años 1556 y 1598, podríamos deducir que el primer nombramiento de los Cansino, que recordemos tuvo lugar según Jacob en el año 1556, como acabo de apuntar, coincidió con dicho decreto regio. A partir de esas fechas, por tanto, los Cansino habrían dejado de ser simples "tenientes", según la expresión usada por Gutiérrez Cruz, para convertirse en "cotitulares" del cargo.

Como veíamos en otro lugar, un bando de instrucciones del año 1632¹ cita al capitán don Gil Fernández de Navarrete y Sotomayor y al judío Arón Cansino como las máximas autoridades de Orán en materia de traducción en esa fecha. El dato coincide plenamente con el que ofrece Pedro Cantera Vaca (JIMÉNEZ DE GREGORIO, *ibidem*) - contemporáneo, pues, de dicho bando-, según el cual "Don X. de Navarrete, Capitán de Caballos y lengua intérprete de la arábica a quien Su Magestad ha hecho merced de un

¹ Editado por BODIN (1924) y reproducido por ARQUES y GIBERT (1992, 171-173), como decía.

hábito y de la plaza de alcaide del Peñón". Después de Miguel de Almenara, este es, por consiguiente, el primer cristiano del que tenemos noticia que ocupó el puesto, aunque, por los otros cargos que desempeñaba, cabe pensar una vez más en que lo ocuparía de manera honorífica, recayendo sus obligaciones principales en Arón Cansino. Según ALONSO ACERO, 2000, 212), Gil Hernández de Sotomayor ocupó el puesto desde el año 1612, sin percibir remuneración alguna por ello. A él le siguió Fernando de Navarrete, su hermano, hasta 1618, con un salario de 15 escudos; esto es, salarios siempre menores a los de los intérpretes judíos, lo cual parece incidir en la idea de que se trataba, en el caso de los cristianos, de un puesto puramente honorífico.

Un año después, en 1633, a la muerte de Arón Cansino, fue nombrado intérprete Yaho Saportas, aunque sólo como "entretenido", y con un sueldo muy superior a lo acostumbrado hasta entonces (45 escudos mensuales, frente a los 20 escudos que se venía cobrando). La designación de Saportas trajo consigo numerosos enfrentamientos, lo que desembocaría en que Felipe IV, en el año 1636, devolviera el privilegio a la familia Cansino, concretamente a Jacob (ALONSO ACERO, 2000, 211). Por tanto, desde mediados del siglo XVI hasta principios de los años treinta del XVII, conocemos quiénes fueron los judíos que ocuparon la plaza, pero, respecto a los cristianos, existe un vacío que hasta el momento me ha sido imposible llenar.

A la muerte de Jacob Cansino, acaecida en el año 1666, y de acuerdo con VILAR y LOURIDO (1994, 143), quienes se basan en documentos originales de la época, el nuevo gobernador de la plaza "propuso que se eligiera nuevo intérprete oficial entre tres españoles aspirantes al cargo, que no entre tres judíos presentados, entre los cuales estaba el hijo mayor del finado". En el mismo documento, el gobernador añade que la labor como intérpretes de los judíos había sido imprescindible desde la conquista de la plaza, pero que, para estas fechas, ya podía designarse a un cristiano. A la vista de todo lo anterior, no parece que la situación hubiera cambiado mucho, a no ser que debamos entender que los intérpretes cristianos ocuparan el cargo, efectivamente, de forma honorífica. Debemos concluir, por tanto, que, fueran cuales fueran las razones reales que impulsaban al gobernador de Orán a pedir la designación de un cristiano, lo que de hecho ocurrió es que la tradición de un siglo de mantener a dos intérpretes, uno cristiano y otro judío, desapareció en el año 1666. Desde entonces, todo apunta a que únicamente hubo en Orán un intérprete de árabe que debía ser de confesión católica.

A partir de la creación del Regimiento Fijo de Orán por Real Decreto de 9 de enero

de 1733, nos consta la existencia segura en dicha plaza de un intérprete de lengua árabe y de un secretario moro para la correspondencia árabe, ambos adscritos, según se recoge en el dicho Real Decreto, al Ministerio de Guerra y Hacienda de las plazas. A partir de estas fechas podemos dar por seguro que las funciones de traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Berbería Central estaban ya completamente en manos del ejército y centralizadas en Orán. Los intérpretes que aparecen a partir de esas fechas son, por tanto, militares o civiles adscritos al Ministerio de la Guerra; y debemos suponer que no tenían capacidad suficiente para realizar traducciones inversas, puesto que, en caso de haberla tenido, se hubiera prescindido de la figura del moro secretario, antecedente claro de los *tolba* al servicio de los consulados de España en Marruecos de fechas posteriores, figura sobre la que volveré más adelante.

Gracias a KORSO y EPALZA (1978), disponemos de algunas noticias referentes a uno de estos intérpretes oficiales de árabe posteriores a 1733, don Juan Guerrero, colaborador del informe Aramburu. Por este informe se sabe que, en el año 1741, Juan Guerrero era el intérprete oficial de árabe de Orán. Al parecer, al perderse Orán en el año 1708, fue sometido a esclavitud, llegando a tener bastante intimidad con el bey de Mascara, el famoso Bigotillos de las fuentes españolas, lo que explicaría sus conocimientos de árabe.

Por último, la situación establecida en el año 1733 será confirmada mediante el Reglamento General de la Plaza de Orán de 1 de enero de 1746, que he podido consultar en SÁNCHEZ DONCEL (1991, doc. 21, 651 y ss.), el cual regulará el funcionamiento interno de Orán hasta su pérdida definitiva. En dicho reglamento se establece una vez más la existencia de un intérprete de lengua árabe y de un secretario moro para la correspondencia en árabe, ambos adscritos al Ministerio de Guerra y Hacienda. También gracias a SÁNCHEZ DONCEL (*idem*, 594 y ss.) conocemos a uno de los intérpretes oficiales de esta etapa posterior al Reglamento de 1746, el "intérprete por su Magestad de árabe" Miguel Tomás Sánchez, quien ocupaba el cargo en el año 1783, según apuntaba en referencia a la conversión del moro Buasa Ben Dage. Curiosamente, frente al caso de los capellanes o cirujanos, mucho más numerosos y adscritos a cada una de las plazas o fuertes, el Reglamento citado únicamente establece en uno el número de estos profesionales para toda la jurisdicción oraní lo que, una vez más, me induce a considerar que, sin duda, la mayor parte de las demandas, cuando menos de interpretación, debían de ser cubiertas por la tropa indígena. Desgraciadamente, no he podido conocer cuáles eran las asignaciones pecuniarias establecidas para el intérprete en 1733 y 1746.

Otras plazas y conclusiones

También disponemos de algún dato suelto respecto a la existencia desde muy antiguo de trujamanes oficiales en el Reino de Tremecén. Según GUTIÉRREZ CRUZ (1997), a tenor de un documento conservado en el Archivo General de Simancas, Cédulas, L. 34, fol. 211rº, no fechado, o del que el autor citado no proporciona la fecha, dirigido a los oidores de la Chancillería de Valladolid, "se informa de una reclamación presentada por el licenciado Múgica, relativa al cobro de ciertos derechos que le corresponden por el disfrute del oficio de la trujamanería del reino de Tremecén, cargo para el que había sido nombrado por la reina Juana y por don Fernando". Tampoco se nos informa de la fecha exacta del nombramiento de Múgica, si es que realmente aparece en el documento citado. En cualquier caso, la noticia indica claramente que el nombramiento de Múgica tuvo lugar entre el año 1506, fecha de la muerte de Felipe el Hermoso y del nuevo nombramiento de Fernando como regente de Castilla, y el año 1516, fecha de la muerte del rey Fernando. Es posible, por tanto, que fuera este licenciado Múgica el artífice de la traducción del pacto con Tremecén del año 1511, al que ya he hecho alusión anteriormente. También es posible que el ejercicio de su nombramiento coincidiera cronológicamente con las labores como intérprete del judío Usiel, el cual se encontraba en Tremecén en el año 1515, como también quedó dicho, y del que en ningún momento se afirma que fuera intérprete de su Majestad, lo que, a tenor del texto citado a este respecto en su lugar (GUTIÉRREZ CRUZ, 1997, 92), pudiera perfectamente descartarse. Por consiguiente, se podría concluir con cierta seguridad que también en Tremecén existieron, al menos durante los primeros años del siglo XVI, intérpretes de arábigo de su Majestad que ejercieron sus funciones, si no de manera puramente honorífica, sí al menos con la asistencia de los judíos. Ahora bien, cuál fue exactamente la relación entre ambos cargos -el de trujamán de Orán y el de trujamán de Tremecén- mientras coexistieron; cuál fue el devenir del último de ellos, y en qué momento o momentos se fundieron, son extremos que desconozco.

A la vista de estas reflexiones, y de la hipótesis anteriormente expuesta, muy verosímil por otra parte, según la cual el cargo de intérprete mayor de la villa de Orán y el Reino de Tremecén era puramente honorífico, podría extraerse la conclusión general de que, efectivamente, dicho cargo fue en los primeros años ocupado por cristianos de manera puramente honorífica, o sólo ejercido, como parece claro en el caso de Miguel de Almenara, en lo que a la representación diplomática de la corona castellana se refiere, mientras que

habrían sido judíos los que llevaron en la práctica el peso cotidiano de estas labores. Serían ellos, por tanto, los "tenientes" a los que se refería Gutiérrez Cruz. Llegado un cierto momento, a mediados del siglo XVI, el cargo honorífico habría dejado de serlo tanto, y el "teniente" judío de mejor consideración habría pasado a ser nominado como intérprete oficial junto a un cristiano. Al menos en algunos momentos bien documentados para la primera mitad del siglo XVII, el cargo habría sido compartido entre los judíos Cansino y un cristiano, para, finalmente, a partir del año 1666, pasar de manera definitiva a manos de cristianos. El siguiente hito en la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Berbería Central será el Real Decreto de 1733, que será ratificado, en lo que a la traducción e interpretación respecta, por el Reglamento General de la Plaza de Orán de 1 de enero de 1746. A partir de esas fechas, los traductores e intérpretes oficiales estarán adscritos al Ministerio de la Guerra y realizarán sus funciones con la asistencia de un moro encargado de la correspondencia en árabe. Esta será la situación que se mantendrá hasta la pérdida de Orán en el año 1792. No obstante, la evolución del cargo entre mediados y finales del siglo XVIII será objeto de estudio en páginas posteriores.

4. Traductores e intérpretes fehacientes de la Berbería Central y Marruecos anteriores al año 1767

a) Los mogataces

Como hemos podido ir comprobando, el papel de los mogataces -o soldados moros al servicio de España- fue fundamental para cubrir las necesidades menores de interpretación de las plazas africanas. ARQUES y GIBERT (1993, 14-15), en la única obra existente dedicada monográficamente al estudio de las tropas indígenas al servicio de España en África, obra prácticamente olvidada pero muy interesante para reconstruir este aspecto de la historia de la traducción del árabe al castellano, resumen como sigue las principales funciones de los mogataces:

Abastecían la plaza de carnes y verduras, cultivaban y protegían el cultivo de los huertos cercanos, vigilaban los aduanares sometidos, informaban a las autoridades, facilitaban las negociaciones pacíficas con el campo, servían de intérpretes y mediadores políticos, guiaban las expediciones para las presas, preparaban los golpes de audacia contra el descuidado enemigo, eran, en fin, para los Gobernadores de

Orán uno de los más útiles elementos de dominación.

Diversas anécdotas recogidas en la documentación de la época, y reproducida por ARQUES y GIBERT (*idem*) demuestran, no sólo el dominio del castellano que caracterizaba a parte de la tropa y a los oficiales mogataces¹, sino también que éstos cumplían funciones como intérpretes². En cualquier caso, es realmente muy poco lo que se sabe al respecto hasta las fechas que nos ocupan. Como veremos más adelante, el papel de los almogataces en estas funciones sobrevivirá prácticamente hasta el siglo XX.

b) Los judíos

La función de los judíos oraneses y tetuaníes como intermediarios entre los españoles y los moros fue verdaderamente notable. De las noticias precedentes se deduce que los judíos realizaban las funciones que, dentro del marco de la traducción e interpretación, suponían una mayor especialización, en especial en el ámbito comercial; y, sobre todo, las labores de traducción, frente a los mogataces, que realizaban funciones de interpretación de menor consideración o mayor riesgo, comúnmente en campaña. De hecho, en la relación de nombres de moros y judíos de la región de Orán citados por la documentación española de la primera mitad del siglo XVI, obrante en DE LA VERONNE (1977), aparecen varios casos de moros que se califican como aljamiados, aunque, frente a los judíos, nunca se les considera intérpretes, lo que indica un menor grado de profesionalización. El caso tetuaní es aún más claro, puesto que, a pesar de que un gran número de moriscos aljamiados moraban en la ciudad, no aparece ni uno solo de ellos realizando funciones de interpretación en la documentación sobre redenciones estudiada por GOZALBES BUSTO (1992). Por consiguiente, no parece que la competencia profesional para los puestos de responsabilidad, en especial para el puesto de intérprete oficial de Orán, muy bien remunerado, se estableciera entre moros y judíos, sino más bien entre éstos y los pocos militares cristianos

¹ En alguna ocasión, por ejemplo, soldados mogataces se hacían pasar por tropa española evadida de las plazas, dando para ello voces en castellano a los moros, para, una vez que éstos salían de sus escondrijos, caer sobre ellos hasta aniquilarlos.

² Pueden verse algunas anécdotas al respecto en ARQUES y GIBERT (*idem*, 17, n.2), donde se reproducen diversos fragmentos de la *Relación de la Guerra del Reino de Tlemecen*, escrita por Francisco de la Cueva en el año 1543.

con conocimientos de árabe que residían en las plazas.

Los Sasporta y los Cansino

Los Cansino son los judíos oraneses mejor conocidos que desempeñaron labores de traducción e interpretación. No obstante, como hemos podido ir comprobando, no fueron los únicos. De hecho, los hubo desde los albores de la vida española en la plaza. En el año 1512 ya había en Orán un judío intérprete de nombre Rubí Satorra (CARO BAROJA, 1978², t. 2, 230). Por otra parte, como ya apuntaba, en el año 1515 se designó a un enviado regio para realizar una veeduría en la plaza de Orán, recomendándole la Corona que para cumplir con su cometido "se haga acompañar de una serie de personas que le ayuden en su tarea", entre ellos "dos intérpretes, uno de ellos el judío Usiel, que se encontraba en Tremecén y es *buena lengua y çierta*" (GUTIÉRREZ CRUZ, 1997, 92). Treinta y dos años más tarde, según documentación manejada por DE LA VERONNE (1977, 100-101), Hoziel Lebi aparece en la zona con el cargo de intérprete junto a un tal Yuçef Tremecén, quien aparece en un documento de 1532.

Medio siglo más tarde, concretamente en el año 1633, y en abierta competencia con los Cansino, como veíamos antes, aparece en escena la figura de Yaho, o Jacob, Saportas, o Sasportas. Según ZAFRANI (1994, 67), nació en el año 1610. Así pues, a la muerte de Arón Cansino, que conllevaría su nombramiento, tenía veintitrés años. No obstante, duró en el puesto sólo tres años (ALONSO ACERO, 2000, 211). De nuevo según ZAFRANI (*ibidem*), tras la expulsión de la plaza residió en Tremecén, Alemania, Italia e Inglaterra, desempeñó el papel de intérprete de castellano y fue embajador del sultán de Marruecos en Madrid. Murió en el año 1693 siendo rabino en Amsterdarm. Al parecer, se trata del mismo Yaho Çaportas cuyos hijos, según una carta editada por GUASTAVINO GALLENT (1958), sin fechar, aunque según este autor debe datar de entre los años 1632 y 1639, desempeñaban también labores de interpretación en Orán. GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 25) aluden a otros dos miembros de la familia, Salomón y Samuel Sasportas, que se convirtieron al cristianismo en Orán y pasaron a residir en España. Desconozco la relación exacta que

los unía a Jacob, pero pudiera tratarse de sus hijos¹.

El más importante traductor de árabe judío en este extenso período, y el mejor conocido, es Jacob Cansino, prócer de la comunidad judía de Orán -último bastión hebreo en las posesiones españolas²- e hijo de Arón Cansino, el cual, como veíamos, ya había sido intérprete oficial de árabe en la misma plaza. Los servicios prestados por la familia a las autoridades castellanas venían de antiguo. Según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 49), un tal Ysaque Cansino actuó -junto a otro judío, de nombre Abrahen Zumerro- como embajador del Reino de Tremecén ante las autoridades castellanas, embajada de resultados de la cual se firmó en junio de 1511 el primer acuerdo de paz entre Tremecén y Castilla. En el año 1512 (CARO BAROJA, 1978², t. 2, 230), un Cansino, es de suponer que Ysaque, aparece asociado a funciones de mediación con los moros de Tremecén, aunque en este caso no era él quien actuaba como intérprete, sino Rubí Satorra, a quien ya aludí. Este primer Cansino debe de ser al que alude Jacob Cansino en la "Relación de servicios de Jacob y los de su padre" que aparece en su traducción de los *Extremos y grandezas de Constantinopla* (apud GARCÍA-ARENAL y WIEGERS, 1999, 58).

Anteriormente mencionaba un documento de mediados del XVI, editado por GALINDO Y VERA (1988, apud VILAR y LOURIDO, 1994, 135), en el que se detallan los sueldos de los judíos colaboradores de Orán, entre ellos uno de nombre Jacob Cansino. No se explican cuáles fueron las funciones que motivaron los pagos, pero es de suponer que es el mismo Jacob Cansino que, según DE LA VERONNE (1988, 408, n. 4), había acompañado en el año 1531 la embajada de Diego de Castilla. De ser así, este Jacob sería el hijo -o descendiente en otro grado- heredero de las funciones de Ysaque. También sabemos, por la relación de méritos de la familia que su descendiente homónimo incluye en su traducción de los *Extremos y grandezas de Constantinopla* (apud GARCÍA-ARENAL y WIEGERS, 1999, 58-59), que este Jacob fue enviado a la corte marroquí por el monarca español y que desempeñó "un papel importante en las relaciones hispano-marroquíes durante

¹ La documentación en la que se basan se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 2643, año 1671. De hecho, consta que un Jacob Zaportas se hallaba desterrado en Cartagena en el año 1668 como castigo por algún delito cometido en Orán, según apunta SALAFRANCA ORTEGA (1982, 13), quien toma el dato de una carta enviada por el gobernador de Orán del momento, don Fernando Faxardo, al confesor de la Reina Mariana de Austria.

² Respecto a la historia de esta comunidad, véase VILAR y LOURIDO (1994, 132 y ss.), de donde tomo la mayor parte de los datos que siguen.

la década de 1550" (*ibidem*). En cualquier caso, parece que este primer Jacob Cansino, pese al tipo de labores que realizó, no fue intérprete oficial de su Majestad. De hecho, como apuntaba anteriormente, cuando su descendiente homónimo publica su traducción de los *Extremos y grandezas de Constantinopla* nos informa claramente de que el primer nombramiento de este tipo que recayó en un miembro de la familia se remonta a fecha posterior, concretamente al año 1556. Esto no impide, claro está, que fuera traductor. Incluso es posible que las cartas árabes de al-Mansūr b. Abī Gānim editadas en versión romanceada por DE LA VERONNE (1988, 402-407), a las que también aludía, sean obra suya. De lo que no cabe duda, por el tenor de la carta, es de que este Cansino ya realizaba funciones de espionaje en connivencia con informadores moros del más alto rango y, con o sin nombramiento, de traducción e interpretación.

Isaac, hijo del Jacob recién mencionado, fue también, según GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 59),

intérprete real de árabe en Orán, fue llamado a la corte de Madrid donde pasó varios meses en 1580 en el tiempo que Felipe II, con la unión con Portugal, se hacía cargo de Ceuta y Tánger. Y el hijo de Isaac, Hayim, también intérprete de árabe, pasó por orden real, siete meses en Sanlúcar de Barrameda en 1608 junto al Duque de Medinasidonia, entonces dedicado a los tratos sobre Larache y la Mamora.

Por otra parte, según un documento fechado en el año 1632, como apuntaba antes, las máximas autoridades en materia de traducción en Orán eran el capitán don Gil Fernández de Navarrete y Sotomayor y el judío Arón Cansino. Posiblemente este Arón es el hijo y heredero en el puesto de Hayim, al que más tarde sustituyó el acaudalado y culto Jacob Cansino, el miembro más famoso de la familia.

Así pues, los servicios de la familia Cansino como traductores para España venían de muy antiguo, prácticamente desde los primeros años de la conquista de Orán, y se prolongarían hasta mediados del siglo XVII. En resumidas cuentas, los Cansino traductores fueron, en orden cronológico, los siguientes: Ysaque (o Isaac), desde al menos 1511 hasta, como máximo, 1531; Jacob, desde al menos 1531 hasta finales de 1550; Isaac, desde finales de 1550 hasta al menos 1580; Hayim, como máximo hasta el año 1608; Arón, al menos desde 1608 hasta como mínimo 1632, y Jacob, muerto en el año 1666. Como puede observarse, tanto por los datos anteriores, como por algunos otros que aparecerán en las líneas siguientes, es muy probable que en este listado falte aún algún miembro de la saga

y, además, que en determinados momentos -si es que no siempre, o casi siempre- hubo más de un Cansino realizando labores de traducción e interpretación, así como de mediación en el más amplio sentido, para las autoridades españolas. A todos estos méritos es preciso añadir la noble y antigua estirpe de la familia, siempre ligada a España, de donde procedía¹, y donde ya se hallaban instalados, según ellos, cuando Jesús fue muerto en la cruz, por lo que no tenían relación alguna con el famoso deicidio.

Como es bien sabido, la situación de la comunidad judía de Orán era absolutamente peculiar. La aljama era tolerada por necesidad, pero su existencia era sentida como transitoria. Esta inseguridad obligó a los judíos oraneses a tratar por todos los medios de buscar en la Corte apoyos para su permanencia en la plaza, aprovechando la excepcional coyuntura del afán de acercamiento del Condeduque de Olivares, a causa de la desastrosa situación financiera del Estado, a los potentados judíos expulsados. Para buscar estos apoyos, nadie mejor que el intérprete oficial de la plaza, Jacob Cansino, cuya familia, y él mismo, como veíamos, habían dado manifiestas pruebas de fidelidad a la corona española. Con este objeto, don Jacob se trasladó a Madrid en el año 1620. En pocos años su influencia, de por sí muy grande, llegaría a ser verdaderamente notable, especialmente ante el Condeduque de Olivares. El resultado de esta influencia se materializa en la embajada de judíos oraneses y de otras plazas norteafricanas que, encabezados por Cansino, ofrecen una fuerte suma a cambio de que se les permita instalarse en Madrid, conservando su ley mosaica, en el año 1645, es decir, inmediatamente después de la muerte del Condeduque. La iniciativa no fraguó, pero el solo hecho de que Cansino fuese capaz de hacerla llegar tan alto es prueba inequívoca de la enorme pujanza de que disfrutó.

Además de sus obligaciones como intérprete oficial de la plaza de Orán, y más tarde como traductor personal del Condeduque, para cuyo desempeño alternaba estancias en Madrid y Orán, Cansino fue también traductor de obras de carácter general. Se sabe, como ya he apuntado, que tradujo al castellano una obra en hebreo de rabbí Moisés Almosnino, titulada en versión castellana *Extremos y grandezas de Constantinopla*, publicada en el año 1656 o 1638, pues en la fecha no existe unanimidad en las fuentes consultadas. Como vemos, don Jacob elegía muy bien lo que traducía: no cabe duda del interés que en la

¹ Según Cantero Vaca, vicario de Orán (JIMÉNEZ DE GREGORIO, 1962, 98), se decían de origen toledano, lo que le habían comunicado ellos personalmente en diversas ocasiones. Según GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 58), eran de origen sevillano.

España de entonces existía por la capital de la Sublime Puerta. Desgraciadamente no he podido tener acceso a ninguna traducción suya, ni siquiera a alguna referencia explícita de su paradero.

No obstante, si la supervivencia de la aljama hebrea oranesa tenía los días contados, en mayor medida los tenía la competencia profesional entre judíos y cristianos a la que aludí antes. A la muerte de Jacob Cansino, acaecida en el año 1666, y de acuerdo con VILAR y LOURIDO (1994, 143), el nuevo gobernador de la plaza

propuso que se eligiera nuevo intérprete oficial entre tres españoles aspirantes al cargo, que no entre tres judíos presentados, entre los cuales estaba el hijo mayor del finado [...]. Argumentaba Vélez [el gobernador] que en otro tiempo, recién conquistada Orán, los judíos pudieron ser de alguna utilidad "... para la comunicación y comercio, que se empezó a introducir con los Alarbes del Reyno y lugares de su comarca", dado que ningún cristiano hablaba árabe. Pero, en contacto con los musulmanes, algunos españoles habían aprendido su lengua, "...deviendo cesar la asistencia de tan dañosa gente" [...] "Mas debe cautelarse el Capitán General de estos domésticos enemigos, que de los Alarbes fronterizos; pues para éstos ay, quando menos, de por medio una muralla, y para ellos nos vale aún el resguardo del silencio; por su astuto genio, todo lo inquiere, todo lo escudriña, y de los más leves acasos hazen juicios.¹

Tras diversos avatares, en los que intervino la Inquisición y el confesor de la reina regente doña Mariana de Austria, resumidos por SÁNCHEZ DONCEL (1991, 203 y ss.), se eligió para el puesto, que estaba dotado con 25 escudos de plata al mes (*idem*, 203), a un cristiano.

El destino posterior de los Cansino es significativo. Todos los miembros de la familia, excepto uno, fueron expulsados con el resto de sus correligionarios oraneses. Según testimonio de Diego SUÁREZ (1889, 187, *apud* SÁNCHEZ DONCEL, 1991, 196), en los treinta años que él pasó en Orán, únicamente llegaron a convertirse al cristianismo con visos de credibilidad dos judíos:

una mujer, a la que la gente de guerra dimos cuatro reales cada uno de limosna para su dote y casamiento, por ser doncella, y un varón, hijo de Cansino, intérprete de Orán: Su Majestad le mandó dar 30 ducados mensuales en Madrid, y más tarde se le pasó en el reino de Nápoles.

¹ Véase también, al respecto, con algún detalle más, y también alguna divergencia con la versión anterior, el relato de los hecho de CARO BAROJA (1978², t. 2, pp. 230 y ss.).

Al parecer se trata de Isaac Cansino¹, hermano mayor de Abraham, el rabí, o maestro de la Ley, de la aljama oranesa, imagino que hijo de Jacob, el intérprete oficial, y por consiguiente, el principal aspirante al puesto. Si mi apreciación de las cifras citadas -25 escudos de plata, que era lo asignado para el puesto de intérprete oficial de Orán; y 30 ducados de oro, que es lo asignado tras la conversión- es correcta, la conclusión es muy clara: la conversión al cristianismo supuso para Isaac Cansino doblar el sueldo que hubiera obtenido como intérprete, por no contar ya con la posibilidad de residir en Madrid, cosa nada despreciable si tenemos en cuenta los esfuerzos realizados por su padre, y en general por las aljamas judías norteafricanas, para conseguirlo². Aunque es preciso tener en cuenta que, una vez trasladado a Madrid, dejaría de percibir las remuneraciones complementarias al sueldo de traductor, creo que no cabe duda en que la familia siguió ganando con el cambio.

Como decía, a la muerte del Jacob Cansino la aljama oranesa fue disuelta y las necesidades de interpretación de la plaza cubiertas por cristianos. El martes santo del año de 1669 un total de 446 judíos salieron de Orán en dirección a Liorna, uno de los grandes centros económicos y culturales de la Europa del momento. Más tarde, parte de los expulsados fueron acogidos por la Regencia argelina: según diversos autores posteriores, lo bien informados de todo lo referente a la vida interna y las defensas de la plaza que estaban estos judíos condicionó que Orán no dejara desde entonces de ser acosada hasta su captura en el año 1707. El abandono definitivo de Orán tendría lugar en el año 1791: un año después los judíos volvían a Orán; treinta y nueve años después, los franceses inician la conquista de Argelia.

¹ El dato lo ofrece SÁNCHEZ DONCEL (*ibidem*), quien remite a ROTH (1979), aunque no especifica página. Tras una lectura atenta de todo el trabajo de Roth citado he llegado a la conclusión de que se trata de un error de Sánchez Doncel, pues el dato no aparece en ningún lugar de dicha obra.

² La anterior apreciación parte de los siguientes principios: el ducado, moneda de oro utilizada únicamente como unidad de cuenta, equivalía a 11 reales castellanos, o, lo que es lo mismo, a 375 maravedís. El escudo de plata no es tan fácilmente identificable: al parecer se trata de una moneda de 27 gms. de peso acuñada por Luis XIII de Francia para su uso en el Principado de Cataluña a mediados del siglo XVI (concretamente a partir del año 1642). Por consiguiente, 25 escudos de plata equivalían a 200 reales o, lo que es lo mismo, a 6.819 maravedís, mientras que los 30 ducados de oro equivalían a 330 reales, es decir, a 11.250 maravedís. Agradezco a Miguel Vega el haberme proporcionado estas equivalencias.

Samuel y Moisés Pallache

Con los Pallache pasamos directamente a las actuaciones de los judíos como traductores e intérpretes fehacientes de árabe y castellano al servicio del sultán y de otros estados europeos en Marruecos. La familia es bien conocida gracias a la obra citada, muy notable, de GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999). Gracias a este trabajo, que se centra en la figura de Samuel Palache, tío de Moisés, disponemos de diversas y muy sabrosas noticias respecto a los miembros más importantes de la saga.

Las primeras noticias en referencia a las labores como intérpretes de los Pallache se remontan al año 1609. En palabras de GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (*idem*, 101-102):

A principios de 1609 una carta de Muley Zidan a los Estados Generales se refiere a Samuel Pallache como "nuestro servidor y agente". Esa misma carta califica a Hammu ben Bashir de *safir*, embajador, y Pallache es su intérprete: en carta de 7 de octubre de 1609 Ralph Winwood, agente de Inglaterra en los Países Bajos, informa de la llegada del embajador marroquí, Hammu ben Bashir, acompañado por "a trucheman, a Jew, who treats in Spanish". Ambos eran los encargados de establecer un tratado comercial con los Países Bajos que fue firmado a finales de 1609.

En el año 1610, Samuel Pallache vuelve a participar en otra embajada marroquí a los Países Bajos, en este caso en calidad de intérprete y con la asistencia de su sobrino Moisés, hijo de Joseph Pallache, agente marroquí en Amsterdam (*ibidem*). Ambos vuelven a aparecer como intérpretes acompañando al embajador marroquí Ahmad al-Gazzali en su comparecencia ante los Estados Generales en el año 1612, embajada destinada a solicitar apoyos en el asunto de la famosa biblioteca de Muley Zidan (*idem*, 113). GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (*idem*, 29-30) reproducen la leyenda -en castellano, incluso cuando las traducciones eran al francés, holandés o árabe- que solía utilizar en sus traducciones: "Digo yo que es verdad que escribí al rey Muley Çidan todo lo dicho ariva y, por ser verdad, lo firmo en mismo día".

Moisés, que será el miembro principal de la familia a la muerte de su tío Samuel, constituye un magnífico ejemplo de los traductores judíos del siglo XVII. Según GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 144-147):

Moisés, como su primo Isaac [que más tarde se instalaría también en Marruecos, dedicándose al rescate de cautivos holandeses], había estudiado lenguas orientales en la Universidad de Leiden, e incluso fue

seleccionado como candidato para la nueva cátedra de árabe, cátedra que al final fue ocupada por el famoso Thomas Erpenius. En la corte de Marrakech [a la que se había trasladado en el año 1618] actuó como traductor de español, holandés y francés, primero para Muley Zidan, que murió en 1627, y luego para cada uno de sus tres sucesores, Muley Abd al-Malik [...], Muley Walid [...] y Muley Muhammad al-Shayj. Era además secretario de la corte e intermediario cada vez que llegaba a ésta un embajador cristiano. Su papel, casi de "valido", fue muy influyente, e indispensable para varios jerifes sucesivos, lo cual es muy de notar dadas las disputas por la sucesión al trono y el hecho de que el sultán sucesor era a veces enemigo del que le había precedido [...]. Se casó con la hija de Israel ben Cheloha, rentero y comerciante del Jerife y naguid de la comunidad judía [...], y a su muerte le sucedió Moisés como naguid de la comunidad [...]. Firmó la traducción española de la ratificación del tratado de 1638 entre el Rey de Inglaterra y el Jerife Muhammad al-Shayj.

También tradujo el tratado franco-marroquí de 1632, cuya versión árabe firmó, lo que le trajo no pocos inconvenientes con el sultán. Es muy curioso que Muley Walid, en palabras una vez más de GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 157), lo acusara

de haber falsificado traducciones de cartas, dándose a sí y a sus familiares títulos que no aparecían en las cartas árabes. Por ejemplo, haber puesto "fiel y honorable diputado" cuando el texto árabe sólo decía "dhimmi", es decir judío o tributario, un término que resultaba despectivo.

Por otra parte, se ha conservado una carta, fechada el 10 de junio de 1639 y enviada por Muley Muhammad al Duque de Medina Sidonia, cuya traducción ha sido editada (y fotografiado su original árabe) por GOZALBES BUSTO (s.f., 439-440), y en la que Moisés Pallache firma como "el intérprete de Su Magd.". Antes, había participado en las conversaciones secretas con los españoles para la entrega de Salé y Fedala, conversaciones que ya había iniciado su tío Samuel, y que se alargarían hasta al menos el año 1627, poniendo de manifiesto el doble juego de identidades e intereses que caracterizó a la mayor parte de estos personajes. La última noticia que tienen de él GARCÍA-ARENAL y WIEGERS data del año 1650, cuando "debía de tener [...] más de 70 años" (*idem*, 147). Debió de nacer, por tanto, aproximadamente en la década de los setenta del 1500. Finalmente, en una carta firmada por el franciscano fray Pedro de Alcántara, y fechada el 27 de junio de 1652, se cita a Moisés Pallache, jefe de la comunidad judía, como el intérprete de la orden en Marruecos, lo que nos da una idea aproximada del enorme ámbito de actuación profesional de este traductor (LOURIDO, 2000, 29, n. 32). Es ésta la última noticia que acerca de Moisés Pallache he podido encontrar. Es de suponer que debi

fallecer en fecha poco posterior. David Pallache, por otra parte, será quien mantenga viva la tradición familiar, aunque con mucha menor fortuna.

Otros traductores e intérpretes judíos posteriores

Otra familia judía muy destacada en el ámbito de la interpretación en tierras marroquíes fue la de los Mejías, a los que ya me he referido anteriormente. Recordemos, no obstante, que se tienen noticias de sus actuaciones en redenciones tetuaníes desde desde 1583 hasta 1664. Entre sus miembros destacaron Mejías el Gordo, José Mejías, Haim y Moisés Mejías, Isaac Mejías y, por último, otro José Mejías. El fin de los Mejías como traductores vino a coincidir, aproximadamente, con el de los Cansino y los Pallache. No parece, pues, ninguna casualidad.

Por tanto, desde las postrimerías de los años sesenta del XVII, el papel de los judíos como traductores e intérpretes de árabe al servicio de las autoridades españolas, si bien no se daría por concluido definitivamente, sería siempre esporádico y menos trascendente que en los siglos anteriores. Por ello, y a fin de concluir con los traductores e intérpretes judíos de árabe y castellano, procederé a reunir en lo que sigue las noticias de las que he podido disponer al respecto, aunque se refieran a épocas posteriores.

Decía que desde los años sesenta del siglo XVII su papel será esporádico. De hecho, no tengo noticia de ninguna actuación destacada en el siglo XVIII. En la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de la multiplicación de las necesidades de traducción e interpretación en los consulados españoles, y especialmente tras la ocupación de Tetuán, volvió a generarse la necesidad de contar con la colaboración de intérpretes judíos, lo que se materializó en la colaboración de Yehia y Abraham Sicsu en el Consulado de Tánger. Esta colaboración debió de ser fructífera para las autoridades españolas, puesto que provocó airadas protestas por parte del sultán, lo que condujo a que dichos intérpretes fueran trasladados al consulado español en Túnez y, finalmente, aunque desconozco la fecha exacta, Abraham Sicsu volvió a Marruecos como intérprete del Consulado de España en Casablanca durante el último tercio del siglo XIX. De todo ello volveré a tratar con más detalle. También se sabe que, como recoge GARCÍA FIGUERAS (1941, 82) y ya he apuntado anteriormente, el judío protegido de España Isaac Sherique participó en la década de los sesenta del siglo XIX en dos operaciones de rescate en el sur de Marruecos: en la primera, de unos naufragos que habían quedado cautivos, y en la segunda, entre otros, del intérprete José María Álvarez,

quien habían quedado cautivo en 1866 durante la expedición destinada a establecer relaciones comerciales entre las Canarias y la zona. Así pues, desde la muerte de Jacob Cansino, únicamente en la última mitad del siglo XIX volvemos a encontrarnos con algún traductor judío de árabe al servicio de España. Y, desde entonces, no me consta que hasta el día de hoy haya habido otro.

Hubiera sido perfectamente natural y comprensible que fueran los judíos quienes cubrieran las necesidades de interpretación y traducción -escasas en esta época de todos modos- derivadas de la política española en África. Y ello, por diversas razones. En primer lugar, como es sabido, a la experiencia y tradición seculares de los judíos en estos menesteres en la Península se une el hecho de que las comunidades hebreas de las principales ciudades de Marruecos, del Norte de África en general, de muchas ciudades del Imperio Otomano¹, e incluso de Amsterdam, Londres o Liorna², se nutrieron de sefardíes castellanoparlantes tras la expulsión. No cabe duda de que el castellano fue lengua franca entre los judíos de la Berbería Central durante los siglos XVI y XVII, lo que explica el dominio de esta lengua entre los judíos tremeceníes y oraneses. En el Norte de Marruecos (Tetuán, Larache, Tánger, Chauen, Alcazarquivir o Arcila), hasta la llegada de los españoles a mediados del siglo XIX, los judíos seguían utilizando para su conversación diaria la variante del castellano conocida como *hakitía*. En otros lugares del interior, aunque se perdió el castellano, la variante dialectal árabe de los judíos marroquíes conservó un gran número de voces castellanas³. Diversos testimonios recogidos por GARCÍA-ARENAL y

¹ Del dominio del castellano en lugares tan alejados como la ciudad de Salónica nos proporciona algún curioso testimonio CARO BAROJA (1978², t. 2, 250-251).

² ROTH (1979) ofrece informaciones muy precisas sobre el uso del castellano entre los judíos establecidos fuera del Imperio Otomano. En Liorna (*idem*, 151), por ejemplo, se mantuvo vivo el castellano hasta principios del siglo XIX, y en Ferrara, también localidad italiana, se imprimieron a mediados del siglo XVI las dos primeras traducciones castellanas de la Biblia (*idem*, 146 y 223) -una dirigida a cristianos y otra a judíos-, así como diversas traducciones de obras propias de la liturgia judía, e incluso un buen número de obras judías originalmente escritas en castellano. Londres fue el lugar de edición de una amplia literatura en castellano durante el siglo XVII (*idem*, 183). Y desde el año 1612, y durante más de dos siglos, Amsterdam fue el centro de la edición en lengua castellana y hebrea de la comunidad marrana internacional (*idem*, 222). Otros centros culturales marranos de expresión castellana y de cierta importancia fueron Hamburgo, Frankfurt, Florencia, La Haya, Pisa o Bayona.

³ En *Aita Tettauen* de Pérez Galdos aparecen varios personajes judíos de Tetuán hablando un presunto *hakitía* (como es sabido, Galdós fue, frente a Menéndez Pelayo, el principal representante de la causa judía en la intelectualidad española de la época). En general, respecto a la situación lingüística de los judíos marroquíes, véase ZAFRANI (1994, 220-221). Respecto a las voces castellanas conservadas entre los judíos marroquíes del interior,

WIEGERS (1999, 71 y 73, entre otros) muestran el conocimiento del castellano entre los judíos de Fez todavía en el siglo XVII. Isaac Almosnino, judío sefardí de Fez de principios del XVII, por ejemplo, declara ante los inquisidores que fue criado en las lenguas castellana y árabe, y que el hebreo y el caldeo los aprendió en la escuela, como los cristianos el latín. Hieronymo de Mendoza (*apud* GOZALBES BUSTOS, 1992, 126, n. 12), por su parte, afirma en la segunda mitad del XVI que los judíos de Fez "hablan todos castellano". Hasta tal punto fue importante la aportación de los judíos sefardíes a Marruecos que GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 55) afirman con toda contundencia:

Los judíos emigrados a Marruecos aportaron y mantuvieron en este país la lengua castellana y también una serie de saberes [...] adquiridos por familias que habían desempeñado tradicionalmente papeles de funcionarios y servidores de las cortes castellana y aragonesa como escribanos, funcionarios del tesoro y la fiscalidad, agentes comerciales, etc. Por ello conocían los usos de las cortes europeas, sabían de administración y contabilidad, de relaciones comerciales y diplomáticas. Estos saberes los pusieron también a contribución en Marruecos y en consecuencia el castellano se convertiría durante los siglos XVI y XVII en la lengua obligada para la comunicación diplomática con este país.

El castellano "viejo" era, de hecho, la lengua en la que estas comunidades marroquíes de origen sefardí redactaban tradicionalmente sus contratos comerciales hasta el siglo XIX¹. Y ya a finales de dicho siglo, a partir de la ocupación de Tetuán, multitud de sefardíes adoptaron la nacionalidad española, y tan españolizados llegaron a estar en un período de tiempo asombrosamente corto que, al arribar a América, lugar de destino prioritario de una intensísima emigración que tuvo lugar durante esos años, eran sistemáticamente considerados españoles².

véase LEVY (1992). Para una bibliografía en torno a la hakitía y el judeo-español (estudios de Alarcón, Alvar, Benoliel, Martínez Ruiz, Vallicrosa, Bentes, etc.), véase LAPESA (1985, 531-534) y YOUSSE (1989b).

¹ LAREDO (1994, 113) reproduce un documento de este tipo fechado en 1886. Afirma, por otra parte, (*idem*, 337-338) que "antes de la fundación de las Escuelas Israelitas de la Alianza, en 1864 para niños, y en 1874 para niñas, la enseñanza entre los hebreos estaba limitada [en Tánger] a pequeñas escuelas, dirigidas por rabinos, donde se aprendían las Sagradas Escrituras y la traducción en castellano viejo, conocido con el nombre de *ladino*. También se enseñaba *en español con caracteres cursivos*, denominado *Ketab Rashi*, por haber sido inventada esa letra por *Rebbí Shelomó Yishaqui* [...]. Los hebreos del interior de Marruecos emplean la misma letra para escribir en árabe vulgar".

² Véase, respecto a esta emigración, VILAR (1994).

Resulta extraña, por tanto, desde un punto de vista estrictamente lingüístico y traductológico, la práctica ausencia de intérpretes judíos al servicio de España si se compara con el papel trascendental que desempeñaron para otras naciones europeas y para la misma corte marroquí durante el siglo XVIII y primera mitad del XIX. Son muchos los ejemplos que podríamos aportar de judíos al servicio de los soberanos marroquíes en calidad de intérpretes de castellano. A principios del siglo XVII destacó en estos menesteres Natán Benterny, a quien un autor español de la época, en un pasaje reproducido por GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 62), describe como privado y lengua del sultán, ya que había asuntos en los que éste no se fiaba de los moros. Los Pallache, por tanto, no fueron los únicos traductores de la corte marroquí en esa época. En 1765, Jacob Benider, Primer Ministro del Bajá de Tánger, hace de intérprete para Fr. Bartolomé Girón. Y finalmente, por no multiplicar los ejemplos, tras las negociaciones entre España y Marruecos de 1877, el gobierno español organizó una expedición de reconocimiento destinada a localizar la antigua plaza de Santa Cruz de Mar Pequeña, expedición iniciada en diciembre de ese mismo año y en la que participaron, según VILAR (1970, 77) y GARCÍA FIGUERAS (1941, 95), Antonio M^a Orfila, como intérprete español, y el judío Saadia Ibn Abraham Cohen, quien representaba como intérprete al sultán.

De hecho, la comunidad judía, a través de sus contactos con los judíos europeos, sobre todo con los de Holanda e Inglaterra -especialmente a través de Gibraltar-, fue el principal interlocutor de estas naciones con Marruecos desde el siglo XVII hasta principios del XX. En el siglo XVI fue relevante en la corte marroquí la influencia de Jacob Rute, intérprete judío de portugués y castellano, "cuyas andanzas como intérprete y diplomático se verán reflejadas en bastantes documentos" referentes a las redenciones tetuanés (GOZALBES BUSTOS, 1992, 103). Durante el período de mandato inglés en Tánger, que finalizó en el año 1685, Salomón Pariente desempeñó el cargo de intérprete de cuatro gobernadores sucesivos, aunque, según POSAC MON (1988, 295), "finalmente se le acusó de haber introducido por cuenta propia una cláusula en el texto de un convenio concertado con los fronterizos, atendiendo a las sugerencias que le hizo un alcaide marroquí y en detrimento de los intereses de los tangerinos"¹. Otro ejemplo, aunque en este caso fue

¹ Un Salomón Pariente, quizá padre del anterior, aparece como vendedor de 3 esclavos a los mercedarios en la redención que tuvo lugar en Tetuán en el año 1615 (GOZALBES BUSTO, 1992, 133). La familia Pariente, como la Cardoso, aparece también asociada al comercio de trigo con España durante el siglo XVIII, así como, en la primera mitad del siglo XIX, a la representación consular española en Tetuán. Véase al respecto, VILAR y

intérprete fuera de Marruecos, lo tenemos en la figura de Moisés Ben Isaac Ed-der'i, nacido en el año 1774 en el Draa -sur de Marruecos- y fallecido en Jerusalén en 1841, el cual, según ZAFRANI (1994, 71-72), actuó como intérprete de "lenguas orientales" en Inglaterra y Francia, donde tuvo relaciones con Silvestre de Sacy.

En los siglos XVIII y XIX, el papel de los judíos como traductores e intérpretes de las legaciones consulares europeas en Marruecos fue verdaderamente notable. En este tipo de funciones destacaron algunas familias tangerinas¹. La familia Abensur, por ejemplo, proporcionó a Tánger diversos intérpretes desde muy antiguo: ya destacaron en el campo de la interpretación antes de la expulsión, momento en el que parte de la familia se trasladó a Holanda, y parte a Marruecos. En la segunda mitad del siglo XVIII, Aaron Abensur fue el intérprete de la Legación británica en Tánger, además de Vicecónsul de Dinamarca, y a principios del XIX, Isaac Abensur lo fue de las legaciones inglesa y autro-húngara². También destacaron como intérpretes los Benchimol: Mosés Benchimol fue el intérprete del Consulado General de Francia en Tánger de 1805 a 1813, puesto en el que había sucedido a su padre, y en el que a él mismo le sucedió Abraham Benchimol -presumo que hijo de Mosés- a mediados del siglo XIX, y a éste Haim Benchimol -presumo que hijo de Abraham- a finales del mismo siglo. Otra saga de intérpretes fue la de los Sicsu: en la segunda mitad del siglo XIX, el cargo de intérprete del *nā'ib*, o representante del sultán, en Tánger fue ocupado por Jacob Sicsu; Abraham Sicsu, su hijo, fue intérprete del Consulado de España en Casablanca en el último tercio del siglo XIX, más tarde Cónsul de Bélgica; Isaac Sicsu, intérprete del Consulado de Austria y Haim Sicsu, del Consulado de Gran Bretaña, además de ocupar el notable puesto de administrador de Correos en Tánger desde 1873³. Otros intérpretes judíos destacados de los siglos XIX y XX fueron Isaac Pinto, nacido en Tánger en 1879, intérprete del Consulado de Bélgica en Casablanca de 1896 a 1912 y, desde esas

LOURIDO (1994, 366-367) y POSAC JIMÉNEZ (1988, 236).

¹ Los datos que siguen han sido extraídos de la interesantísima obra de LAREDO (1994, primera edición de 1935). También es de Laredo la noticia sobre Salomón Pariente. En Lourido (prólogo a LERCHUNDI, 1999, LVII) aparece alguna pequeña reseña sobre los Benchimol, donde se remite a otras obras de Laredo menos completas desde el punto de vista de la historia de la traducción.

² Respecto a otras actividades intelectuales de la familia Abensur, véase ZAFRANI (1994, 144 y ss.).

³ Éste aparece fotografiado en plena faena en LAREDO (*idem*, 335).

fechas hasta su jubilación, gerente de la misma representación consular; Sason Azancot, fallecido en el año 1889, fue intérprete del Consulado de los Estados Unidos de Norteamérica, nación de la que era protegido, puesto en el que le sucedió su hijo Abraham; Abraham Laredo, protegido de Italia, fue nombrado intérprete de dicha legación en 1887, vice-cónsul en 1891, primer intérprete en 1912 y secretario-intérprete en 1920, junto a todo lo cual fue intérprete del *nā'ib* del sultán en Tánger; por último, Elíe Cohen fue el intérprete del visir Elhaj Mohamed El Mokri durante las negociaciones preliminares con Francia que condujeron al acuerdo de Protectorado.

No cabe la menor duda, por tanto, de que la intermediación de los judíos en las relaciones entre Marruecos y las potencias europeas fue verdaderamente trascendental hasta la instauración del Protectorado. En mi opinión, la única explicación factible de la ausencia -o muy escasa presencia- de hebreos intérpretes al servicio de España es la tradicional actitud antijudía de ésta, por más que la literatura colonialista española se empeñe en dar bombo y platillo a su por otra parte meritorio "levantamiento moral" de los judíos marroquíes. Mi conclusión es que, desde el momento de la expulsión, España sólo utilizó los servicios de judíos intérpretes cuando le resultaban absolutamente imprescindibles. El testimonio del gobernador de Orán antes reproducido lo afirma sin lugar a dudas. Por otro lado, una curiosa anécdota, referida nada menos que del cónsul don Tomás Bremond, ilustra perfectamente esta posición para el siglo XVIII: en una carta -editada parcialmente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 138-139)-, remitida por el franciscano padre Bellido a Grimaldi, en la que se queja de la poca mano política de Bremond, leemos lo siguiente:

Y sólo diré, para comprobar su no buena conducta, que en el mes de septiembre próximo pasado [sic], en Fedala, en el cual celebran los judíos su pascua de las Cabañas, el dicho Bremond, sabiendo que las judías estaban guisando sus comidas para los ocho días, se arrojó a sus barracas o chozas, dando empellones a unas y otras, a fin de apartarlas de sus guisados, y les arrojaba en ellos un pedazo de carne de cerdo o tocino, con cuyo procedimiento consiguió el que perdiesen sus comidas¹.

Tal era la actitud de rechazo hacia los judíos en la España del siglo XVIII que, como

¹ Esta actitud, desde luego, se ha mantenido en ciertos círculos intelectuales españoles hasta bien entrado el siglo XX. RODRÍGUEZ CASADO (*ibidem*), tras reproducir esta última carta, asevera que "las agrias quejas del P. Bellido pecaban por su extremado apasionamiento. No sólo por cuanto la escena de Bremond desbaratando la comida de los judíos en su Pascua no podía ser tan singular en un país semisalvaje, lleno de odio y desprecio para el pueblo deicida", etc.

es sabido, la Inquisición impidió el desembarco de Maimón Toledano, enviado especial del sultán de Marruecos, en Cádiz. Finalmente, el embajador marroquí fue encarcelado (DE LA VERONNE, 1979, 167). Cualquier fracaso de la política exterior de España en el Norte de África era entonces achacado a los judíos: si es cierto, no parece que a los judíos les faltaran razones. Según los autores españoles del momento, fue el judío de Gibraltar Moisés Danino quien previno al Bey argelino de los propósitos ofensivos de Carlos III, lo que provocó el desastre del 8 de julio de 1775¹. A principios del XIX, según refiere ARIAS (1994, 322), fue el protagonismo de los judíos en el campo de la interpretación del árabe lo que impulsó a BACAS MERINO (1807) a publicar el primer manual de dialecto marroquí conocido en una lengua románica vulgar. De este modo, la producción del africanismo español en el ámbito del dialecto marroquí se justifica a sí misma a la luz de una supuesta competencia profesional con los judíos del Norte de Marruecos en el campo de la interpretación, reproduciendo la situación de la Orán de finales del siglo XVI, yo diría que sólo virtualmente: hasta mediados del siglo XIX, con la designación durante los años veinte de dicho siglo de Jacob Pariente como vicecónsul en Tetuán, sustituido después por Salomón de Judah Abudarham, la posterior toma de Tetuán y la designación de intérpretes y mediadores judíos entre la comunidad musulmana y las autoridades militares españolas, así como la designación de Abraham Sicsu como intérprete del Consulado de España en Casablanca, no puede decirse que existiera la menor competencia profesional con los judíos en este campo, ni tampoco existirá después. Y no olvidemos que, en esos mismos años, se designó como intérprete del Consulado de España en Rabat a un niño de catorce años, Emilio Bonelli, y como principal intérprete del ejército español a otro de quince, Aníbal Rinaldi.

Para finalizar, resulta curiosa la actitud de los españoles -y significativa para el tema que me ocupa- cuando, a mediados del siglo XIX, entran en Tetuán y descubren que los judíos usan el castellano con naturalidad. El testimonio de Pedro Antonio de ALARCÓN (1974, 354) es muy elocuente:

Tanto sus figuras [las de los judíos], como su actitud, como el alarde que hacían de hablar el español nos repugnaron desde luego profundamente. Yo les comparé con el anciano moro que acabábamos de encontrar y formulé en seguida la profunda diferencia que hay entre raza y raza. ¡Cuánta dignidad en el

¹ Cita la noticia, entre otros, Fernández de Castro en DE MIRANDA (1993, 46).

agareno! ¡Qué miserable abyección en el israelita!

A pesar de ello, Alarcón, como en general todo el ejército español, toma un intérprete judío el primer día de su llegada a Tetuán. De hecho, mientras pasea por la ciudad en compañía de Jacob, su "cicerone e intérprete", se encuentra (*idem*, 373) con "algunas comparsas de soldados nuestros, acompañados de judíos, que vienen de reconocer otros barrios de la ciudad [...]". Esto sin olvidar el destacado papel que los judíos desempeñaron durante la etapa de administración española en la ciudad: la primera municipalidad tetuaní, auspiciada por España, cuenta con diez miembros, dos musulmanes y ocho hebreos; de hecho, es a partir de 1860 cuando los judíos comienzan a afincarse en Ceuta y Melilla (SALAFRANCA ORTEGA, 1982, 13).

c) Los renegados

Otro caso claro de personas con capacidad para la traducción e interpretación del árabe -en estos siglos oscuros- y que nunca estuvieron al servicio de España por razones obvias, son los renegados, generalmente antiguos cautivos, aunque también se da un gran número de casos de soldados fugados de las plazas o de quienes, por su capacitación profesional, veían posibilidades de ascenso social en unas sociedades que, como las berberiscas, eran a la sazón mucho más abiertas que la española. En el caso de los renegados también sufrimos de un gran vacío en la literatura histórica. Únicamente el matrimonio BENASSAR (1989) les ha dedicado un estudio monográfico, aunque, por las características del trabajo, basado exclusivamente en las actas inquisitoriales, la información que nos ofrecen respecto a los servicios que los renegados prestaban en las sociedades berberiscas es en general muy escaso. También GARCÍA-ARENAL y DE BUNES (1992) tratan el tema con cierta extensión, incluidos los oficios típicos de este grupo humano tan característico, aunque el oficio de traductor no aparece mencionado. Mucho más interesante en este sentido es el excelente trabajo de GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999), dedicado a la biografía del judío Samuel Pallache, ya citado en este trabajo en diversas ocasiones. Aunque éste último no fue traductor, el retrato que sus autores nos hacen del ambiente cultural de la época es fundamental para entender este amplio -más de lo que se creía- grupo de personas que oscilaban a uno y otro lado del Mediterráneo, y entre las tres religiones monoteístas, durante los siglos XVI, XVII y XVIII principalmente.

Los renegados, como decía, actúan siempre -o casi siempre- como traductores e intérpretes al servicio de las autoridades musulmanas. Se conocen varios casos, de alguno de los cuales incluso se dispone de detalles biográficos e incluso de alguna traducción. Entre mediados del siglo XV y mediados del XVI consta la existencia de dos traductores importantes de origen castellano en Egipto. El primero es un tal Haym, o Saym, a quien al parecer trató con gran familiaridad en El Cairo al famoso viajero castellano Pero Tafur entre los años 1436 y 1437. Según éste (TAFUR, 1995, 52), era natural de Sevilla, aunque "seyendo niño fué levado á Ierusalem con su padre, que era judío; é murió el padre, é él tornóse moro". Desempeñaba el cargo de Trujamán Mayor del Soldán -la palabra turca para "sultán"-, y como tal, su principal función era la de traducir e interpretar en lengua turca, "porque delante el Soldan nin en su corte se fabla otra lengua" (*ibidem*). No obstante, el Trujamán Mayor debía, sin lugar a dudas, actuar muy frecuentemente como traductor e intérprete de árabe. En el año 1436 decía tener aproximadamente noventa años. Por el testimonio de Tafur se entiende que su posición en la corte debía de ser muy destacada¹. No obstante, no cabe duda de que aun más envidiable era la del famoso Taghribirdi², al que me referiré a continuación.

Taghribirdi fue Gran Dragomán del sultán de Egipto a principios del siglo XVI. Fue, sin duda, un personaje fundamental en la política exterior mediterránea de la época. En diversas fuentes contemporáneas aparece citado, noticias que reúne Salvador GARCÍA (1968) en un trabajo dedicado a tres españoles relevantes en la corte egipcia. Según este último autor (*idem*, 126-127), existen diversas teorías sobre su origen. Al parecer, le confesó a Pedro Mártir de Anglería, el enviado de los Reyes Católicos a Egipto en el año 1501³, que había nacido en Montblanch, localidad cercana a Valencia, y que era hijo de un tal Luis de Prat; que siendo joven naufragó en las costas de Egipto, y que tres años más tarde renegó. Sin embargo, otras fuentes de la época afirman que era un español de origen judío,

¹ En el mismo libro de viajes de Tafur (*idem*, 81) se cita también a otro intérprete sevillano radicado en tierras de Oriente: Juan de Sevilla, trujamán del Emperador de Constantinopla, a quien además divertía a menudo tocándole al laúd sonos de su tierra.

² O Tangaribardino, según algunos autores: DE LA TORRE (1951, 169), por ejemplo.

³ La embajada tenía como objetivo conseguir la anulación de las órdenes dadas contra los templos de Jerusalén y contra los peregrinos cristianos que se dirigían a los Santos Lugares en represalia por los malos tratos recibidos por los musulmanes y judíos granadinos.

o un rabino siciliano que se había convertido, primero al cristianismo, y más tarde al islam. Según Fray Diego de Mérida, que también había tenido trato personal con él, "hera español, de nacion catalana e auia sido estudiante e aprendido en Salamanca, e segun me dixeron, fue subdiácono e como era marrano viniendo en las partes de Alexandría renegó la fee de nuestro Redemptor Ihesucristo e fue hecho mameluco". Al parecer conocía el hebreo, el árabe, el turco, el griego, el italiano, el alemán, el francés y, cómo no, el castellano. Su carrera en la corte egipcia fue intachable, y amasó tal fortuna que los extranjeros de paso por Alejandría quedaban admirados de su riqueza y de sus muchas mujeres, todas cultas, hermosas y europeas. Sin embargo, tras ser acusado de informar a las potencias extranjeras -especialmente a Francia- de los secretos de estado egipcios, fue encarcelado y se confiscaron sus bienes en el año 1511. Tres años después, un tal Yunis, posiblemente otro renegado, fue designado en su puesto. Los ejemplos de Saym, Taghribirdi y este último Yunus nos dan, cuando menos, una idea clara de la importancia de los renegados en el desempeño de los más altos estadios de la traducción e interpretación en el Egipto de los siglos XV y XVI. No debemos olvidar, por otra parte, que en la lengua fundamental de la diplomacia mediterránea, al menos entre los siglos XVI y XVII, es la castellana.

A finales del siglo XVI, como veíamos en el apartado anterior, Diego de Urrea sirvió como *secretario* a las órdenes del Gran Turco. No parece inverosímil, como apuntaba entonces, aventurar que durante su estancia en los dominios de la Sublime Puerta renegó del cristianismo. Si fue así, el suyo es un caso verdaderamente único: no sé de ningún otro que mantuviera su estatus a su vuelta a la sociedad cristiana. No obstante, cabe la posibilidad de que no renegara: de hecho, y dejando de lado el caso de los judíos, entre los que hemos visto en páginas anteriores diversos ejemplos de traductores al servicio de los sultanes que nunca renegaron, se sabe de varios casos de traductores cristianos que, en las mismas circunstancias, nunca abrazaron el islam. Entre ellos tenemos a fray Luis de Sandoval, franciscano de natural de Sevilla, ya citado, quien en el último tercio del siglo XVI se encontraba al servicio de Muley Abdelmalek.

Otro caso curioso es el de Jorge de Henin, natural de Flandes, aunque conocía perfectamente el castellano, y quien, según AKMIR (1997), tras haber sido alfaqueque en Constantinopla, desempeñó el puesto de traductor y secretario de Muley Zidán entre los años 1606 y 1612, sin que conste prueba alguna de que renegara. Es posible, por tanto, que tampoco Diego de Urrea lo hiciera -por cierto que debió de coincidir con Jorge de Henin en Constantinopla-, aunque parece más difícil de creer en el caso de un intérprete al servicio

del Gran Turco que de otro al servicio de Muley Zidán.

A finales del siglo XVII seguimos encontrando testimonios de la existencia de estos intérpretes españoles renegados en la corte marroquí. Así, LOURIDO (2000, 21) recoge la siguiente noticia: un hijo del sultán Muley Ismail, de nombre Muley Muhammad, entabló polémica religiosa con los franciscanos radicados en Marruecos, dispuesto a convencerles de que abrazaran el islam. Trajeron a su presencia al superior de la orden, fray Luis de San Agustín. Según el franciscano que narra la historia,

avía algunos Moros allí que entendían nuestra lengua, y aun el mismo hijo del Rey entendía muchas cosas, aunque no conversación continuada. Eligió el Governador por su Intérprete a un Renegado, o porque como nativo en nuestro idioma entendería mejor las frases, o porque como avía de hablar sobre materia tan escandalosa, quería que fuese su instrumento un hombre tan vil.

Un ejemplo magnífico de renegado que hizo carrera como traductor e intérprete, aunque ya en pleno siglo XVIII, lo tenemos en Muḥammad al-Andalusī. En palabras de JUSTEL (1991, 27), se trataba de

un sevillano llamado Laureano, que se hizo musulmán y tomó el nombre de Muḥammad al-Andalusī, de profesión farmacéutico, pero a quien Mawlāy Ismā'īl nombró su médico personal tras haberle librado de un estreñimiento pertinaz, llegó a ser su favorito y secretario particular para la correspondencia en español, siendo su asesor en asuntos de España, así como 'Abd al-Qādir Pérez lo era para los de Inglaterra y 'Abd Allāh b. 'Āiša [otros dos renegados] para los de Francia. La poca correspondencia intercambiada por Mawlāy Ismā'īl con el rey de España está normalmente firmada por Muḥammad al-Andalusī.

Tan sólo he podido encontrar una de estas misivas editadas. Se trata de una carta enviada por Muley Ismail a Felipe V, fechada el 3 de yumada primero de 1129, 18 de abril de 1717 (la fecha no aparece en la versión castellana), conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 5811, y editado por DE LA VERONNE (1979, 172 y ss.) tanto en su versión árabe como en la traducción castellana, que firma Mojamed el Andalus (sic) en calidad de "secretario de Estado e intérprete".

Otro intérprete renegado, contemporáneo del anterior, aunque en este caso al servicio del Consulado francés en Argel, es el intérprete francés -aunque también conocía el castellano- que asistió en las redenciones de los años 1723 y 1724, a las que he aludido con cierta extensión anteriormente. Aunque los padres redentores nunca mencionan su nombre,

nos proporcionan detalles preciosos sobre su persona y modos de proceder que quizá pudieran extenderse a otros casos paralelos y; sobre todo, nos informan de la actitud de los españoles hacia estos intérpretes. Según GARCÍA NAVARRO (1946, 60), era

un renegado francés en que poco o nada ganó el diablo quando le hizo renegar; porque antes era ugonote, pero aora tan observante de la secta mahometana que pasa a escrupuloso. Comunmente comía con nosotros, y jamas le vimos beber gota de vino ni otro licor que no fuese agua; y se aplicaba a comer pescado con los que guardabamos quaresma, sin querer carne con los que la comían, menos alguna vez que se ocultaba el tocino y se persuadía no tenerlo el puchero.

Naturalmente, el hecho de ser renegado hubiera sido razón suficiente para prescindir de sus servicios -a pesar de que, en realidad, el intérprete estaba al servicio del Consulado de Francia, y no del dey- si no hubiera sido porque ningún otro intérprete de castellano había en Argel entonces. Los padres redentores temían, por ejemplo, que pudiera informar al dey de que disponían de mayores caudales de los que habían declarado al pasar la frontera, y por los que habían pagado tasas. GARCÍA NAVARRO (*ibidem*) afirma:

Por eso fue preciso cautelarnos, hablando al consul frances para que lo asegurase y no diese noticia al gobernador. Pero no contentos de auerlo ofrecido asi, prevenimos al mismo consul y a P. Administrador estubiesen advertidos para decir, en caso necesario, que nos auian prestado la cantidad que dexamos oculta en el nauio por no pagar tantos derechos.

No debe pensarse, con todo, que la de traductor e intérprete fue una profesión común entre los renegados españoles. De hecho, según diversos testimonios, las capacidades lingüísticas que éstos adquirían durante sus a veces prolongadas estancias en Berbería solían ser muy escasas. En primer lugar, porque eran muy pocos los que realmente tenían la suficiente preparación como para siquiera saber leer y escribir con corrección en castellano. Por ello, como podremos ir comprobando más adelante, la mayoría de los que llegaron a aprender el árabe eran personas cautivas desde corta edad. A ello hay que añadir el que, a medida que nos vamos aproximando al siglo XIX, y en mayor medida aun a mediados de dicho siglo, el número de cautivos españoles en Berbería, y su cualificación profesional, es cada vez menor.

Un precioso testimonio para los años sesenta del siglo XIX nos lo proporciona el famoso viajero español José María de MURGA Y MUGARTEGUI (1994; ed. original:

1868), alias Mohamed el Bagdadi, alias el Moro Vizcaíno, quien llegó a conocer el imperio marroquí en profundidad utilizando el mismo procedimiento que sus predecesores, los catalanes Ali Bey y el Caid Ismail, esto es, haciéndose pasar por renegado. Como es sabido, la obra de don José María de Murga es nuestra principal y más fiable fuente de datos respecto a los renegados españoles en Marruecos durante el siglo XIX. Pues bien, en dicha obra (*idem*, 15 y ss.), el moro vizcaíno describe con buena dosis de humor la jerga de estos curiosísimos personajes, muchos de los cuales se titulaban a sí mismos intérpretes, con las siguientes palabras:

[...] pues apenas hay uno que ni aun medianamente lo conozca [el árabe] por mas tiempo que lleve en Berberia [...]. Asi es que tienen costumbres propias, originales y un lenguaje *sui generis* ni muy rico ni difícil de aprender; pero digno de llamar la atención de algun Filologo. Este lenguaje es el castellano; el mismo idioma que, mas ó menos mal, hablaban en su país y con el que mezclan cierto y determinado número de palabras árabes, sobradamente desfiguradas y tomadas con tanta menos razon y discernimiento quanto que no las necesitan para expresar con ellas nuevas ideas ni necesidades.

Llegados a este momento, los renegados son ante todo fugitivos de la justicia española. Muy escasos son ya los soldados que han huido de los presidios, y menos los aventureros cuya ambición les lleva a buscar fortuna en tierras moras. A la decadencia del Imperio Cherifiano, y a las escasas oportunidades que ofrece, se une la presión por parte de las potencias europeas para acabar con este refugio de delincuentes. Así pues, a mediados del siglo XIX el colectivo de renegados vivía sus últimos días, y no de gloria. Y con ellos, también los intérpretes y traductores renegados.

En cualquier caso, nunca, hasta donde se me alcanza, las autoridades españolas utilizaron los servicios de intérpretes renegados. En el apartado anterior hacía algunas observaciones respecto al uso de renegados como intérpretes en la Península durante el siglo XV. Después de eso, para encontrar a un *renegado* -ahora mejor diríamos "converso"- traductor o intérprete fehaciente de árabe al servicio de España es preciso dirigirnos a las postrimerías del siglo XX. Al igual que ocurría con el caso de los traductores e intérpretes judíos, la actitud de las otras potencias europeas no fue, como vemos, la misma que la que demostraron los españoles. Esta actitud ultramontana no podía dejar de reflejarse en un ámbito en el que, como en el de la traducción e interpretación, el contacto con otras formas de ver el mundo es inevitable.

d) Los moriscos

Lo que sí seguimos encontrando en la Berbería del siglo XVI es a traductores e intérpretes moriscos, como hemos podido comprobar en las páginas anteriores. Entre los traductores moriscos, o verosímilmente moriscos, de esta época encontramos dos grupos bien diferenciados: los de origen peninsular y los berberiscos. Estos últimos tuvieron un papel fundamental en la Berbería de Poniente, como vimos. Tan sólo quisiera destacar aquí el hecho de que aparezcan en este ámbito varias mujeres intérpretes, lo que era absolutamente inusitado tanto en la Península como en la Berbería Central o en Marruecos. Es posible, no lo sé, que este fenómeno curioso encuentre explicación en la sociedad saharagüi, en la cual el papel de la mujer es mucho más activo socialmente que en el resto del mundo islámico o cristiano de la época. En cualquier caso, aparte de la citada anteriormente, será necesario esperar hasta mediados del siglo XX para volver a encontrar a una mujer en un puesto de estas características.

Entre los moriscos traductores de origen peninsular destacan los almerienses -presumo que eran moriscos- que hicieron carrera como intérpretes en la Berbería Central. Entre ellos, Miguel de Almenara. Según GUTIÉRREZ CRUZ (1997, 108), es la suya la primera noticia que se tiene de una designación regia como traductor fehaciente para el Norte de África. Tras la toma de la plaza, Miguel de Almenara fue designado con fecha de ocho de abril de 1508, como ya apuntaba, "ynterprete de las çibdades e villas e lugares de moros de allende que estan en la frontera de la villa e fortaleza de Maçarquebir" hasta que el monarca dispusiese otra cosa. Al parecer, Miguel de Almenara ya se encontraba en Orán con anterioridad a la toma de la plaza. Según GUTIÉRREZ CRUZ (*ibidem*),

así se pone de manifiesto en una real provisión que la reina Juana dirige a las justicias de la ciudad de Granada en enero de 1505. En ella, Miguel de Almenara, vecino de Almería, aparece envuelto en un conflicto con las autoridades de Tremecén, a causa de unas deudas comerciales. Almenara residía a la sazón en Orán como mercader tratante y como cónsul de Castilla, por sí y en nombre de su hermano Galcerán.

Como cónsul de Castilla, Almenara había prestado grandes servicios a la Corona "en los tratos que ha avido con los moros de allende", lo que justifica su nombramiento como intérprete. En un lugar anterior de este trabajo aparecían algunos detalles respecto a las

conversaciones y acuerdos de estos años entre la corona castellana y el reino de Tremecén, en todos los cuales Almenara tuvo un papel destacado.

Parece que Miguel de Almenara se mantuvo en el puesto hasta la toma de Orán en el año 1509, tras lo cual pasó a ser intérprete de esta última villa. Es perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que es en Orán donde se establece el principal centro administrativo español de la zona. En el año 1510 aparece citado como lanza a caballo de la casa del Alcaide de los Donceles. Más tarde, en el año 1512, es nombrado jurado de Orán, lo que supone su destitución automática del cargo de intérprete. No he podido encontrar ningún dato biográfico respecto a Miguel de Almenara, ni tampoco ninguna de sus traducciones, si es que realmente las hizo, pero parece muy verosímil, como decía, a la luz de los datos expuestos en el capítulo anterior, que se tratara de un morisco almeriense.

Por otra parte, GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (1999, 77) nos ofrecen algunos datos interesantes respecto a otros -en este caso con toda seguridad- moriscos intérpretes al servicio de los sultanes marroquíes. El primero de ellos es Aḥmad b. Qāsim al-Andalusī al-Ḥaḡarī, al que ya me referí al tratar en este trabajo sobre la traducción islámica, y al que dedicaré algunas líneas a continuación. Es éste el más importante del grupo, aunque

[...]existen otras figuras menos importantes en misiones, sobre todo, de traductor e intérprete, como Side Abdala Dodar, morisco "andalouz being borne in Granada" [según documentación inglesa de la época] que habla bien español y algo de italiano y que en 1600 acompaña en calidad de intérprete a la embajada marroquí a Inglaterra. Ahmad al-Mansur tenía otro intérprete andaluz, Abd al-Rahman al-Kattani, a quien encontramos de nuevo en Marrakech, en 1609, como traductor de Muley Zidan. Sin embargo, en misiones a España, los sultanes marroquíes tuvieron que utilizar judíos y no moriscos, pues se hizo muy severa la prohibición de que éstos pusieran el pie en la Península después de la expulsión de 1609-14.

Aḥmad b. Qāsim al-Andalusī al-Ḥaḡarī es el autor del *Kitāb nāṣir al-dīn ‘ala l-qawm al-kāfirīn*, obra de todo punto interesante, editada y traducida al inglés por P.S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wiegiers (HAYARI, 1997). Es del estudio introductorio de estos autores, además del notable trabajo de MENNOUNI (1967), de donde tomaré la mayor parte de la información que sigue¹.

Hayari nació en España entre los años 1569 y 1570, probablemente en alguna

¹ Para una bibliografía complementaria, véanse las referencias que aportan los autores citados, en especial pp. 11-16.

localidad extremeña cuyos habitantes mantenían a la sazón plenamente en uso la lengua árabe. No es descartable que en Hornachos. Entre los moriscos españoles era conocido como Ehmed ben Caçim Bejarano, aunque posiblemente su familia, de noble cuna, era previamente conocida Ibn al-Šayj. Aún hoy es una familia bien representada en Marruecos. Hacia el año 1599 aparece en Sevilla, junto a su padre. Poco después se encontraba en Granada, donde al parecer gozaba de gran consideración entre los musulmanes.

En las primeras noticias que de él se conservan sobre su estancia en Granada ya lo vemos íntimamente relacionado, como Alonso del Castillo y Miguel de Luna, con el Arzobispo Pedro de Vaca y Quiñones. Recordemos que nos encontramos en un momento crucial en el episodio de los libros plúmbeos del Sacromonte. El mismo HAYARI (1997, texto árabe, 17-22) nos cuenta cómo su relación con el Arzobispo, en este contexto, le permitió disfrutar de una licencia oficial como traductor de árabe. Aunque largo, el texto me parece tan interesante que me permitiré reproducirlo en su integridad. Dice así:

Cuanto se hallaba escrito en aljamía en el pergamino [de la Torre Turpiana] fue leído, pero para lo que se hallaba escrito en algarabía llamaron al andalusí al-Ukayhil, que era un intérprete con licencia, así como al viejo y santo al-Ŷabbis y a otros andalusíes ancianos que sabían leer la algarabía. El religioso [*al-qissīš*, se entiende que es el Arzobispo] había ordenado que esta parte en arábigo fuera traducida por cada uno de ellos por separado, aunque en ocasiones se juntaban. No obstante, no alcanzaban a comprenderlo todo, así que el Arzobispo [*al-qissīš al-kabīr*] aprendió a leer la lengua arábiga [...]. Uno de los religiosos del círculo más cercano al Arzobispo se encontraba a la sazón aprendiendo a leer algarabía, por lo que obligaba al abuelo del mencionado viejo y santo al-Ŷabbis a traducirle libros, y éste, por su nieto, leía en algarabía en presencia de los cristianos [...]. Por mi parte, no dejaba ver al cristiano que yo supiese leer arábigo, puesto que cualquiera que lo hiciese era condenado. Al tiempo que leían en algarabía se iban deteniendo en algunos términos cuyo significado les resultaba dificultoso. Por mi parte, yo les insinuaba que acaso pudiera ser tal o cual cosa, lo que ellos solían encontrar acertado. Entonces, el religioso me miró y me dijo: ‘Tú sabes leer en lengua arábiga, ¿verdad? No tengas miedo. El Arzobispo está buscando a alguien que sepa un poco a ver si alcanza a desvelarnos el contenido de lo que ha aparecido escrito en arábigo’. Me llevó a su casa, donde tenía obras de todo arte y en toda lengua, me sacó algunos libros en algarabía y yo le leí y traduje algunas palabras en las que él encontraba dificultad. Otro día me lo encontré y me dijo: ‘El Arzobispo ha ordenado que vengas conmigo a su presencia’. ¿Cómo acabará todo esto -me preguntaba-, si los cristianos matan y queman a cuantos encuentran con un libro arábigo en su poder o llegan a saber que conoce la algarabía? Porque los otros traductores andalusíes citados eran ya ancianos y estaban exentos por haber aprendido a leer la algarabía siendo niños, cuando aún quedaban cerca los tiempos del Islam. Y el sabio Abū l-‘Āšī, por su parte, leía en algarabía por su nieto, que, como quedó dicho, era intérprete [oficial]. ¿Qué habría de decir yo cuando se me preguntara

cómo había aprendido? [...]. Cuando comparecí a su presencia, el Arzobispo me dijo: 'El Padre Maldonado afirma que conoces muy bien la lengua arábigo'. 'No soy de los que la dominan', le respondí. '¿Dónde la aprendiste?'. 'Sepa Vuesa Merced que soy andalusí natural de al-Ḥaḡar al-Aḡmar, donde se habla arábigo. Más tarde aprendí a leer en aljamía y marché a Madrid. Allí conocí a un anciano médico andalusí, natural de Valencia, llamado Fulano de Tal, que me enseñó a leer arábigo, lo que me resultó asaz fácil, ya que soy de nación árabe'. '¿Y dónde se encuentra ahora tu maestro?'. 'Murió, Dios lo tenga en su gloria, hace unos dos o tres años' [...]. Entonces, el Arzobispo mandó traer el pergamino [...] y dijo a un religioso muy docto y afamado, y muy alabado entre ellos, de nombre Rāya¹: 'Siéntate con él y ve escribiendo lo que te diga' [...]. El Arzobispo quedó muy satisfecho con lo que traduje. Supo que era conforme a la verdad y me dió trescientos reales, además de una licencia para traducir de algarabía a aljamía y viceversa. La noticia se extendió tanto entre los cristianos que me señalaban y decían: 'Ese es el que ha entendido el pergamino que se encontró en la Torre', pues hacía ya casi diez años que se había encontrado. El Arzobispo me ordenó también que sacara una copia del pergamino y la envié al Papa de Roma.

Hasta el año 1637, y estando ya en Túnez, Ḥaḡarī no pudo leer el resto de los textos hallados en el Sacromonte, concretamente en la transcripción de al-Ukayḡil.

Tras su estancia en Granada pasó a Sevilla, y de ahí, en compañía de otros moriscos, al Puerto de Santa María, donde haciéndose pasar por cristiano viejo embarcó con destino a Mazagán. De allí se fugó a Marraquech. Llegó a la corte del sultán en el año 1599. Tomó en matrimonio a la hija de otro morisco granadino notable y continuó sus estudios de árabe y ciencias islámicas. En el año 1608 fue nombrado secretario e intérprete de castellano de Muley Zidán, cargo que siguió ocupando durante el gobierno de sus dos hijos. En total, permaneció en Marruecos treinta y ocho años.

Durante el éxodo de moriscos que siguió al decreto de expulsión tuvo lugar un suceso que marcaría su futuro. Un grupo de expulsados, que se dirigía a Marruecos en cuatro barcos franceses, fue expoliado por los marineros, así que, tras desembarcar, hicieron llegar una queja formal ante el sultán. Éste, entonces, decidió enviar a al-Ḥaḡarī comisionado a Francia para pedir justicia. Y así comenzaron sus viajes por Europa.

De estos viajes cabe destacar para mis propósitos sus contactos con el arabista francés Etienne Hubert, quien a su vez lo puso en contacto con el arabista holandés Thomas Erpenius, en cuya casa residió en los Países Bajos entre junio y septiembre de 1613. Al

¹ Los editores apuntan la posibilidad de que se trate de Raya o Arias. No obstante, tampoco creo que se pueda descartar que se trate de Urrea, pronunciando la transliteración árabe con *imāla*.

parecer, ayudó a ambos en el aprendizaje del árabe, iniciando una relación que, directa o epistolarmente, habría de perdurar por mucho tiempo. Tras su regreso a Marruecos, su cercanía a la corte parece tocar fin cuando, en julio de 1634, parte para instalarse en Salé. Poco después deja Salé para dirigirse a la Península Arábiga. En el año 1637 ya se encontraba en El Cairo, y en el año 1638, en Túnez, donde, según 'INAN (1971, 28), murió en el año 1640.

En su labor como traductor cabe distinguir tres facetas diferentes¹. La primera, como traductor oficial a las órdenes del sultán, y también, si creemos su afirmación de que el Arzobispo de Granada le proporcionó una licencia para traducir de manera oficial en España, su labor como traductor en Granada. De estos últimos trabajos supuestamente realizados en España, si es que los firmaba como Bejarano o como Miguel de Ayala², no queda constancia documental alguna. Sí, sin embargo, de los que realizó al servicio del sultán. Entre ellos, Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 42, n. 109) citan la traducción de una carta dirigida por Muley Zidán al Duque de Medinasidonia, fechada el 24 de febrero de 1614, no editada, así como de una carta dirigida por el mismo sultán a los Estados Generales, editada en las *Sources Inédites pour l'histoire du Maroc*, y firmada por Ehmed Bencaçim, "secretario de su Magestad". También en esta línea, esto es, como traductor fehaciente nombrado por el sultán, aunque no directamente a su servicio, destaca su labor como traductor, intérprete y consejero de los franceses, servicios que son referenciados, junto a los pagos por ellos recibidos, en Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 43, n. 110).

La segunda es su labor al servicio de los intereses ideológicos y culturales de la instancia para la que trabaja, en este caso, frente a lo que veíamos en el caso de los traductores regios españoles, al servicio del sultán de Marruecos y del islam. En esta faceta no podemos hablar, propiamente, de trabajos como traductor fehaciente, ni tampoco de trabajos de pura erudición. Dentro de esta labor destacan tres líneas principales: la relacionada con la controversia religiosa; la dirigida a proporcionar textos científicos y tecnológicos a la corte del sultán, y la dirigida a proporcionar textos religiosos a los

¹ Sus editores y traductores (*idem*, 42-43), por su parte, la dividen sólo en dos: sus actividades como traductor oficial y su labor como erudito.

² Otro posible nombre usado por Ḥaḡarī según Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 25).

exiliados moriscos.

En la primera de estas líneas, esto es, en la relacionada con la controversia religiosa, Ḥaḡarī demuestra ser consciente del alcance de sus objetivos y de la relación que todo ello alberga con su labor como traductor e intérprete, lo que se transparenta en afirmaciones como las siguientes (HAYARI, 1997, texto árabe, 74):

Deben Vuesas Mercedes comprender [se dirige a ciertos contertulios cristianos que le habían expresado su admiración por la erudición con que refutaba sus ideas] que yo soy el intérprete del Sultán de Marraquech. Quien ocupe semejante puesto debe estudiar las ciencias religiosas, así como los libros de musulimes y cristianos, a fin de estar bien impuesto en sus opiniones y en cuanto traduce en la corte del Sultán. Aun así, cuando me encuentro en presencia de los ulemas, no estoy capacitado para tratar de las ciencias religiosas.

Para Ḥaḡarī, por tanto, no es únicamente el ejercicio del arte de la traducción el que le exige estar al tanto de estos temas. Parece bastante claro que la intermediación cultural - en el sentido que entonces podía tener la expresión- forma para él parte intrínseca de su trabajo.

En la segunda de estas líneas, esto es, en la dirigida a proporcionar textos científicos y tecnológicos a la corte del sultán, destacan los siguientes trabajos:

- Su traducción del latín al árabe de una obra de astronomía, cuyo original no se encuentra aún plenamente identificado¹. La traducción fue realizada, como el mismo ḤAḡARĪ relata (1997, texto árabe, 178-179), a petición del sultán Muley Zidan. Ḥaḡarī objetó al sultán que la tarea le resultaba imposible por estar escrita la obra en latín, lengua que él desconocía. El sultán, entonces le preguntó que quién podía ayudarle, a lo que Ḥaḡarī respondió que un monje cristiano cautivo, propiedad del sultán. En colaboración con este monje, y en la misma corte de Marraquech, se llevó a cabo la traducción. Podría tratarse del dominico fray Antonio de Santa María, según LOURIDO (2000, 19), "muy versado en

¹ Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 44-45) parecen identificar el original con el *Almanach perpetuum* de Abraham Zakuto -sabio judío natural de Salamanca y expulsado en el año 1492; tras una estancia en Portugal, pasó a Marruecos y, finalmente, a Constantinopla-, y la versión árabe con la conservada en la Biblioteca Real de Rabat con el título *al-Risāla al-zakūtiyya* o *Ziḡ Zakūt*. No obstante, expresan una opinión diferente en nota a la traducción (*idem*, 233, n. 9). MENNOUNI (1967, 85 y ss.), quien, a tenor de sus observaciones, ha leído el texto detenidamente, no duda en identificarlo con la introducción a el *Almanach perpetuum*.

autores latinos, que el sa‘dí [Muley Zidán] le hacía traducir al castellano para que, luego, ‘renegados’ de origen hispano se los tradujeran al árabe”¹. La obra, que venía a sustituir a otra similar, aunque de uso mucho más complejo, de Ibn al-Bannā, tuvo una gran repercusión en Marruecos, donde fue citada, corregida y aumentada durante siglos, todo ello según el documentadísimo estudio de MENNOUNI (1967, 87-88). De hecho (*idem*, 91), un erudito marroquí escribía en el año 1894 que la había estudiado en su juventud con ciertos ulemas. Por último, cabe destacar que ya existía otra traducción anterior al árabe de la misma obra (*idem*, 88 y ss.), realizada en Marraquech pocos años antes por un tal Mu‘allim Yūsuf al-Andalusī, médico morisco exiliado, quien al parecer la trasladó del castellano². Esta última versión no pudo ser localizada por Mennouni.

- ḤAŶARĪ alude también en su obra (1997, texto árabe, 92) a otra traducción suya al árabe realizada por orden del sultán, en este caso de una obra de temática geográfica, escrita originalmente en francés por quien ḤaŶarī llama *al-Qābitān*. Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 151, n. 5) apuntan la posibilidad de que se trate de *Les Etats et les Empires du Monde* de Pierre Davity, aunque, a la vista del texto de ḤaŶarī la identificación no parece muy fundada.

- Su traducción al árabe de una obra sobre artillería de Ibrāhīm b. Aḥmad b. Gānim al-Andalusī, conocido en España como Rayyāš -¿Rives?-, morisco de origen granadino, nacido sobre el año 1570 y exiliado en Túnez. Según MENNOUNI (1967, 83), en la propia obra afirma su autor que la redactó en Túnez entre los años 1630 y 1632, ya que había adquirido junto a los cristianos una gran experiencia en el manejo de la más moderna artillería del momento y había comprobado la ignorancia de los musulmanes en la materia. Al parecer, ḤaŶarī pidió al muftí de Túnez que comprobara la utilidad de la obra, y que la misma no suponía peligro alguno para la ortodoxia islámica, petición que éste satisfizo y como tal lo hizo constar de su propia mano en el prólogo a la obra en árabe. Así pues,

¹ Aunque éste no es, ni mucho menos, el único cautivo que realizó este tipo de tareas en tiempos de Muley Zidán. MENNOUNI (1967, 91) recuerda que un cautivo irlandés, de nombre Antoine, que vivía en Marraquech, también tradujo al castellano diversas obras latinas, las cuales eran trasladadas al árabe por ciertos elches.

² Debo recordar que la obra de Abraham Zacuto fue escrita originalmente en hebreo, lengua de la que fue inmediatamente trasladada al latín y al castellano.

Ḥaḡarī realizó la traducción en colaboración con el autor de la obra, que desconocía el árabe. En la versión de Ḥaḡarī, realizada en el año 1638 en Túnez, la obra pasó a llamarse *Kitāb al-‘izz wa-l-rif‘a wa-l-manāfi‘ li-l-muṣāhidīn fī sabīlī llāh bi-ālāt al-ḡurūb wa-l-madāfi‘*. Ḥaḡarī se autotitula en la traducción *mutarṣim salāṭīn Marrākuš*, esto es, "el trujamán de los sultanes de Marraquech" ('INĀN, 1971, 15). De ella se conservan multitud de copias manuscritas, y ha sido objeto de atención por varios estudiosos contemporáneos¹. La obra fue trascendental para el desarrollo militar de todo el Norte de África. Prueba de ello es que, como recuerda MENNOUNI (1967, 84), la última copia de la traducción que se conserva está fechada en Túnez en el año 1902. Todavía en su prólogo se afirma que se trata de "la primera obra conocida en árabe sobre este arte, y ha través de ella aprendieron los reyes de Túnez el uso de la artillería, la pólvora y las artilugios de guerra". No es de extrañar, por tanto, que se conserven tantos manuscritos de la misma.

La tercera, esto es, la destinada a proporcionar textos religiosos a los exiliados moriscos, se desarrolla a partir del año 1634, coincidiendo con su abandono de la corte sultaní y el traslado de su lugar de residencia a Salé. La prueba documental de esta labor la tenemos en la traducción de varios capítulos del *Kitāb al-Šifā‘* de Qādī ‘Iyād², versión conservada, siempre según Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 47), en el manuscrito de Bolonia (Biblioteca Universitaria, MS 565), y parcialmente editada en BERNABÉ PONS (en prensa). Al parecer, la traducción estuvo subvencionada por un notable morisco de Salé, Abderrahman Ximénez, al que Ḥaḡarī se refiere con las siguientes palabras: "El que mereçe gran parte del premio de esta ovra con dios nuestro señor es Habdu Rrehmen Bençaçim Ximenez Andaluz" (*idem*, 48, n. 132). En el mismo manuscrito, Ḥaḡarī manifiesta su intención de traducir también dos partes de una obra del famoso erudito musulmán al-Suyūṭī, traducción de la que, de haber sido realmente llevada a cabo, no han quedado pruebas documentales. Sí que se ha conservado en el manuscrito referido su traducción al castellano del sermón del *‘īd al-fitr* -fiesta del final de ramadán- del año

¹ Entre ellos MENNOUNI (1967) e 'INĀN (1971), quien edita el índice de contenidos y algunos fragmentos, así como reproducción fotográfica de algunas de las preciosas ilustraciones que adornan el manuscrito de la obra conservado en Rabat. Para el listado de los manuscritos de la obra, véase Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 50, n. 139).

² Pueden verse algunas consideraciones al autor y la obra en la Segunda Parte de este trabajo.

1612, llevada a cabo en Túnez bajo el patrocinio de Mohamed Rubio, mercader morisco que ya ha salido a relucir en varias ocasiones en este trabajo. También en esta línea debe recogerse su traducción de los libros plúmbeos, según la transcripción de al-Ukayḥil (¿Miguel de Luna?) a la que tuvo acceso en Túnez, y que al parecer, junto con la traducción de la Biblia de Valera, circulaba entre los moriscos andalusíes exiliados.

Para finalizar, parece datar de la época de la estancia en los Países Bajos su traducción interlineal castellana de la bien conocida obra de gramática árabe *Aḡurruḡmiyya*, la cual, según Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers (HAYARI, 1997, 41, n. 106), se encuentra actualmente en la Biblioteca Bodleiana. La obra acaba con la siguiente leyenda: "Acavose con alavanças de Dios enalteçido y su buena ayuda, escrita e ynterpretada por mi Ehmedo Bençaçim de Marruecos que Dios ampare con su divina graçia". Es la única obra que se incluye en la tercera de sus facetas como traductor, esto es, la de traducción puramente erudita.

Estos traductores moriscos y judíos de la corte marroquí son verdaderamente interesantes desde el punto de vista de la historia de la traducción. Como habrá podido observar el lector, tanto al-Hayari como Abdala Dodar debieron de haber mantenido algún contacto con el círculo granadino de traductores del siglo XVI. El primero, en especial, por su relación con el asunto de los libros plúmbeos, debió conocer y tratar a Alonso del Castillo, a Miguel de Luna (con el que afirma haber estudiado árabe, si es que realmente se trata de al-Ukayḥil) e, incluso, es posible, a Diego de Urrea, que, como veíamos, fue profesor de árabe en la Universidad de Alcalá de Henares, y a Francisco López Tamarid, heredero, según MANZANARES (1971, 31), de la "Escuela arábico catequista" granadina fundada por fray Hernando de Talavera. Por otra parte, Moisés Pallache, contemporáneo de ambos, y con quienes debió de mantener competencia profesional en la corte marroquí, estudió en la Universidad de Leiden, donde a punto estuvo de conseguir la cátedra de árabe, como ya apuntaba también. Nadie duda de la importancia de los estudios arábigos de dicha Universidad en el desarrollo del orientalismo europeo. Todo ello me hace pensar que nos encontramos ante una generación de traductores que, en Marruecos, España y otros países europeos, mantuvieron contactos que bien pudieron haber coadyuvado, junto a otros elementos muy dignos de tener en cuenta -en especial las traducciones latinas de épocas anteriores, como apuntaba en otro lugar-, al establecimiento de normas de traducción que habrían de sobrevivir durante largo tiempo, en ocasiones hasta la actualidad. Por otra parte, cabe pensar también, a la vista de sus relaciones con las universidades de Alcalá y Leiden,

así como, posiblemente, con la "Escuela árabe catequista" granadina, que estos traductores sirvieron de alguna manera de puente entre la traducción fehaciente y la traducción académica y eclesiástica del árabe de la época. No obstante lo sugerente de estas hipótesis, lo cierto es que, al día de hoy, principalmente por falta de pruebas documentales, sigue siendo sólo una hipótesis verosímil. Sin duda valdría la pena profundizar en el futuro en el estudio de estas relaciones.

6. Algunas conclusiones

En síntesis, la Berbería de Poniente es escenario desde finales del siglo XV de la frecuente actuación de intérpretes moriscos en cabalgadas, labor en la que se mezclaba indiscerniblemente la actuación como lengua con la de adalid; en rescates, siempre asociados al producto de las cabalgadas, casos en los que la labor como intérprete se suma a la actuación como plenipotenciario del contratista, y que culmina con la interpretación ante el escribano público que levantaba acta del negocio a bordo del navío, e, incluso, en diversas actuaciones de carácter oficial ante escribanos públicos en los actos de sumisión y vasallaje de las tribus de la zona, labor que se veía precedida de diversas conversaciones en las que los intérpretes realizan labores de representación diplomática. A ello es preciso sumar diversas actuaciones circunstanciales en las relaciones comerciales entre las Canarias, e incluso entre diversos puertos andaluces -como el de Cádiz-, y la Berbería de Poniente, menos importantes, con todo, desde el punto de vista de la historia de la traducción.

Este floreciente mercado de traducción e interpretación alcanza su punto culminante en los primeros años del siglo XVI, y comienza a decaer en la década de los treinta del mismo siglo, extinguiéndose prácticamente en los años setenta al tiempo que lo hacía el fenómeno de las cabalgadas. RUMEU DE ARMAS (1956, 555-556), a quien tantas veces he citado en las páginas anteriores, sintetiza con estas palabras el final del proceso:

Las relaciones con Africa, otrora tan intensas, se extinguen lentamente. Primero se abandona el proyecto de ocupación militar; más tarde se cede el territorio a Portugal y se renuncia a la dominación política de la zona atlántica; después sucumbe sin pena ni gloria Santa Cruz de la Mar Pequeña; por último se prohíben las cabalgadas [...] apenas si quedaba vivo en 1572 un comercio cada vez más debilitado y agonizante y unos pescadores huidizos que no se atrevían a acercarse a la costa continental.

Para volver a encontrar a traductores o intérpretes en la zona deberemos esperar hasta el siglo XIX. Se trata, por tanto, de un mercado floreciente, aunque muy localizado cronológicamente. Como veremos a continuación, el mercado de la Berbería Central y Marruecos habría de sobrevivir durante mucho más tiempo.

En la Berbería de Poniente, por otro lado, el mercado de la traducción e interpretación fehacientes del árabe, producto de la ofensiva castellana en el Mediterráneo, comienza a desarrollarse a partir de finales del siglo XV, y se mantiene, aunque en una decadencia cada vez más acusada, hasta finales del siglo XVIII. Su centro neurálgico radica en Orán, aunque también se observan actuaciones en otras plazas. Las demandas de traducción e interpretación surgen en los siguientes ámbitos principales: los pactos de rendición y vasallaje; las relaciones diplomáticas con las autoridades islámicas vecinas a las plazas, especialmente el establecimiento de "siguros"; los arbitrajes y la administración de justicia, tanto entre los moros de paz vecinos a las plazas, como entre los mismos moradores de éstas; y las cabalgadas y posterior venta en subasta pública del producto de los pillajes.

En la Berbería Central se observan dos ámbitos principales de traducción e interpretación fehacientes del árabe en esta época: el castrense, asociado fundamentalmente a la plaza de Orán, y el de las redenciones oficiales. Comencemos por el primero.

La organización administrativa de la profesión en la Berbería Central era mucho más elaborada que la misma en la Berbería de Poniente. El traductor e intérprete fehaciente de lengua árabe en Orán era de designación regia, y sus tareas, como también veíamos en la Península para esta misma época, están ligadas a la fe pública notarial. En la evolución general del cargo parece observarse una tendencia clara en la que pasa, primero, de ser un puesto honorífico, y que no entrañaba muchas obligaciones reales, a convertirse en un cargo puramente fáctico; y, segundo, de estar desempeñado por una sola persona, a estarlo por dos -un cristiano y un judío-, y, finalmente, sólo por un cristiano a partir del año 1666. El siguiente dato sobre el régimen administrativo de estos intérpretes es ya del año 1733, y aparece en el Reglamento sobre el Regimiento Fijo de Orán. En dicho Reglamento, la labor del intérprete aparece asociada a la del secretario moro para la correspondencia en árabe. Esta situación es ratificada en el Reglamento General de la plaza del año 1746, y se mantiene hasta la pérdida definitiva de la misma en el año 1792.

La primera designación regia conocida como traductor en Berbería es del año 1508, y recayó en Miguel de Almenara. Al menos desde el año 1566, y durante todo un siglo - hasta la muerte de Jacob Cansino, en el año 1666-, el nombramiento recayó en diversos

miembros de la familia judía de los Cansino, que compartieron obligaciones con un intérprete cristiano (es conocido Gil Fernández de Navarrete y Sotomayor). Desde esas fechas, como decía, el puesto recae siempre en manos de un cristiano. Hacia el año 1741 ocupaba la plaza Juan Guerrero; unos cuarenta años después, Miguel Tomás Sánchez.

A pesar de estas designaciones como traductor de lengua árabe de Su Majestad, es seguro que la mayor parte de los servicios de menor consideración, o de mayor riesgo - como la interpretación en campaña- eran llevados a cabo por la tropa indígena. Este punto es fundamental, ya que supone el punto de arranque de un fenómeno con gran proyección en la historia de la interpretación del árabe en el Norte de África.

No es mucha, por otra parte, la información de que disponemos respecto al mundo de la traducción e interpretación fehacientes al servicio de las redenciones. En éstas es preciso distinguir entre las redenciones oficiales y las realizadas a título particular. En las últimas, lo común era que actuaran como intérpretes los mismos intermediarios de la redención, normalmente comerciantes. Respecto a las redenciones oficiales, únicamente he podido tener acceso a datos concretos para el primer cuarto del siglo XVIII, época en la que el fenómeno estaba ya en claro retroceso. Las circunstancias del momento determinan que, en esos momentos, tanto la demanda como la oferta de traducción e interpretación del árabe fueran muy escasas, y en ello las redenciones no son una excepción. De hecho, las órdenes redentoras ya no disponen de personal cualificado, y tienen que recurrir, bien a una lengua franca -como el italiano, en el caso de Túnez-, bien a los traductores de los consulados de Francia, en el caso de Argel.

También es preciso tener en cuenta que, durante el siglo XVII, Marruecos y Túnez conocieron un destacado movimiento de traducción e interpretación, tanto del árabe al castellano, como del castellano al árabe. Entre los traductores al servicio del sultán de Marruecos destacan los Pallache y el morisco Ḥaḡarī, así como algunos renegados españoles o de otras naciones europeas.

Por último, el marco geográfico y las circunstancias políticas del Norte de África en estos tres siglos, introducen un problema metodológico en el estudio de la traducción e interpretación del árabe: el papel desempeñado por las lenguas turca y bereberes.

En conclusión, desde finales del siglo XV observamos en tierras africanas la existencia de un mercado de traducción e interpretación fehacientes del árabe. De esto no cabe duda. Hasta principios del siglo XVII, este mercado va a la zaga del mismo existente en la Península Ibérica. Desde esas fechas, con la expulsión de los moriscos y la

desaparición del mercado en la Península, Berbería toma el relevo, aunque con una tendencia constante a la decadencia. Esta decadencia alcanza su momento más bajo en la primera mitad del siglo XVIII. Se trata, pues, de un período muy largo, marcado por el conflicto bélico constante, de decadencia y transición, que dará paso en la segunda mitad del XVIII a un nuevo renacimiento que estudiaré en el apartado sig

II.3. LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE DEL AÑO 1767 HASTA LA INSTAURACIÓN DEL PROTECTORADO

1. Introducción

En las páginas anteriores hemos comprobado cómo, tras la expulsión de los moriscos en los primeros años del siglo XVII, el mercado de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península decayó de manera drástica; también el de la traducción jurídica, naturalmente. Con ello se cerraba la página más brillante de la historia de la traducción del árabe al castellano. Desde esas fechas, esta actividad se desplaza a Berbería, donde, especialmente en la Berbería de Poniente, ya había dado muestras de gran vitalidad desde finales del siglo XV. En la Berbería Central, las demandas de traducción e interpretación, centralizadas en la plaza de Orán, iniciarán un declive progresivo que culmina hacia mediados del siglo XVIII, coincidiendo con un tímido renacer del interés por los estudios árabes en la Península. Y con ello se cierra la página menos brillante de la historia de la traducción del árabe al castellano.

A partir del año 1767, con la firma del Tratado de Amistad y Comercio entre España y Marruecos, entramos de lleno en una nueva etapa en la que, una vez más, el ejercicio de la traducción e interpretación fehacientes del árabe florece. Esta etapa, que históricamente se caracteriza por el cada vez mayor afán de intervención europea en el Norte de África, culminará, en lo que toca a la historia de la traducción, con la instauración del Protectorado español en Marruecos en el año 1912. Esto generará un crecimiento inusitado en la demanda de traductores e intérpretes de árabe. No obstante, el fenómeno no se produjo de manera repentina, como es natural. A lo largo de esta etapa, es decir, entre 1767 y 1912, la demanda no hará sino crecer a un ritmo constante.

Entre 1767 y 1912, por otro lado, el ámbito geográfico en el que España precisa de traductores e intérpretes de árabe, una vez abandonada definitivamente la política de intervención en Berbería Central, se desplaza hacia el poniente: hacia Marruecos y también, una vez más, hacia la zona saharagüi.

Las vicisitudes históricas de este período determinan también un viraje considerable en los ámbitos de actuación de los traductores e intérpretes. Mientras que en el período

anterior éstos se limitan casi exclusivamente al ámbito militar y de los rescates de cautivos, a partir de 1767 el protagonismo recaerá en el ámbito diplomático. Como consecuencia, el papel desempeñado por los traductores de lenguas orientales adscritos a la corona, ahora dependientes del Ministerio de Estado, será también más valorado. Esto no significa, con todo, que el aparato militar de traducción e interpretación del árabe dejara de funcionar: de hecho, en momentos tan críticos como el cerco de Melilla de los años 1774 y 1775, la Guerra de África, y la consiguiente toma de Tetuán en el año 1860, o la campaña de 1909, su labor será imprescindible. Más tarde, con las campañas de pacificación de Marruecos tras el año 1912, los intérpretes militares volverán a adquirir un gran protagonismo. Por último, también a raíz del inicio de relaciones pacíficas, esta etapa conoce el fin de uno de los ámbitos de interpretación del árabe más estables hasta ese momento: el del rescate de cautivos, y el nacimiento de otros nuevos: las expediciones geográficas, los intercambios comerciales y técnicos y, sobre todo, como decía, las delegaciones consulares.

Entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, España ya no contaba con traductores e intérpretes que pudieran garantizar estas demandas, menos aún en la Península. Esto determinó en buena medida el interés estatal por la creación de cátedras de lenguas árabe. Por ello, se hizo necesario contar con la colaboración de traductores e intérpretes extranjeros de suficiente confianza. Estos traductores inmigrados serán en general de origen oriental: religiosos árabes cristianos o, más adelante, seculares que comenzaban a prestar servicios a España en las representaciones consulares del Medio Oriente. Ya he apuntado que la traducción diplomática del más alto nivel es protagonizada en la Península durante la segunda mitad del siglo XVIII y primer tercio del XIX por árabes maronitas, fundamentalmente por Miguel Casiri y Elías Scidiac. Fuera de la Península, los protagonistas son, hasta principios del siglo XIX, antiguos cautivos o españoles criados en las posesiones españolas en África, algunos de los cuales inician su carrera como intérpretes en el ejército, para pasar más tarde al ámbito diplomático. Ya rayando la segunda mitad del siglo XIX, religiosos asentados en tierras africanas, especialmente franciscanos, entre los que destaca Lerchundi; algunos judíos, sobre todo durante la Guerra de África; los miembros de la tropa indígena, en el campo de la interpretación a menor nivel, y Aníbal Rinaldy, figura señera del mundo de la traducción e interpretación fehacientes en la segunda mitad del XIX, quien fue destinado a Tánger desde la legación española en Damasco.

El protagonismo de los franciscanos en el campo de la traducción e interpretación del árabe en este período es, en realidad, heredero del interés de los jerónimos escurialenses

por el estudio de esta lengua; en especial del magisterio del catedrático de árabe de El Escorial fray Patricio Joseph de la Torre, quien inicia en el árabe, en Marruecos, al franciscano fray Pedro del Rosario, el primero de los arabistas traductores franciscanos del occidente islámico. Se trata, pues, de un ejemplo ilustrativo de hasta qué punto el impulso oficial al arabismo apoyado por los Borbones, que en principio se justificaba sobre todo por razones culturales, va derivando hacia la política a medida que avanza el siglo XIX. Así, Patricio de la Torre pasará de ser catedrático de árabe de El Escorial, cuya principal misión era la conservación, copia y aprovechamiento de los fondos árabes de dicha biblioteca, a constituirse en intérprete del Consulado de España en Tánger e intérprete del Ministerio de Estado. Sus discípulos serán ya formados directamente para ser traductores e intérpretes. En resumidas cuentas, el protagonismo de los franciscanos en el ámbito de la traducción e interpretación fehacientes del árabe fue un movimiento coyuntural que alcanzó en ciertos momentos grados de auténtica brillantez; un fenómeno novedoso que, sin embargo, declinará con rapidez a medida que nos acercamos al siglo XX.

Los traductores de español al servicio de las autoridades musulmanas, por otro lado, siguen siendo los *tolba* o *talbes* (como eran conocidos los musulmanes cultos), los judíos y los renegados, aunque éstos en clara vía de desaparición a principios del siglo XIX. No obstante, a medida que avanzamos en esta etapa, el papel de los intérpretes al servicio del sultán decrece en beneficio de los intérpretes al servicio de las autoridades españolas.

Para finalizar, debo hacer una última aclaración. La historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en este período está siendo actualmente estudiada desde diversos puntos de vista por varios investigadores, cuyos trabajos verán pronto la luz. Entre ellos cabe destacar a Ramón Lourido y a Murad Zarrouk. El primero se encuentra en estos momentos realizando un muy prometedor estudio en torno a los franciscanos arabistas de los siglos XIX y XX radicados en Marruecos, continuación de un reciente trabajo en torno a los franciscanos arabistas de los siglos anteriores (LOURIDO, 2000). En este trabajo se abrirán nuevos e inesperados horizontes en el estudio de algunas de las figuras más representativas de la traducción e interpretación del árabe del siglo XIX. Murad Zarrouk, por su parte, se encuentra actualmente realizando su tesis doctoral en torno a los traductores arabistas desde 1860 hasta la independencia de Marruecos en el año 1956, trabajo igualmente prometedor para los estudios de traducción que todos esperamos ver finalizado pronto. Por consiguiente, las páginas que siguen no pretenden sino completar, a la espera de los trabajos citados, el panorama general de la historia de la traducción e interpretación

fehacientes del árabe que presento aquí. Sus conclusiones se encuentran, pues, completamente abiertas a revisiones posteriores.

Procedo sin más dilación a desarrollar el tema que me ocupa, para lo que trataré de seguir un orden cronológico.

2. Diplomacia y traducción de 1767 a 1912

a) El desarrollo de la traducción e interpretación en el ámbito diplomático

Las relaciones entre España y Marruecos, como ya he apuntado antes, cambiaron de manera notable tras el firma del Tratado Hispano-Marroquí de 1767¹, producto una vez más de las gestiones ante el sultán de los religiosos españoles². El Tratado tuvo de inmediato consecuencias muy beneficiosas para las relaciones de España con el resto del Norte de África, caracterizadas, como hemos visto en el apartado anterior, por trescientos años de enfrentamiento bélico. En general, tuvo repercusiones positivas en la relación con todo el mundo islámico. Concretamente, el éxito de las negociaciones de paz con Marruecos llevó a la firma de otros tratados semejantes con las demás potencias islámicas del momento. Entre estos tratados cabe destacar el firmado el 14 de septiembre de 1782 con la Sublime Puerta, así como el Tratado con el Dey de Argel de 16 de julio de 1785, renovado el 14 de agosto de 1786. También es reseñable el Tratado firmado con Túnez en el año 1786. En buena parte de estos tratados, así como de la correspondencia relacionada con los mismos, o derivada de ellos, las lenguas implicadas son el español y el turco. Así, por ejemplo, en

¹ Esta etapa de las relaciones entre España y Marruecos ha sido estudiada con gran detenimiento por diversos autores. Para este trabajo me he servido, sobre todo, de RODRÍGUEZ CASADO (1946), LOURIDO (1989) y VILA y LOURIDO (1994), trabajo este último en el que se sintetiza toda la bibliografía anterior. Para el estudio de la política interior del Marruecos de Mohamed III es clásico LOURIDO (1978). Otras obras menores, también utilizadas para lo que sigue, serán convenientemente referenciadas en su correspondiente lugar.

² Concretamente, la bibliografía consultada reconoce de manera universal el papel desempeñado en estas negociaciones por fray Bartolomé Girón de la Concepción, quien fue Prefecto Apostólico de las Misiones de Marruecos. Sobre esta importante personalidad, véase ARRIBAS PALAU (1975), así como la síntesis del estudio preliminar de Fernández de Castro a DE MIRANDA (1993, 14 y ss.). Más en concreto, sobre los conocimientos de árabe del padre Girón, y su relación con algunos traductores e intérpretes de la época, véase LOURIDO (2000, 30, n. 35).

el texto del Tratado de Argel de 1786¹, se declara expresamente este extremo aunque, desgraciadamente, no se da ningún dato acerca del traductor. No obstante, las circunstancias que rodearon el establecimiento del tratado y su traducción, así como las divergencias de interpretación que surgieron del tenor de ambas versiones, da a entender que la versión castellana se realizó en la corte del Dey². También consta, por ejemplo, que se redactó originalmente en turco la misiva enviada el 14 de abril de 1799 por el Vililarchi Sid Hasan al Marqués González Castejón, y dirigida a Carlos III³. En cualquier caso, estos tratados supusieron la apertura de relaciones comerciales y de representaciones consulares, todo lo cual tendría repercusiones inmediatas en la demanda de traductores e intérpretes de lenguas orientales.

Desde el punto de vista de la historia de la traducción e interpretación del árabe, el Tratado de 1767 marca un punto de inflexión. Desde esas fechas, España se convierte en el principal aliado comercial del sultanato⁴ hasta la crisis surgida a raíz del cerco de Melilla durante los años 1774 y 1775, tras lo cual, aunque temporalmente no con idéntica intensidad, se renovarían los intercambios y relaciones diplomáticas, ya nunca interrumpidas

¹ Conservado en el Archivo Histórico Nacional, leg. 3370, nº 3, y editado, entre otros, por BAUER LANDAUER (s.f.b, 330 y ss.) y SÁNCHEZ DONCEL (1991, doc. 61, pp. 751-757).

² Pueden verse más detalles al respecto en TERKI-HASSAINE (1997, 38).

³ Conservada en original turco y traducción en el Archivo Histórico Nacional, leg. 3589, según TERKI-HASSAINE (1997, 33, n. 8). En general, respecto a los tratados y relaciones entre Argelia y España durante los siglos XVIII y XIX, véase EPALZA (1974), VILAR (1974), SABATER GALINDO (1984) y TERKI-HASSAINE (1997), quien remite a algunos trabajos en lengua árabe a los que no he podido tener acceso. Para las relaciones hispano-turcas, véase GARRIGUES (1962).

⁴ Muy considerable y beneficioso para ambas partes fue el comercio agro-pecuario, cuyos resultados son sintetizados por VILA y LOURIDO (1994, 286 y ss., y 291 y ss.). Tan importante llegaría a ser este comercio que, de resultados del mismo, se fundó la ciudad de Casablanca. No obstante, las noticias conservadas respecto a actuaciones de traductores e intérpretes en este campo son mínimas. A lo que parece, es éste -el comercial- el ámbito en el que los judíos desempeñaron un papel intermediador más destacado, aunque tampoco están ausentes los comerciantes españoles que, a título particular, ya venían comerciando con Marruecos. Por otro lado, los intereses comerciales marroquíes en España están representados por antiguos cautivos, que es de suponer servían también de intérpretes. Otros muchos intercambios derivarán de la nueva actitud de los soberanos. Entre ellos destaca el gran número de artesanos de diversos oficios especializados (jardineros, marmolistas, médicos, ingenieros, etc.) que, a costa del erario español, fueron destinados a diversas obras públicas marroquíes, así como otros que acudían a título personal atraídos por la demanda y las garantías ofrecidas por el sultán (en VILAR y LOURIDO, 1994, 336-338, se encontrará una síntesis sobre el asunto). No me constan datos concretos sobre intérpretes que sirvieran a estos oficiales, pero es de suponer que debió de haberlos.

hasta la actualidad.

En el ámbito estrictamente diplomático, aunque con consecuencias directas para el mundo de la traducción, como veremos, la principal consecuencia del Tratado Hispano-Marroquí de 1767 fue, según VILAR y LOURIDO (1994, 276-277), la creación del primer consulado español en Marruecos, ocupado por Tomás Bremond, quien había acompañado anteriormente la embajada a Marruecos encabezada por Jorge Juan. Inmediatamente después, la designación recayó en Juan Manuel Salmón, otra personalidad de gran relevancia en las relaciones hispano-marroquíes del siglo XVIII. El consulado se instaló en Larache, con tres vice-consulados en Tetuán, Tánger y Mogador, y únicamente dejaría de funcionar durante un corto período tras el cerco de Melilla. En el año 1780, y en aplicación del Convenio de Aranjuez, J.M. Salmón volvió a Tánger como gerente de los asuntos de España, siendo nombrado oficialmente cónsul en el año 1784. Desde entonces, el consulado pasó de Larache a Tánger, localidad que, hasta la instauración del Protectorado, se convierte en el centro neurálgico de la traducción e interpretación del árabe. Nunca, desde 1767, se interrumpieron por completo los contactos oficiales: incluso durante ese breve período al que acabo de referirme, el padre Boltas continuó en Marruecos representando a España de manera oficiosa (VILAR y LOURIDO, *idem*, 331).

A mediados del siglo XIX, a estas representaciones consulares se suman ya agentes, cuando menos, en Casablanca, Rabat y Mazagán. Según el artículo 2º del Reglamento para la Carrera de Intérpretes de 1870, en dicha fecha ya se habían creado las siguientes plazas de intérprete en las legaciones del mundo islámico: un intérprete de segunda y un joven de lenguas en la Legación de Constantinopla; un intérprete de tercera en el Consulado General de Alejandría; otro de tercera en el Consulado de Trípoli de Berbería; otro de tercera en el Consulado de Túnez; otro de tercera en el Consulado de Jerusalén; dos jóvenes de lenguas en el Consulado de Beirut; y un intérprete de primera, otro de tercera y tres jóvenes de lenguas en la Legación de Tánger¹. Desde luego, ésta no era la situación a principios del siglo XIX, y mucho menos a mediados del XVIII.

No siempre los representantes consulares españoles del siglo XVIII cumplían el requisito de conocer la lengua del país, lo cual podía resultar a la sazón trascendental, puesto que el francés aún no tenía en el Norte de África el papel de lengua de la diplomacia

¹ Sobre esta Ley, así como sobre estas categorías profesionales, volveré más adelante.

que adoptará más tarde. No obstante, es seguro este conocimiento del árabe, al menos, entre algunos miembros de la carrera diplomática acreditados en Marruecos. En estos casos, el conocimiento de la lengua arábiga y el fiel ejercicio anterior de la profesión constituían méritos decisivos para el ingreso en la carrera diplomática. Así, por ejemplo, Francisco Pacheco fue primero intérprete militar en la plaza de Ceuta, más tarde intérprete al servicio de los representantes españoles en Marruecos y, finalmente, vicecónsul en Tetuán. Parecido es el caso de Jorge Patissiati, comerciante griego establecido en Marruecos al menos desde el año 1732, sobrino del cónsul holandés en Tetuán Demetrio Collety (LOURIDO, 1989, 291, n. 180), quien fuera intérprete de árabe al servicio de España y, una vez nacionalizado español, vicecónsul en Tánger. También fray Patricio de la Torre, después de haber realizado diversas labores como traductor e intérprete en el Consulado de Tánger entre 1799 y 1802, fue nombrado vicecónsul en Tánger, aunque, como veremos más adelante, nunca llegó a ejercer como tal (JUSTEL, 1991b). Medio siglo más tarde, en 1861 (BAUER LANDAUER, s.f., 280), y tras pedir Felipe Rizzo dos meses de licencia por razones de salud, se hizo cargo de sus labores como primer intérprete de la Legación en Tánger su hermano Salvador Rizzo, Cónsul de España en Mogador. Otro caso de representante consular español en Marruecos ligado al mundo de la traducción e interpretación es el de Manuel de Navarro y López, quien comenzó carrera en Interpretación de Lenguas de Madrid, y, tras conseguir destino en Casablanca, fue designado vicecónsul de dicha legación el 4 de septiembre de 1876; cónsul de segunda clase el 1 de julio de 1890, y cónsul de primera clase el 26 de octubre de dicho año, todo ello en la Legación de Casablanca¹. Enrique Ruiz Orsatti, por su parte, fue secretario del Consulado de España en Casablanca, y más tarde intérprete-canciller, puesto en el que permaneció hasta el año 1907. También consta que el señor Zugasti, cónsul en Larache, conocía el árabe, ya que, en el curso de la embajada marroquí a Madrid de julio de 1909, el plenipotenciario marroquí Ben Muaz pronunció un discurso en árabe ante Alfonso XIII, que fue traducido al español por el citado cónsul en Larache, y cuyo texto castellano aparece en DEL CORRAL (s.f., t. 1, 261-262).

Independientemente de los conocimientos de árabe de los delegados consulares españoles en Marruecos, cada consulado o representación consular disponía, como es

¹ Más tarde fue cónsul de primera en Oporto, designado el 3 de diciembre de 1906, y cónsul general en París, designado el 6 de febrero de 1913. Se jubiló el 19 de abril de 1915. Todos estos datos aparecen reseñados en LAREDO (1994, 454-456).

natural, de uno o varios intérpretes. No todos los intérpretes del ámbito diplomático de esta época son conocidos. Los más destacados desempeñaron sus funciones en la Legación en Tánger. José de la Cruz fue intérprete en esta legación en tiempos de Patissiati, esto es, aún en el siglo XVIII, en calidad de lo cual, según RODRÍGUEZ CASADO (1946, 343), acompañó a la embajada de don Francisco de Salinas del año 1785. En el primer tercio del siglo XIX, el primer intérprete de la Legación fue el franciscano fray Pedro Martín del Rosario, quien sustituyó al jerónimo fray Patricio de la Torre. Desde el año 1853 actuaron como primer y segundo intérprete de esta legación, respectivamente, los hermanos judíos Yehia y Abraham Sicsu. Yehia, una vez trasladado al Consulado de Túnez, fue sustituido, desde el 9 de julio de 1860, por Felipe Rizzo¹. Desde 1866 ocupó el puesto Antonio Comandari, y, finalmente, Aníbal Rinaldy, quien fue designado como primer intérprete - quedando Antonio Comandari en calidad de segundo intérprete- mediante la Real Orden de 4 de enero de 1867, y ello tras haber sido intérprete y vicecónsul en Beirut². El 1 de abril tomó posesión del cargo, que desempeñó, con diversos avatares, hasta el año 1894³, junto a Antonio Orfila, en calidad de segundo intérprete, a partir de 1880. Manuel Saavedra y Asensi ya ocupa el puesto de primer intérprete en Tánger, con categoría de intérprete de segunda clase, en el año 1896, y de primera clase, a partir de 1899⁴.

En esos años fueron jóvenes de lenguas de la Legación en Tánger Miguel Quijada, del que desconozco datos concretos; Pedro y Eduardo Ortiz de Zugasti y Rizzo, nombrados el 18 de abril de 1861 y el 28 de junio de 1874 respectivamente, y el segundo vice-cónsul en Tánger desde 1879⁵; Antonio Zugasti, a partir de 1880; Nicanor López y Chacón, Rodolfo Vidal, Antonio M^a Orfila (imagino que hijo de Pedro Antonio Orfila, Cónsul General en Tánger fallecido a finales del año 1855), quien ya era joven de lenguas de la

¹ *Guía diplomática de España*, 1898, 615; *apud historicaextarchive.com*.

² Según su hoja de servicios (BOVER, 1996), entre 1864 y 1867 desempeñó los puestos de vicecónsul de España en Siria -en el sentido amplio en el que aún se entendía normalmente el término por esas fechas- e intérprete del Consulado General de España en Beirut (nombramientos: Reales Órdenes de 2 y 29 de julio de 1864; tomas de posesión de 1 y 2 de julio del mismo año; cese de 4 y 5 de marzo de 1867).

³ *Guía diplomática de España*, 1898; *apud historicaextarchive.com*.

⁴ *Idem*.

⁵ *Guía diplomática de España*, 1898, 687 y 689; *apud historicaextarchive.com*.

Legación en Tánger en octubre de 1856, según consta en la partida de matrimonio de Rinaldy editada por LÓPEZ (1942, 234), y que, a partir de 1880, pasó a ocupar la plaza de segundo intérprete; Antonio Comandari, a partir de 1866; Manuel de Navarro y López¹; Augusto Bermúdez Cobian y Alberto Regules, a partir de 1875 y 1876 respectivamente²; Carlos Ramean, a partir de 1881³; Alberto Lozano, a partir de 1896, junto a Reginaldo Ruiz Orsatti, como aspirante⁴; Felipe Rizzo y Almela, a partir de 1898⁵ y Reginaldo Ruiz Orsatti, designado en 1909 intérprete de 3ª de la Legación de Túnez, aunque de inmediato regresó a Tánger. También Emilio Colaço fue intérprete de la Legación de Tánger, desconozco en que categoría profesional, y en qué fechas exactamente, aunque me consta que falleció en el año 1911. Como "intérprete verbal" y "Taleb o escribiente árabe" de la Legación en Tánger actuaba Sid Ahmed El Murabeb, aunque desconozco las fechas exactas.

En la legación de Tetuán, por su parte, actuaba como intérprete a mediados del siglo XIX Ahmed Abeur, como veremos a continuación, aunque desconozco cuál era su estatus administrativo. También Ricardo Ruiz Orsatti fue intérprete del Consulado de España en Tetuán, concretamente desde 1890 hasta 1897. Emilio Bonelli, quien luego sería famoso explorador del Sáhara Occidental, desempeñó el puesto de intérprete del Consulado español en Rabat desde 1869 hasta el año 1874. Y desde el 7 de marzo de 1873, hasta el 28 de junio de 1874, fue joven de lenguas en Casablanca Manuel de Navarro y López.

En resumidas cuentas, no cabe duda de que, primero, el mercado de la traducción e interpretación fehaciente del árabe en el ámbito diplomático se encontraba ya bastante desarrollado al momento de la instauración del Protectorado en el año 1912; segundo, el centro neurálgico de estas demandas estaba radicado en la Legación española en Tánger, por

¹ En BAUER LANDAUER (s.f., 22-223) se incluye una orden de pagos, fechada el 13 de abril de 1861, en la que se afirma que Miguel Quijada fue Joven de Lenguas en la Legación en Tánger hasta su defunción, el 20 de febrero de 1861. De inmediato, el 18 de abril de 1861, fue nombrado en su lugar Pedro Ortiz de Zugasti y Rizzo. Nicanor López y Chacón (*idem*, 311) fue nombrado Joven de Lenguas de la Legación el 15 de octubre de 1861, con un sueldo anual de cuatro mil reales. Sid Ahmed El Murabeb lo fue el 13 de noviembre de 1861 (*idem*, 316). Y Manuel de Navarro y López el 28 de junio de 1874 (LAREDO, 1994, 454).

² *Guía diplomática de España*, 1898, *apud historicaextarchive.com*.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

donde pasaron los intérpretes más destacables del período; y, tercero, que la carrera diplomática y la carrera de intérpretes se encontraban entonces íntimamente ligadas. Este último fenómeno sobrevivirá en Marruecos, como veremos en el apartado siguiente, hasta el año 1956.

Decía en otro lugar, al referirme a los intérpretes judíos de árabe posteriores a Jacob Cansino, que debíamos esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para volver a encontrar traductores e intérpretes fehacientes de esta confesión religiosa al servicio de las autoridades españolas. El momento culminante de esta influencia judía tuvo lugar durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la ocupación española de Tetuán. De hecho, desde el año 1842 hasta enero del 1844 (fecha en la que, al parecer, fue ajusticiado), Victor Darmont, judío tunecino, es agente consular de España en Mogador; desde al menos el año 1845 Abraham Hassan fue vicecónsul de España en Tetuán, y seguía siéndolo al momento de estallar la Guerra¹; y Youssef Benatar fue agente consular en Rabat y Casablanca². Aunque desconozco la fecha exacta de su nombramiento, Yehia y Abraham Sicsu³ aparecen en la edición del año 1853 de la *Guía de Forasteros en Madrid* como primer y segundo intérprete de la Legación en Tánger, puesto en el que aún se encontraban en el momento de la toma de Tetuán. Son varios los testimonios conservados que nos muestran hasta qué punto la elección española de intérpretes judíos desagradaba a los marroquíes. El historiador marroquí al-Nāṣirī al-Salāwī, en su famoso *Kitāb al-Istiqṣā'* (traducción de ARRIBAS PALAU, 1934, 32), recuerda cómo, "habiendo solicitado un grupo de habitantes de Tetuán que sustituyeran al intérprete judío que había por otro cristiano y español, rehusaron [las autoridades militares españolas] hacerlo y se abstuvieron de cambiarlo". No eran sólo los habitantes de Tetuán los disgustados. Resulta verdaderamente curioso el que, en unas circunstancias tan difíciles en las relaciones hispano-marroquíes, el sultán Mulay El Abbas, en una misiva destinada al General O'Donnell cuya traducción -obra de Rinaldy- es reproducida por BAUER LANDAUER (s.f., 80-82), tras referirse al delicado asunto de los

¹ A tenor de la documentación editada por BAUER LANDAUER (s.f., 189-190), la Guerra lo obligó a huir, dejando en Tetuán casa y propiedades. Tras la ocupación de Tetuán, solicitó ser resarcido económicamente por el Gobierno de España.

² Datos tomados de *historicaextarchive.com*.

³ Antes, un tal Jacob Sicsu aparece acompañando a los jóvenes marroquíes, la mayor parte de Fez y Rabat, que marchan a estudiar a España, Francia, Bélgica y Alemania (LAREDO, 1994, 61).

límites de la plaza de Ceuta, afirme lo siguiente:

Otra cosa: Te habíamos rogado que no volvieran los de Kusksu [*sic*, esto es, los Sicsu] de intérpretes en el Consulado a vuestro servicio, y ahora hay uno de ellos, y te pedimos que lo quites y pongas otro intérprete, pues éste es tonto y engaña a vosotros y a nosotros, y no toma los intereses de nadie, sino los suyos. Así también lo es Ajmad Abeur en Tetuán, hombre necio y sin juicio, y que no busca más que su bien en perjuicio de quien sea, pues baste decirte que no tiene ley ni Nación a quien quiere. Por consiguiente estimaremos mucho que repares esto, lo que estamos seguros harás en tus buenos deseos de favorecernos. Te saluda el Jetib y el Chabli. Todo esto te lo escribimos en prueba de nuestros buenos deseos. En cuanto al intérprete que te hablamos la otra vez, a éste envíalo, porque a él le conocemos y sabemos que es fiel.

La respuesta a esta petición llegó en un despacho firmado por O'Donnell y anejo al anterior, en el que se afirma (*idem*, 82-83) que "será nombrado intérprete de Ceuta vuestro recomendado Nuasa el Alí. Ya sabéis cuanto os estimo y podéis tener la seguridad de que las indicaciones que nos hacéis serán atendidas por lo tocante al intérprete de Tánger, que será reemplazado por otro bueno". Como consecuencia, se envió un telegrama a Yehia Sicsú, Intérprete de 1ª del Consulado General en Tánger, fechado el 28 de junio de 1860, en el que se le comunicaba lo siguiente:

La Reina (q.D.g.) en atención a las circunstancias que concurren en Vd. se ha dignado trasladarle con el mismo carácter de primer Intérprete al Consulado General de España en Túnez, cuyo destino se establece con el sueldo de 10.000 reales de vellón que disfruta Vd. en ese punto por la ley vigente de presupuestos.

El mismo destino fue asignado (*idem*, 84) a Abraham Sicsú, 2º Intérprete de ese Consulado General, quien igualmente conservó grado y sueldo¹. El fenómeno de la influencia judía en el mundo de la interpretación diplomática del árabe durante estos años

¹ BAUER LANDAUER (*idem*, 136-137), incluye un nuevo despacho, fechado el 19 de septiembre de 1860, dirigido por el Ministerio al Encargado de Negocios de España en Tánger, en el que se afirma: "Enterada la Reina (q.D.g.) del despacho de V.S., Número 56, de 3 del actual, en que hace presente los servicios extraordinarios que se halla prestando en esa Legación el primer intérprete don Yehia Sicsú, nombrado con igual carácter para el Consulado general en Túnez, S.M., tomando en consideración que este empleado no ha cesado en el desempeño de sus funciones especiales y que la traslación a dicho punto no debe privarle del haber que le está señalado en presupuesto, ha tenido a bien mandar que por la Ordenación de Pagos de este Ministerio se le abone sin interrupción alguna tanto el sueldo que haya dejado de percibir desde que se le expidió su nuevo nombramiento, como el que le corresponda desde el día que toma posesión del cargo."

es, pues, significativo desde el punto de vista de la íntima conexión que a la sazón existía entre el desarrollo de las relaciones entre España y Marruecos y los intérpretes de árabe designados como mediadores para las mismas, lo que muestra una vez más el papel sumamente activo que desempeñaban los intérpretes consulares en esta época.

Para terminar, debo añadir que las traducciones e interpretaciones diplomáticas tuvieron lugar en algunas ocasiones en territorio peninsular, aunque no es mucha la información de que dispongo respecto a sus artífices. DEL CORRAL (s.f., t. 1, 244, 260 y 282), al describir la embajada marroquí de julio de 1909 a Madrid, afirma que la acompañaban varios intérpretes españoles: Carlos Cuevas, y "Sres. Ruiz y Lozano". Ruiz es, sin duda, Reginaldo Ruiz Orsatti. El plenipotenciario marroquí, Ben Muaz, pronunció un discurso en árabe ante Alfonso XIII, que fue traducido al español, como apuntaba antes, por el cónsul en Larache, señor Zugasti (el texto castellano aparece en *idem*, 261-262). A continuación, Alfonso XIII pronunció un discurso en castellano, que el cónsul tradujo al árabe. "Terminada la parte oficial, descendió D. Alfonso del trono y con el auxilio del intérprete conversó con los marroquíes" (*idem*, 263).

b) La Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes y el Reglamento para la Carrera de Intérpretes de uno de mayo de 1870

Este desarrollo progresivo del mercado de la traducción e interpretación del árabe en el ámbito diplomático desde 1767, acelerado ostensiblemente en los años sesenta y setenta del siglo XIX, como hemos podido comprobar, hacía muy necesaria una reordenación legislativa de la profesión. Naturalmente, el desarrollo de la traducción e interpretación del árabe no fue el único factor que impulsó a esta reordenación, aunque, como podremos comprobar, fue seguramente uno de los más poderosos.

Esta reordenación se materializó en la Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes de uno de mayo de 1870¹, así como en el Reglamento para la Carrera de Intérpretes de 24 de julio del mismo año, textos que dieron lugar a una reordenación de toda la fe pública

¹ He consultado estos textos en la copia obrante en la Biblioteca Cervantes de Tánger, copia que fue propiedad de Aníbal Rinaldy, y en la que aparecen diversas anotaciones suyas manuscritas, todas ellas muy interesantes. Agradezco a Jaime Bover, Director de dicha biblioteca, las facilidades para su consulta. PEÑARROJA (2000b y 2000c, 82 y ss.) reproduce algunos fragmentos referentes a los intérpretes jurados, aunque da como fecha de la Ley el 31, y no el uno de mayo de 1870.

traductora española. Aunque su vida fue efímera¹, su importancia para comprender el desarrollo posterior de la profesión, así como el papel fundamental que en dichos textos se otorga a la lengua árabe, hacen preciso dedicar algunas páginas a esta normativa.

Según se deduce del tenor de la Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes y del Reglamento para la Carrera de Intérpretes, ambos de uno de mayo de 1870, existían a la sazón tres tipos de traductores fehacientes en España: los intérpretes de las legaciones consulares españolas, los intérpretes del Ministerio de Estado y los intérpretes jurados. Los intérpretes jurados, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos², no disfrutaban del estatuto de funcionario público, frente a lo que ocurría con los intérpretes de las legaciones o del Ministerio de Estado. El Capítulo XV del Reglamento citado está dedicado íntegramente a ellos. Su artículo 80 -"El nombramiento de los Intérpretes jurados que sean necesarios en las provincias continuará expidiéndose como hasta aquí por el Ministerio de Estado"- da a entender que el nuevo ordenamiento no hacía sino legitimar una situación ya existente³. El acceso al nombramiento resultaba entonces muy simple. Según su artículo 81,

[...] para obtener dicho nombramiento, el que lo pretenda deberá dirigir por sí, ó por medio del Gobernador civil de la respectiva provincia, una solicitud acompañada de la partida de nacimiento, por donde pruebe haber cumplido la mayor edad y ser español. En vista de ambos documentos, el Ministro de Estado pedirá informe al Gobernador acerca de la necesidad de Intérprete jurado en el punto en que haya de ejercer su profesión el solicitante, ya exista ó no otro ú otros en él, y sobre la buena vida y costumbres del interesado. Siéndole favorable el informe en ámbos extremos, se someterá á un exámen en la Interpretación de lenguas en Madrid á fin de probar su capacidad y su conocimiento de los idiomas para cuya version al castellano pida ser autorizado.

Según el artículo 82, el nombramiento tendría lugar una vez superado el examen y ante el Gobernador civil correspondiente; las tarifas de los intérpretes habrían de ser las

¹ Como recuerda PEÑARROJA (2000c, 82), estos textos "fueron declarados en suspenso por el R.D. de 7 de enero de 1875 y substituidos poco después por la Ley Orgánica de 14 de marzo de 1883 y reglamento de 23 de julio del mismo año", legislación que fue substituida a su vez por la Ley de 27 de abril de 1900.

² Véase, respecto a los antecedentes históricos de la interpretación jurada en España, PEÑARROJA (1989a), (1989b), (2000a), (2000b) y (2000c). En este último trabajo se resumen las conclusiones de los anteriores.

³ PEÑARROJA (2000b, 167 y ss., entre otros lugares) alude a algunas normas anteriores en las que se comprueba lo mismo. Concretamente, la Real Orden de 5 de diciembre de 1783; la Real Orden de 24 de septiembre de 1841; la Real Orden de 8 de marzo del mismo año, y la Real Orden de 14 de agosto de 1853.

fijadas por la Interpretación central de Madrid, y sus actuaciones estarían sujetas, "si los interesados ó los Tribunales ó Autoridades lo exigiese, á la revisión de dicha dependencia". Por otra parte, el artículo 83 afirma:

La profesión de Intérprete jurado continuará, por lo demás, siendo distinta de la de Intérprete de puerto ó de sanidad, y de la de Intérpretes periciales que los Tribunales ú otras Autoridades elijan en ocasiones dadas y en punto donde no exista Intérprete jurado, ó en que, existiendo este, no pudiera traducir verbalmente el idioma que se exigiese.

Como vemos, la situación de los intérpretes jurados del siglo XIX no era en líneas generales muy diferente de la actual. Con la excepción principal de la actual liberalización de tasas, la situación parece muy similar a la que ha pervivido en España prácticamente hasta hoy¹: es una pena, no obstante, que actualmente no se mantenga su prioridad para la actuación ante los tribunales. En cualquier caso, en punto a los traductores jurados y sus acólitos -intérpretes de puertos y *free-lancers* ante los tribunales-, la legislación de la época no era mucho menos ambigua de lo que lo es hoy². Es de suponer, en fin, que entre los intérpretes jurados ya debía de haber en esas fechas alguno (o algunos) nombrado para traducir del árabe, aunque desgraciadamente no me consta ninguna noticia concreta al

¹ El Reglamento de la Oficina de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Asuntos Exteriores de 27 de agosto de 1977, en vigor hasta el año 1996, mantiene aún los contenidos generales de esta legislación de 1870. La labor de los traductores jurados, por otra parte, siguió ligada a los gobiernos civiles hasta los años noventa del siglo XX. De hecho, los traductores jurados dependían del Gobierno Civil de la provincia a la que debían limitar sus actuaciones -esta limitación pervivió hasta el año 1988-; debían notificar a éste sus tarifas anualmente, y era el Gobierno Civil el encargado de legalizar sus firmas. Parece claro que el origen de todo ello -que a finales del siglo XX ya no tenía ningún sentido- se encuentra en esta situación, heredada por el siglo XIX, y cuyo origen en realidad desconocemos.

² PEÑARROJA (2000b, 170-172) se refiere con cierta extensión a los intérpretes corredores de buques y su competencia profesional con los intérpretes jurados, competencia que finalmente fue resuelta en favor de éstos mediante la Real Orden de 18 de mayo de 1896. En palabras de PEÑARROJA (2000b, 172), "la importancia de esta resolución radica en el hecho de que la actividad de los intérpretes jurados estuvo vinculada durante una gran parte de su existencia al comercio exterior. La profesión fue durante su primer siglo de existencia una actividad propia de la periferia marítima: toda embarcación extranjera que llegaba a un puerto español debía acudir en primer lugar al intérprete jurado para la traducción de la documentación relativa a las mercancías que transportaba. En 1969 las autoridades aduaneras dispusieron la no obligatoriedad de la traducción oficial para los documentos del comercio exterior, obligando a una reconversión de todos los profesionales, que pasaron de jecer como intérpretes jurados a tiempo completo especializados en comercio marítimo, a verse obligados a compaginar sus funciones como tales con otras actividades que les pudieran asegurar su sustento". De hecho, según el artículo segundo de la Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes, los intérpretes jurados "ejercen sus funciones en los puertos de España".

respecto¹.

Los intérpretes del Ministerio de Estado (ahora Ministerio de Asuntos Exteriores), por su parte, forman la Interpretación central a la que se aludía antes. Existían, naturalmente, con anterioridad a 1870. De hecho, Andrés Amón ocupaba a su muerte, el 20 de octubre de 1756, la plaza de Intérprete de Lenguas Orientales, que ya en ese momento se encontraba adscrita al Ministerio de Estado, plaza que ocuparía posteriormente Miguel Casiri, y, después de él, Elías Scidiac hasta el año 1820. También Patricio de la Torre ocupó interinamente este puesto en Cádiz entre 1810 y 1813. Pascual Gayangos, por su parte, quien es considerado unánimemente uno de los padres del arabismo español contemporáneo, fue nombrado el 23 de abril del año 1833 oficial segundo de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Estado. Manuel de Navarro y López, por su parte, comenzó su carrera en Interpretación central tras la promulgación del Reglamento de 1870. Fue joven de lenguas en el Ministerio desde el 18 de julio de 1870, tras lo cual, el 30 de noviembre de 1872, fue designado oficial cuarto de la Interpretación de Lenguas del mismo, pasando más tarde a Marruecos².

Estos intérpretes son, por tanto, los legítimos herederos de las competencias de los anteriores intérpretes de lenguas orientales de la corona española, y el precedente inmediato de la Oficina de Interpretación de Lenguas actual. Eran también, junto a los intérpretes de las legaciones consulares, los únicos miembros de la profesión que disfrutaban del rango de funcionarios públicos y, como tales, de honorarios fijos. Su régimen es prácticamente igual

¹ Algún testimonio bastante anterior parece dar a entender lo mismo. Así, cuando Manuel Bacas y Juan de Arce, los acompañantes de fray Patricio de la Torre en su primer viaje a Marruecos, fueron restituidos a la Península en el año 1803, fray Patricio recomendó que el último bien podría ocupar el puesto de intérprete en uno de los puertos de Málaga, Alicante o Cádiz (JUSTEL, 1991b, 81-82).

² Respecto al nombramiento de Casiri, véase FERNÁNDEZ (1996). Respecto al de Scidiac, véase ARRIBAS PALAU (1991). Los datos acerca de fray Patricio de la Torre aparecen en JUSTEL (1991b), y los referentes a Manuel Navarro en LAREDO (1994, 454). La fecha del nombramiento de Pascual Gayangos es proporcionada por LÓPEZ GARCÍA (2000, 159), aunque MONROE (1970, 68) afirma que fue intérprete del Ministerio de Estado entre los años 1831 y 1836. Según se desprende de las afirmaciones de MANZANARES (1971, 84), en el ejercicio de sus funciones se encargó a Gayangos el estudio de los manuscritos árabes de la Biblioteca Real, con lo que se mantenía una antigua tradición que ya hemos visto representada en Alonso del Castillo, Diego de Urrea, Miguel Casiri y Elías Scidiac. En este marco, solicitó cuatro meses de permiso para estudiar los manuscritos de El Escorial, período que aprovechó para partir hacia Inglaterra. A su vuelta (MONROE, *ibidem*) ocupó la plaza de profesor de árabe del Ateneo de Madrid en el año académico de 1836-1837, y con ello terminó su brevísima carrera como intérprete. Con todo, y dada la importancia de Pascual Gayangos en la ciencia española, no he querido dejar pasar por alto estos datos.

al de los intérpretes de las legaciones consulares, por lo que me referiré a ambos conjuntamente en lo que sigue.

Los miembros de la carrera de intérpretes, ya estuvieran destinados al Ministerio de Estado o a las legaciones consulares, se hallaban divididos en cinco categorías (Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes, artículo 1º): aspirantes, jóvenes de lenguas, intérpretes de tercera, intérpretes de segunda e intérpretes de primera. Estas categorías profesionales, ya existentes anteriormente, aparecen por doquier en toda la documentación referida al mundo de la traducción e interpretación fehacientes de la época, como hemos podido comprobar, y constituyen el antecedente inmediato de la estructuración de la profesión en el Marruecos del Protectorado.

Los sueldos previstos (art. 3º) para dichas categorías son los siguientes: jóvenes de lenguas, 1.200 escudos; intérpretes de tercera, 1.600 escudos; intérpretes de segunda, 2.000 escudos, e intérpretes de primera, 3.000 escudos (se entiende que los aspirantes son meritorios). Se ingresa en la carrera de intérpretes (art. 6º) por la quinta categoría y reuniendo los siguientes requisitos: ser español, mayor de quince años y menor de veinte; acreditar buena conducta y haber aprobado el examen correspondiente. Para ascender a joven de lenguas (art. 7º) se requiere haber prestado dos años de servicio como aspirante y aprobar el examen correspondiente. Para ascender a intérprete de tercera (art. 8º), cuatro años de servicio y haber aprobado el examen correspondiente, así como ser mayor de edad. Para ascender a la categoría de intérprete de segunda y primera (art. 8º), se requieren los mismos años de servicio, aunque no se establece sistema de examinación.

El artículo 2º del Reglamento citado establece, como ya apuntaba antes, la existencia de las siguientes plazas en las legaciones consulares: un intérprete de segunda y un joven de lenguas en la Legación de Constantinopla; un intérprete de tercera en el Consulado general de Alejandría; otro de tercera en el Consulado de Trípoli de Berbería; otro de tercera en el Consulado de Túnez; otro de tercera en el Consulado de Jerusalén; dos jóvenes de lenguas en el Consulado de Beirut; y un intérprete de primera, otro de tercera y tres jóvenes de lenguas en la Legación de Tánger. Esto en cuanto al mundo islámico. Por lo demás, únicamente se prevén otros dos destinos para intérpretes de primera: Pekín y el Japón. Por otra parte, no cabe duda de la importancia que, a la luz de esta legislación, se concedía a la labor de los intérpretes. Así, los intérpretes de primera (art. 5º) se asimilan a la categoría de cónsules de primera; los de segunda y tercera, a la de cónsules de segunda, y los jóvenes de lenguas, a los vicecónsules. Esto explica el que, como ya he apuntado, con

tan grande facilidad pudiera ser designado para sustituir a Felipe Rizzo, primer intérprete de la Legación en Tánger, su hermano, cónsul de Larache.

Una vez superado el primer examen de ingreso¹, los aspirantes deberán dedicarse al estudio del árabe, el inglés y el italiano, independientemente, se entienda, de cuál hubiera de ser posteriormente su destino. Si el aspirante (art. 13^o) pretende las plazas de Turquía, Persia o China, por otro lado, deberá dedicarse al estudio de las lenguas correspondientes, "mas sin dejar el de la arábica, ya sea para prestar en adelante sus servicios en Marruecos y Berbería, ya como medio propio para facilitar y lograr el conocimiento completo del turco, del persa y de otros idiomas orientales en que tanta parte tiene el árabe". Una vez adquiridos (art. 15) conocimientos de árabe, inglés e italiano suficientes para poder traducir, el aspirante se someterá a un segundo examen sobre esas lenguas. Superado éste (art. 16), será nombrado joven de lenguas y se trasladará a su lugar de destino, donde continuará estudiando el idioma del lugar y comenzará a prestar servicios de manera progresiva.

Las obligaciones de los intérpretes son reguladas en el Capítulo XIV del citado Reglamento. Aunque la cita resulta quizá un poco extensa, habida cuenta de la importancia de su contenido, me permitiré reproducir buena parte del capítulo:

Art. 71. Será obligación de los Intérpretes ya dedicados al servicio del Estado en el extranjero traducir al castellano², de los idiomas en los cuales haya sido aprobados, los documentos que al efecto se les confien por el Jefe de la Legación y del Consulado, verificándolo bajo su firma y responsabilidad; pero mientras no haya ocasión de exigírseles este servicio peculiar no podrán negarse á auxiliar á dicho Jefe en otro trabajos oficiales [...].

Art. 72. Los individuos de que se componga la Interpretacion de lenguas en Madrid atenderán preferentemente al despacho de los documentos que para su version les sean presentados por el público á fin de que oficialmente puedan hacer fé, sujetándose para ello á lo que exija la ley respecto al papel en que hayan de extenderse las traducciones, y á la tarifa respecto á los derechos que devenga el Estado por las mismas. Alternarán en el despacho de dichos documentos los que remitan de oficio los Tribunales, Ministerios y Autoridades; y cuando lo consienta la falta de premura de esos trabajos y el suficiente

¹ Según el artículo 10^o del Reglamento citado, estos exámenes versarán sobre gramática y lengua castellana, aritmética, geografía, historia general y particular de España, lengua francesa, buena letra, soltura en escribir y despierta inteligencia.

² En la copia de este Reglamento de Aníbal Rinaldy éste añade la siguiente observación al margen: "¿Y del castellano á esos idiomas?". Efectivamente, es el mismo problema que se siguen planteando hoy los traductores jurados.

número de individuos dedicados á ello, estos se emplearán en la traducción de documentos propios del Ministerio de Estado.

Art. 73. Los despachos en la Interpretación de lenguas que hayan de hacer fé en los Tribunales ó ante cualesquiera Autoridades estarán firmados por el Jefe que tenga á su cargo la Interpretación, y en su defecto, á causa de ausencia, enfermedad, vacante ú ocupación, por el Oficial de mayor categoría [...].

Art. 74. Los Intérpretes podrán negarse á traducir documentos redactado con letra ininteligible [...].

Art. 75. Ningún Intérprete, así pertenezca á la oficina central como á las Legaciones y Consulados, podrá expedir oficialmente traducciones hechas del castellano á otro idioma, que no sea para uso del Gobierno o de Autoridades españolas que no sean las judiciales.

Art. 76. Tampoco podrá ser obligado ninguno de ellos á servir de Intérprete verbal en los Tribunales, prestando sólo este servicio cuando sea preciso en actos diplomáticos.

Creo que, a tenor del artículo anterior, se comprenderá mejor cuál era el sentido del nombramiento de Sid Ahmed El Murabeb, al que me referí antes, como "intérprete verbal" y "Taleb o escribiente árabe".

En resumidas cuentas, y limitándome a lo que aquí me interesa en mayor medida, creo que de cuanto antecede se pueden extraer dos conclusiones fundamentales. Primero, que en la segunda mitad del siglo XIX, Tánger se ha convertido en el centro neurálgico de la traducción e interpretación fehacientes del árabe al castellano, centro que antes había estado en Orán y, al menos hasta mediados del XVIII, en Ceuta. Y, segundo, que el árabe es a la sazón la segunda lengua, después del francés, de la diplomacia española. Después podremos comprobar que también del ejército.

c) El testimonio de Murga y Mugartegui

Un testimonio de primera mano, aunque quizá no todo lo imparcial que sería de desear, respecto al estado de la traducción e interpretación del árabe en las legaciones consulares de España en Marruecos durante la década de los años sesenta del siglo XIX es el que nos ofrece el famoso viajero español José María de MURGA Y MUGARTEGUI (1994; ed. original: 1868), alias Mohamed el Bagdadi. Aunque sus observaciones, efectivamente, se refieren a dichos años, es muy verosímil que la conclusión pueda aplicarse a un período más amplio: al menos, retrospectivamente. El testimonio se inserta en unas consideraciones respecto a la jerga de los renegados españoles, ninguno de los cuales, según el Moro Vizcaíno, llegaba a decir más de unas docenas de palabras inconexas en árabe. Pues

bien, en ese contexto, describiendo con no poco humor a estos estupendos intérpretes, MURGA Y MUGARTEGUI (1994, 87, n. 13) comenta:

Y por cierto que valen poco más que este los que se dan el título de tales [de intérpretes], y á los que uno tiene que acudir cuando hace una visita a Berberia. No he conocido uno, ni aun entre los que el Gobierno español tiene empleados en las Aduanas, que sepa escribir el árabe ni, lo que es más, que pueda hacer otra cosa que traducir las *espirituales* y *entrettenidas* conversaciones de los Moros y los *rasgos de elocuencia* de la marinería y gentes de los *mismos fósforos* que acude por allá. Son de una ignorancia supina en toda la extensión de la palabra. En cambio, se creen unos pozos de ciencia, y es más que trabajo sobrehumano el conseguir de ellos una respuesta razonable sobre cualquiera cosa y, lo que es peor aun, el que pregunten á otro aquello que ellos ignoran y que uno lo quisiera conocer. Con decir "*cosas de Moros, cosas de Judíos*" ya se creen que todo lo tienen concluido y que uno debe quedarse satisfecho. En clase de Intérpretes son lo más malo de entre todo lo peor que he podido conocer de ese género.

El testimonio es muy interesante por diferentes razones, como no se le escapará al lector. En primer lugar, José María de Murga distingue claramente entre los "que se dan el título de tales [de intérpretes], y á los que uno tiene que acudir cuando hace una visita a Berberia", y los intérpretes profesionales del Gobierno español, lo que indica, claro está, que la demanda de intérpretes era mayor que la generada únicamente por los órganos consulares y las aduanas. Téngase en cuenta que, tras la Guerra de África, la deuda contraída por Marruecos con España era abonada parcialmente a través de los ingresos aduaneros del Majzén, lo que exigía que el Estado español mantuviera delegados en las aduanas marroquíes. Aunque el Tratado en cuestión no alude expresamente a los intérpretes que habrían de ser destinados a dichas aduanas, parece claro, a tenor de la afirmación de José María de Murga, que también debieron de existir, aunque posiblemente se trate de los mismos intérpretes de carrera de las legaciones.

En segundo lugar, lo que es perfectamente verosímil si se cruza la opinión de José María de Murga con otras noticias que he podido ir tomando de diversos lugares, y que serán reseñadas en su momento, se deduce que dicha demanda, que ya empieza a ser crecida en esta segunda mitad del siglo XIX, era difícilmente sostenible por los intérpretes españoles, y que aun los más profesionalizados dejaban mucho que desear, tanto desde un punto de vista puramente técnico como deontológico. El moro vizcaíno insinúa que se trata más bien de aventureros de dudosa ralea y costumbres, con muy escasos conocimientos de árabe, incluso del árabe dialectal marroquí, por no hablar ya del árabe literal. Resulta difícil

sostener, si creemos a don José María, que estos personajes pudieran realmente realizar labores como traductores. En cualquier caso, la universalidad del juicio anterior debe, seguramente, ponerse en duda. No parece muy verosímil que alguno de los traductores e intérpretes más destacados del momento fuese incapaz de leer y escribir en árabe. De que eran muy capaces existen pruebas documentales más que fundadas. Por consiguiente, la opinión de don José María debe considerarse bastante parcial en este punto. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que, desde esas fechas, hasta la instauración del Protectorado en 1912, el número y la cualificación profesional de los intérpretes no harán sino aumentar.

3. Iglesia y traducción

Una de las consecuencias inmediatas de la firma del Tratado de 1767 fue la práctica desaparición del corso, los cautivos y los rescates, que en tan grande medida, como hemos visto, habían alimentado el mercado de la interpretación del árabe en los tiempos anteriores. Buena noticia, pues, para todos los moradores de las costas mediterráneas, pero muy mala desde el punto de vista de la demanda de intérpretes. No obstante, para esas fechas el cautiverio era ya un fenómeno en claro retroceso.

El asunto tuvo, a la larga, consecuencias muy beneficiosas en la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe. En el apartado anterior, dedicado a la traducción e interpretación del árabe en Berbería hasta el año 1767, no apareció prácticamente ningún religioso traductor o intérprete, como recordará el lector. La razón es sencilla, y está íntimamente ligada al fenómeno del cautiverio. Como apunta LOURIDO (2000), los religiosos instalados en Marruecos, principalmente franciscanos, al limitar sus tareas a la asistencia religiosa de los cautivos, apenas tenían necesidad de relacionarse con la población indígena, ni tampoco, por tanto, de conocer en profundidad el árabe. Por ello (*idem*, 29), "es muy probable incluso que el mismo cautivo cristiano, que no renegaba de sus creencias, llegase a hablar el árabe coloquial mejor que los mismos religiosos, pues éste, en su trabajo diario fuera de las mazmorras, estaba obligado a entenderse en la lengua de sus carceleros". Algunos testimonios de la época demuestran sin duda que ésta era la situación. Así, en el año 1685 (*idem*, 20-21), fray Diego de los Ángeles, que había permanecido en Marruecos durante más de un cuarto de siglo, declaraba en un informe remitido a Roma que la lengua usada por los franciscanos en esas tierras era la española.

En este punto, la diferencia con los religiosos cristianos establecidos en el oriente islámico es evidente: éstos debían hacerse entender por los árabes cristianos; como consecuencia, la tradición arabista medieval y moderna de los religiosos cristianos en el Oriente fue verdaderamente notable.

En general, los franciscanos, al menos hasta principios del siglo XVIII, solucionaron el problema de su falta de pericia en lengua árabe utilizando los servicios de intérpretes ajenos a la orden, ya fueran judíos o musulmanes (nunca renegados). Al referirme a la figura de Moisés Pallache, quien consta que actuaba de intérprete para los franciscanos en el año 1652, ya aludía a ello. Un siglo después, en el año 1766, el padre Girón, al disponerse a pronunciar un discurso ante el sultán, volvía a utilizar los servicios de un traductor, en este caso "un Talbe de singular habilidad" (LOURIDO, 2000, 30, n. 35). En 1780 (*ibidem*), el padre Boltas incluía en un informe los gastos ocasionados por el intérprete, dando a entender que no era un miembro de la orden. Finalmente, LOURIDO (1978, 330) reproduce un fragmento del *Libro de Cuentas* de las misiones franciscanas en Marruecos, correspondiente al año 1786, en el que se mencionan ciertos gastos generados por los desmanes de Mulay Yazid, el hijo díscolo de Sidi Mohamed III, en las personas y bienes de los religiosos franciscanos de Mequinez, en el que se lee lo siguiente:

También son data de cinco mil quatro cientos, cinquenta y quatro reales de vellon, que se han gastado en satisfacer una Averia, que el Hijo del Rey, llamado Muley Ly Arsit [Yazid] nos hizo, sin otro motivo que su capricho, poniendo en Grillos al Intérprete y amenazando quemarlo con los Religiosos de Mequines.

Es comprensible que el intérprete llevara la peor parte: al fin y al cabo, sería él quien se viera en el trance de tener que tratar con Mulay Yazid. No hay manera de saber si este intérprete era un miembro de la orden, aunque, como vemos, todo apunta a que no.

A pesar de todos estos datos, lo cierto es que los franciscanos habían comenzado a dar muestras de interés por el aprendizaje del árabe¹ entre mediados y finales del siglo XVII. Es sabido que por esas fechas tomaron los servicios como profesor de árabe de un

¹ Según un cronista de la orden (LOURIDO, 2000, 24, n. 27), los franciscanos temían que el trujamán "podría darle [a la autoridad] contraria inteligencia, no quedando la verdad con cathólicos lustres; y aunque podía Dios en tal caso renovar el milagro antiguo de los Apóstoles y otros Santos, dándoles inteligencias para entender o romper el Idioma Arábigo, vieron que no se habían de buscar prodigios, quando naturalmente podían conseguir el fin, aplicándose con medios humanos, en los quales no perderían su mérito".

morisco anciano, de nombre Brahim Tello, natural de Hornachos. No obstante, el principal impulso para la formación de traductores e intérpretes de árabe franciscanos en Marruecos se produce, a instancias del Estado español, y no tanto de la propia orden, en el año 1799. Como apuntaba en páginas anteriores, en 1798 fue comisionado a Marruecos para perfeccionarse en el árabe culto y vulgar el catedrático escurialense fray Patricio Joseph de la Torre, a quien acompañaban Manuel Bacas Merino y Juan de Arce. El 31 de octubre de 1799, el cónsul general de España en Marruecos, don Antonio González Salmón (JUSTEL, 1991b, doc. 16, pp. 213 y ss.), proponía al ministro Urquijo lo siguiente:

[...] que, si para lo sucesivo resolviere mantener siempre en Marruecos un sujeto u sujetos para aprender y cursar el árabe, como lo hacen en la actualidad el Rdo. Padre Fr. Patricio de la Torre y sus agregados a expensas de la Real Hacienda, que en catorce meses llevan gastados al pie de 40.000 reales vellón, se podrán ahorrar muy bien estos dispendios, sin perjuicio de la utilidad que resulta del estudio y conocimiento de dicho idioma, dando el encargo e imponiendo obligación a nuestros misioneros en aquel país para que se dediquen a adquirirlo uno o dos a la vez, escogiendo para este desempeño a los más jóvenes y de mejor disposición [...]. Instruidos que fuesen práctica y teóricamente los primeros, quedarían a las superiores órdenes de ese Ministerio del cargo de V.E. para pasar, quando acomodase, a la Real Cátedra o Colegio de Lenguas Orientales a ejercitarse y formar nuevos alumnos en el árabe; con este método se tendrían siempre excelentes intérpretes para quantos casos pudieran ocurrir en Marruecos y las regencias berberiscas, y juntamente se pudieran emplear en traducir al castellano varias obras y libros arábigos antiguos y apreciables entre los muchos que posee con embidia de las demás cortes de Europa la Real Biblioteca del Escorial.

En efecto, los misioneros españoles en Marruecos eran los primeros candidatos a emplearse en cubrir las crecientes demandas de traducción del árabe que, como vemos, ya son de orden político y sólo subsidiariamente cultural.

La propuesta de González Salmón no cayó en saco roto. El 8 de enero de 1800 (*idem*, doc. 17, pp. 215-216), el provincial de los franciscanos de San Diego de Andalucía respondía afirmativamente a la petición y manifestaba que

propongo al Padre Fr. Josef Cordero de la Santísima Cruz, lector de Disciplina Eclesiástica en la cátedra que de dicha materia y de Sagrados Cánones tenemos en nuestro convento de la villa de Puerto Real, y al Padre Fr. Pedro Martín del Rosario, predicador de convento en esta casa grande de San Diego el Real, ambos jóvenes de 28 años, contemporáneos de los misioneros más jóvenes que hay en Tánger, y muy hábiles y sobresalientes y aptos al fin deseado [...] he preferido a esos religiosos, ambos opositores a cátedras, instruido en humanas letras y en los dogmas de nuestra religión, qualidades que, juntas con

las de su buena robustez y pocos años, nos dejan esperanzas de defrutar en vrebbe su instrucción en el árabe y por largos días, ya ilustrando a otros en él, ya regentando la Real Cátedra de Letras Orientales, ya haciendo útiles traducciones.

Con fray Josef Cordero de la Santísima Cruz y, sobre todo, con fray Pedro Martín del Rosario, se crea el núcleo inicial de arabistas franciscanos cuyos frutos serán recogidos a finales del siglo XIX por el padre Lerchundi, fray Domingo García o el padre Cervera. A pesar de la importancia indudable de estos religiosos en el mundo de la traducción e interpretación de la época, la creación por parte de Lerchundi de la escuela de árabe de Tetuán es seguramente la mayor aportación de la orden franciscana a la historia de la interpretación del árabe. No se conoce con exactitud la fecha en que se fundó, ni tampoco hasta cuándo estuvo en funcionamiento, aunque sí que por la escuela pasaron algunos de los intérpretes de árabe más importantes de principios del siglo XX, algunos de los cuales serían, a su vez, personal docente fundamental de la posterior Escuela de Interpretación de Árabe y Bereber, de donde saldrían los traductores e intérpretes más importantes de árabe de la etapa colonial, quienes, por su parte, serían los protagonistas de la traducción e interpretación fehacientes del árabe hasta los años ochenta del siglo XX. Sólo es preciso echar una ojeada al reglamento de la escuela de árabe de Tetuán¹ para comprobar que nos encontramos ante la única escuela española moderna y contemporánea de interpretación en la que el árabe es lengua B. De hecho, sus actividades estaban exclusivamente dirigidas, como afirma LOURIDO (1996c, 288), a "la formación en la lengua árabe de personas que pudieran luego servir de intérpretes en los consulados y otros organismos españoles en el país". La escuela de árabe de Tetuán merece, sin duda, mayor atención por parte de los estudiosos de la traducción e interpretación del árabe.

Se da la circunstancia, por otro lado, de que estas nuevas necesidades de la Iglesia y la diplomacia en Marruecos habían sido precedidas por un cierto impulso a los estudios árabes en España en época de Fernando VI, bajo cuyo patrocinio se comenzaron las excavaciones de Cartagena y Granada; estudios que se habían interrumpido bruscamente tras la expulsión de los moriscos. Esta coyuntura favorable es en gran medida consecuencia de la moda orientalista que a la sazón calaba en toda Europa, especialmente en Francia, y que

¹ Véase el texto completo en LÓPEZ (1927, 504-505) y LOURIDO (1996c, 330-331).

fue bien acogida por los borbones. Los representantes oficiales de este tímido renacimiento son los padres maronitas traídos desde Oriente por la Corona, entre los que destacan el padre Ferhat, Pablo Hodair, Elías Scidiac y, sobre todo, Miguel Casiri. Los dos últimos, como decía, desempeñaron labores de traducción fehaciente al servicio de los reyes de España. En este sentido, debo recordar también que por estos años se produjo un resurgimiento de los estudios arábigos en la Iglesia española, cuyos frutos serán las obras¹ del padre Tomás Obicini, del padre Francisco Cañes y, sobre todo, de fray Patricio José de la Torre, el "personaje más importante de este periodo después de Casiri" en el mundo del arabismo, en palabras de MANZANARES (1971, 37), y cuyo papel en el desarrollo de la Iglesia en el mundo de la traducción e interpretación del árabe al español fue, como he señalado, muy notable.

Esta circunstancia facilitó que para la nueva coyuntura diplomática el gobierno de Su Majestad Católica dispusiera a mediados del siglo XVIII de traductores como Casiri y, entre el siglo XVIII y el XIX, Scidiac, religiosos cristianos de origen libanés cuya capacidad para traducir al árabe parece fuera de duda. Este hecho, desde luego, no pasó desapercibido a las autoridades marroquíes. Prueba de ello es el siguiente fragmento de la carta remitida por el sultán a Floridablanca el 30 de mayo de 1780, en la que proporciona credenciales a su embajador Mohamed Otmán y explicita sus instrucciones para la firma del tratado consiguiente², en el que leemos lo siguiente:

Hemos recibido la contestación de S.M. Católica y enterado de su contenido con gran complacencia; viendo la traducción elegante de su Intérprete, hemos quedado en duda si este es Mahometano o christiano. Si es mahometano, debería empezar la carta de este modo: Alabanza a Dios solo, y a Nro. Sor. Mahomet Apóstol de Dios, último Profeta, y si es cristiano debería haber empezado así: Alabanza a Dios y a Nro. Sor. Jesuchristo, hijo de María, Apóstol y Palabra de Dios, y no habiéndolo hecho dicho Intérprete, hemos dudado de su religión.

La respuesta de Floridablanca -reproducida por Fernández de Castro- es muy explícita: "El traductor es cristiano y se arregló al estilo que aquí se observa, dando a Dios

¹ Pueden verse reseñadas en MANZANARES (1971, 36-37).

² El fragmento está inserto en la instrucción nº 4, y ha sido reproducido entre otros por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 418-419) y Rafael Fernández de Castro en el estudio preliminar a DE MIRANDA (1993, 48).

la alabanza en nuestras oraciones, con que nos preparamos para todas las obras que hacemos". El traductor era Casiri, cristiano maronita de origen libanés de cuya capacidad para lograr un estilo árabe apropiado no cabe lugar a dudas. Desde luego, resulta absolutamente inconcebible que el traductor, aun siendo musulmán, hubiera podido comenzar una carta en nombre de Su Majestad Católica con una alabanza al profeta Mohamed. No menos extraño resulta el que en la correspondencia diplomática se aluda a un asunto de esta índole, o el que el sultán de Marruecos se preocupe por la religión del traductor de Carlos III, e incluso insista en darle lecciones de retórica. No es de extrañar, pues, que se haya especulado mucho sobre estas palabras. Según RODRÍGUEZ CASADO (1946, 290), "algunos autores las reproducen queriendo ver en ellas un ejemplar reproche del musulmán al descreído conde de Floridablanca. Más segura encuentro la opinión de Cánovas cuando dice que no son sino ingenua expresión de la duda suscitada en el ánimo de Abdellah [sic] a la vista de la carta". De todos modos, lo interesante del caso es que la máxima autoridad marroquí está aquí precisándonos cuáles eran a su juicio los elementos retóricos imprescindibles en el *incipit* de una misiva diplomática árabe de la época.

Pero volvamos a los religiosos intérpretes radicados en Marruecos. Decía antes que el interés por la lengua árabe entre los franciscanos comienza a dar sus frutos en la primera mitad del siglo XIX, con intérpretes de la categoría de fray Pedro Martín del Rosario. Pero éste no es, ni mucho menos, el único religioso que tuvo un papel destacado como traductor-intérprete de árabe al servicio de España en esta etapa. Naturalmente, el religioso más notable en este campo en el Marruecos precolonial es el padre Lerchundi. Además, meramente a modo aproximativo, a la espera del trabajo acerca de los franciscanos arabistas del Marruecos del siglo XIX anunciado por Lourido, cabe destacar también en este punto a los padres Julián Alcorta y Juan Rosende, de los que desconozco datos biográficos, y que, según LOURIDO (1996c, 289), "actuaron como intérpretes en reuniones de carácter oficial"; y Pedro Hilarión Sarrionandía, quien, junto a Juan Rosende (CASTELLANOS, 1946, t. II, 70), actuó como intérprete en la Conferencia de Algeciras.

En suma, la práctica desaparición del cautiverio en Marruecos tras la firma del Tratado de 1767, unida a la falta de cuadros técnicos de traducción e interpretación de árabe al servicio de España, y a los cada vez más crecidos intereses de ésta en el territorio marroquí, despertó el interés -por otra parte ya balbuciente en aquellos momentos- de los franciscanos por el aprendizaje de la lengua árabe. La consecuencia de ello es que, aproximadamente un siglo después, la Iglesia Católica disponía en el Norte de África de

algunos de los mejores traductores e intérpretes de árabe del momento. Por otra parte, a la muy destacable labor de la Iglesia en el mundo de la traducción e interpretación del árabe en Marruecos, debe sumarse el hecho de que fueron también religiosos quienes ocuparon los máximos cargos del mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Península entre mediados del siglo XVIII y primer tercio del XIX. El papel de la Iglesia Católica en el mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en el período estudiado fue, pues, fundamental.

4. Ejército y traducción

a) Intérpretes militares y civiles españoles al servicio del ejército

Al mismo tiempo que se desarrollaban los intercambios pacíficos a los que he ido aludiendo en las páginas anteriores, con las necesidades de traducción e interpretación subsiguientes, se mantiene durante todo este período el aparato de interpretación militar del árabe montado a lo largo de los tres siglos de ofensiva norteafricana. Los militares, o los civiles al servicio del ejército, serán, junto a los diplomáticos y los religiosos, los principales protagonistas del mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe entre 1767 y 1912. Como hemos podido comprobar, este aparato militar tan bien consolidado servirá a finales del siglo XVIII de cantera para el campo de la interpretación diplomática, y resultará especialmente útil en los numerosos momentos de crisis que se sucedieron en las relaciones hispano-marroquíes durante toda esta etapa.

Según el estudio preliminar de Rafael Fernández de Castro a su edición del diario de DE MIRANDA (1993, 25), la plaza fuerte de Melilla, al producirse el sitio de 1774-1775, contaba en su Estado Mayor con un gobernador militar, un coronel, un sargento mayor, un teniente coronel, dos ayudantes, un ingeniero ordinario, un teniente de ingenieros, un delineador, un comisario ordenador de la artillería, un tenedor de la artillería, un escribano de guerra con funciones notariales para lo civil y un intérprete de lengua árabe, cuyo nombre, desgraciadamente, no se menciona. No obstante, consta que en el año 1719, es decir, medio siglo antes, el puesto era ocupado por Pedro Gerónimo de Guevara, mallorquín, del que incluso se ha editado una traducción fechada el 13 de julio de dicho año, y que he reproducido anteriormente (TORREBLANCA, 1998, 145); y en el año 1894, lo ocupaba Francisco Marín (SALAFRANCA ORTEGA, 1982, 29). En el caso de la plaza

de Ceuta la tradición del puesto no es menor. Se sabe que hasta el año 1767 el alférez de caballería Francisco Pacheco desempeñaba el puesto de intérprete de la guarnición de Ceuta, que era su ciudad natal, cargo que abandona a raíz de su fructífera colaboración como intérprete en asuntos diplomáticos desde 1766. Aunque la mayor parte de los servicios de interpretación en el ámbito militar seguía en manos de la tropa indígena, como veremos más adelante, parece claro que la necesidad de traductores e intérpretes de árabe españoles adscritos al estamento militar seguía siendo perentoria en el siglo XVIII.

En el siglo XIX, y muy especialmente desde la Guerra de África, el interés del ejército por la formación en la lengua árabe de sus cuadros es cada vez más evidente. Se aprendía árabe en el Gobierno Militar de Ceuta desde 1888, a lo que siguió la creación de la Academia de Árabe Vulgar de Melilla (1904) y de Árabe de Ceuta y Melilla (1906). En la Península ya se estudiaba por esas fechas el árabe en la Escuela Superior del Ejército y en la Academia Militar de Toledo. Poco a poco, la organización de la interpretación militar va superando el estancamiento del siglo XVIII, lo que culminará, ya en la época del Protectorado, con la normativa de 1920. Aun así, parece que, en ocasiones, algunos de estos intérpretes al servicio del ejército eran civiles. De hecho, ALARCÓN (1974, 229) cita al menos cuatro veces a Pedro Dejeán, "el cosmopolita", al que se llama unas veces preceptor y otras maestro de Rinaldy, intérprete, como éste, a las órdenes del General O'Donnell durante la campaña de 1859. Y DEL CORRAL (s.f., t. 1, 622) afirma que, durante la campaña del año 1909, en un momento en que las refriegas llegaron hasta el Peñón de Vélez -una plaza, como es sabido, muy pequeña y sin apenas población-, diversos civiles se vieron obligados a tomar las armas, entre ellos el intérprete de árabe Antonio Gálvez. En el Peñón de Vélez no es verosímil la existencia de un intérprete de árabe sino al servicio del ejército. Por otra parte, tengo noticia de otros dos intérpretes, éstos sí militares, que participaron en la campaña de 1909: el teniente de infantería José Osorio Morny, quien se encontraba directamente a las órdenes del Comandante en Jefe Teniente General don José Marina Vega, y quien, por tanto, constituía la máxima autoridad militar en materia de interpretación de la campaña¹; y Francisco Díaz Rodríguez, agregado al Regimiento *Melilla*, que prestaba servicio en la Restinga, el cual participa en diversos parlamentos con los rifeños descritos por Del Corral, generalmente en compañía del caid Hadu y de miembros

¹ *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (t. 2, 117). También en DEL CORRAL (t. 1, 648) aparece citado como intérprete, aunque en desgraciadamente no describe, como es costumbre del autor citado, ninguna actuación suya.

de la tropa indígena, "vistiendo el mismo traje de los kabileños"¹.

Los intérpretes de las plazas, en momentos de paz, mantienen al parecer en esta época las mismas funciones que en la etapa anterior; funciones entre las que destaca, por su continuidad e importancia, la traducción de las misivas enviadas por las autoridades marroquíes, o la interpretación en los casos planteados en los juzgados de moros. Así, por ejemplo (SALAFRANCA ORTEGA, *ibidem*), en fecha tan tardía como el 30 de diciembre de 1894, el intérprete oficial de la Comandancia General de Melilla, Francisco Marín, tradujo una misiva enviada por el Bajá El Bachir Semaf en la que solicitaba del Comandante General de Melilla que administrara justicia, o en su defecto detuviera y lo enviara a su presencia, al judío Rifel Chocrón. En campaña, por otra parte, los intérpretes actúan principalmente en los interrogatorios a los detenidos. ALARCÓN (1974, 186-187) nos ofrece una descripción muy viva de un interrogatorio de este tipo llevado a cabo por Rinaldy: un joven mulato, "que tendría, a lo sumo, dieciseis años", es hecho prisionero y conducido ante O'Donnell para ser interrogado.

Así llegó delante del general en jefe. O'Donnell empezó por sonreirse benévolaemente, como todo el mundo al encontrarse enfrente de semejante militar.

- Pero hombre, si esto es un niño...-exclamó volviéndose hacia su estado mayor.

El marroquí, entre tanto, miraba á un lado y á otro, sin apartarse la galleta de los dientes.

- ¿De dónde eres?- le preguntó el general por medio del intérprete Rinaldy, no menos niño que el prisionero.

Los dos adolescentes se miraron de un modo particular al cambiar las primeras palabras.

- Nací cerca de Orán,- respondió el mulato...

También es Rinaldy quien actúa como intérprete para llegar a un acuerdo con dos prisioneros, uno de los cuales ha de simular una fuga, hacer de espía y, tres días después, volver al campamento. De su fidelidad era garantía la vida del segundo prisionero (ALARCÓN, 1974, 260-261). En *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (1947, t. 2, 141) se reproduce una curiosa fotografía, tomada en el año 1909, en la que aparece el intérprete, seguramente Francisco Díaz, a la puerta de su tienda interrogando a unos prisioneros.

Los intérpretes del ejército colaboran también en la atención a los moros heridos, en la comunicación con los espías y confidentes, y en la rendición de las cabilas. En ocasiones,

¹ DEL CORRAL (s.f., t. 2, 50, 105, 108 y 109).

aparecen también en patrullas de reconocimiento acompañando a la tropa indígena, como en el caso del citado Francisco Díaz Rodríguez, lo que, es seguro, tenía como objetivo evitar el siempre temido contacto entre los miembros de la tropa indígena y los enemigos. Pocas son las actuaciones conocidas que tienen como objetivo el recabo de víveres y vituallas.

Los intérpretes militares españoles, por otra parte, tuvieron también un papel destacado en la exploración y colonización del Sáhara Occidental desde finales del siglo XIX. Son muchas las circunstancias por las que durante estos años trabaron contacto los españoles, especialmente los canarios, con el Sur de Marruecos. No obstante, son contados los casos en los que disponemos de datos concretos respecto a la actuación de intérpretes. Una de las facetas más importantes en las que actuaron los intérpretes en esta zona y período la tenemos en las expediciones de investigación geográfica, faceta en la que los protagonistas suelen andar a medio camino entre los intérpretes profesionales, ya fueran militares o civiles, y los simples aventureros con conocimientos de árabe. Entre estos últimos destaca el famoso Joaquín Gatell y Folch, sobre el que volveré más adelante.

Uno de los primeros ejemplos de actuación de intérprete de árabe en misión oficial en el Sáhara derivó de la aplicación del artículo 8º del Tratado de Tetuán de 1860. Concretamente, la Reina, en despacho de 18 de febrero de 1861 editado por BAUER LANDAUER (s.f., 204-205), ordenó que una comisión examinara el lugar donde antaño se encontraba Santa Cruz, la cual comisión debía ir acompañada de "un intérprete de lengua árabe". Más tarde, como resultado de las negociaciones de 1877, el gobierno español organizó la expedición de reconocimiento conocida como "del Blasco de Garay", iniciada en diciembre de ese mismo año y destinada nuevamente a localizar Santa Cruz. En ella participaron como intérpretes, según VILAR (1970, 77), Antonio M^a Orfilia y el judío Saadia Ibn Abraham Cohen, que embarcó en Mogador. El papel desempeñado por este último fue especialmente importante, al parecer, en las reuniones celebradas a bordo del buque con diversos notables de las cabilas de la zona, los cuales proporcionaron preciosa información respecto a las posibles ubicaciones del antiguo enclave español. Como la localización propuesta por España tras la expedición no fue del completo agrado del sultán, se organizó otra expedición por tierra, en este caso compuesta por españoles y marroquíes, y en la que actuó como intérprete Cristobal Benítez (VILAR, 1970, 99), quien, según LOURIDO (1996b, 106-107), también participó en la expedición alemana que en 1880

recorrió la zona, y, más tarde, en otra expedición española de 1883¹.

No obstante, la definitiva expansión española en el Sáhara será obra exclusiva de militares. Entre éstos destaca Emilio Bonelli, quien, según BONELLI RUBIO (1947), tras desempeñar el puesto de intérprete de árabe del Consulado español en Rabat desde el año 1869 a 1874, como ya apuntaba antes, ingresó en la Academia Militar, licenciándose con el grado de subteniente. En 1884, en nombre de la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas, y con el beneplácito del gobierno español, tomó posesión de la zona del Sáhara contigua a las Islas Canarias. Tras una breve estancia en Madrid, fue nombrado comisario regio del territorio por Real Decreto de 10 de julio de 1884. Llevó a cabo, también, otras diversas misiones oficiales por Marruecos, el Sáhara y Guinea, viajes de exploración que se continuarían con la participación de otras personas destacadas en el mundo de la interpretación del árabe del momento, como Cervera, Quiroga y Rizo.

Además de Emilio Bonelli, y ya en pleno siglo XX, concretamente en agosto de 1933, participó en otra expedición como intérprete de árabe el teniente Lorenci -o Lorenzi- de la Vega (GARCÍA FIGUERAS, 1941, 286 y ss.). En 1934, en la expedición que ocupa Ifni, aparece nuevamente como intérprete el teniente Lorenci, según se deduce del relato de la misma que aparece en CASTELLANOS (1946, t. 2, 144 y ss.). En esta ocasión, es Lorenci el intérprete que toma el primer contacto con los indígenas. Según se relata en Castellanos (*idem*, 144), Lorenzi se aproxima en una lancha y, sin desembarcar, "pregunta a gritos a los que le miran acercarse desde la playa si entre ellos está el Bachir", un notable adepto a la causa española. Como le responden afirmativamente, vuelve al buque principal y recoge al coronel Capaz, tras lo cual desembarcan e inician las conversaciones. Más tarde, en 1934, se vuelve a intentar ocupar Ifni. Este mismo Coronel Capaz, buen conocedor del árabe y de Marruecos, volverá, por unas razones u otras, a aparecer en este trabajo.

No obstante todo ello, el peso de las labores de interpretación del árabe al servicio del ejército recayó también en esta época en los miembros de la tropa indígena.

¹ De hecho, el interés en los años siguientes por la exploración de las posibilidades económicas de la zona era muy acusado. Así, por sólo poner un ejemplo significativo, entre las conclusiones del *Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil*, celebrado en Madrid entre los días 6 y 10 de noviembre de 1884, se cuenta la siguiente (la reproduce GARCÍA FIGUERAS, 1941, 125): "Debe invitarse a la Diputación, Municipios y Sociedades Económicas y Mercantiles del Archipiélago Canario a que creen y sostengan escuelas de lengua árabe y de comercio, y un periódico redactado en aquel idioma y en español, para distribuirlo en la costa frontera, como ya se practica en Ceuta".

b) La tropa indígena

Como ya quedó apuntado en su lugar, la labor de la tropa indígena había sido fundamental para cubrir la mayor parte de las necesidades menores de interpretación en las plazas de Berbería Central hasta la pérdida de Orán. Una vez caída la plaza, como se explica en la segunda parte de la obra ya citada de ARQUES y GIBERT (1992; 1ª ed. 1928), los mogataces fueron destinados a Ceuta. El informe que se redactó a su llegada (*idem*, 80) nos indica que en el año 1791 la Compañía de Caballería de Moros Mogataces, como eran conocidos a la sazón, estaba compuesta por sesenta y dos miembros de tropa y doce oficiales y suboficiales. Sus sueldos oscilaban entre los 250 reales al mes y cinco escudos de sobresueldo, correspondiente al grado de capitán, a los 45 reales al mes de los miembros de la tropa.

En Ceuta ejercieron sus funciones hasta el año 1817, en que el cuerpo quedó extinguido. Por esas fechas, los diez moros que aún formaban la Compañía de Mogataces "fueron destinados como intérpretes a las órdenes del gobernador de la plaza [de Ceuta]" (*idem*, 85). Como consecuencia de esta oficialización de sus funciones como intérpretes, los indígenas fueron trasladados al cuerpo de infantería (ya que siempre habían sido caballeros).

El 8 de junio de 1859 (*idem*, 92) se formó una compañía similar a la de Ceuta dependiente del Gobernador de Melilla. Su primer reglamento data de 16 de octubre de 1877, y en él se les denomina ya Sección de Moros Tiradores del Rif. Varios extremos contenidos en este Reglamento nos indican la importancia de estas tropas en cuanto a la interpretación se refiere. En primer lugar, el que únicamente cuenten con treinta y ocho soldados de tropa induce claramente a pensar que no se trataba de una fuerza regular destinada a soportar el peso de un hipotético combate. Pero, principalmente, mi afirmación se basa en el resumen que de sus obligaciones hacen los autores citados (1992, 195):

Su peculiar servicio era el de intérpretes en el campo, y dentro de la plaza, en la de abastos, con los moros que en ella importaban sus mercancías; el de confidentes y espías y el de armas cuando las autoridades lo consideraban oportuno.

Además, se les exigía "la instrucción necesaria de español", y estaban "sujetos a las Ordenanzas del Ejército en todo lo referente a delitos militares; al Código Penal para los

delitos comunes y a los Bandos de policía y buen gobierno para las faltas cometidas como intérpretes en la plaza de abastos". No cabe duda, pues, de cuál era el papel que se les había asignado. Por otra parte, es curioso que se exigiera a los voluntarios como condición imprescindible para formar parte de la Sección de Tiradores el ser naturales del Rif (*idem*, 92), lo que da a entender que, como no podía ser de otro modo, las lenguas con las que principalmente trabajaban eran el castellano y el rifeño. Para terminar, el Reglamento de la Sección de Tiradores del Rif establecía en 150 reales la soldada mensual de sus miembros de tropa, de los que les eran descontados 30 para gastos de vestuario, aparte de una gratificación en la primera revista de "80 reales a los alistados por un año, 100 a los que eran por dos, 120 a los por tres, 140 a los por cuatro y 160 a los por mayor número de años" (*idem*, 93).

A partir del año 1860, la Sección de Melilla quedó reducida a sólo doce hombres. El 23 de enero de 1863 se declaró en extinción, quedando sus miembros destinados a formar "un grupo de intérpretes" (*idem*, 97). Finalmente, el 17 de marzo de 1864 se decidió que los miembros de la Sección de Melilla fueran incorporados a la plaza de Ceuta. Por otra parte, por Real Orden de 5 de abril de 1862 se había formado un nuevo cuerpo denominado Sección de Moros del Rif, que desempeñaron sus funciones hasta el año 1864, en que fueron igualmente destinados a Ceuta.

Las mismas evidencias de la dedicación plena de las tropas indígenas a menesteres de interpretación aparecen en todas las noticias conservadas respecto a la Sección de Ceuta. En abril del año 1868 (*idem*, 101, n. 1), el montante total de la Sección, a la que ya se habían unido los destinados desde Melilla, ascendía a un oficial y cuarenta y cuatro miembros de tropa. Por entonces (*idem*, 102), los indígenas se encontraban destinados exclusivamente a labores de patrulla e interpretación, nunca de armas, para evitar las protestas del gobierno cherifiano. En el año 1875 se aumentó el número de sus miembros, aunque, un año después, se convino de nuevo en la necesidad de dejar que el cuerpo se extinguiese de manera natural hasta que alcanzara el número de veinte individuos, que pasarían a llamarse Sección de Intérpretes.

La situación de estas tropas ceutíes se reguló de una forma más estable mediante el Reglamento de la Milicia Voluntaria de Ceuta de 16 de julio de 1895. En este caso, y según los autores citados (*idem*, 197), el grueso de la tropa estaba constituido por sólo cuarenta y seis soldados de segunda. El Reglamento establecía que la Compañía de Moros (como

también se la conocía) "prestará el servicio de intérpretes, el de guías y confidentes cuando la necesidad lo requiera, y el de las armas que se le ordene"¹. A partir del año 1895, el cuerpo de tropas indígenas no hará sino aumentar su número, hasta alcanzar, en el año 1910, la cantidad de quinientos soldados. La razón es muy clara: de constituir un cuerpo de intérpretes habían pasado a ser una fuerza militar en toda regla. Ello no fue óbice, con todo, para que algunos de sus miembros siguieran desempeñando tareas de interpretación, aunque sus funciones serán, con el paso de los años, cada vez más claramente bélicas. Finalmente, el año 1911 sería testigo de la creación del Grupo de Regulares de Melilla.

Desgraciadamente, son muy pocos los casos en que conocemos detalles respecto a actuaciones concretas de estos intérpretes, y muy pocos también aquellos de los que siquiera conocemos el nombre. En todos estos casos, si han pasado a las páginas de la historia escrita es por el hecho de haber participado en algún evento extraordinario o pertenecer al cuadro indígena de mandos, lo que al menos tiene la ventaja de asegurarnos de que se trataba de personas destacadas. Entre ellos tenemos al Hach Abdelkader el Ajdar, de Tiradores del Rif, que acompañó en el año 1886 sendas expediciones de la Sociedad Geográfica, la primera a la región de Teckna, y la segunda a la región del Sáhara; y "el moro Hamet", también de Tiradores del Rif, quien acompañó a Madrid en el año 1907 a Muley Tahar, delegado del sultán, intérprete, como vemos, que llegó a desempeñar funciones de gran trascendencia, pese a lo cual nadie se dignó siquiera recordar el nombre de su padre. Con anterioridad, ARQUES y GIBERT (1992, 86) mencionan los servicios prestados como informadores por los antiguos mogataces, en estas fechas ya Sección de Intérpretes de Ceuta, tras la proclamación como sultán de Mouley Said. También destacan estos autores (*idem*, 92) los excelentes servicios que como intérpretes llevaron a cabo los hermanos Almanzor y Boaza Ben Onzar, cuya familia venía prestando su concurso al ejército español desde los tiempos de Orán².

También en el Sáhara destacaron varios indígenas intérpretes al servicio del ejército español. Una vez instaladas las primeras plazas o factorías en la zona se designó a un

¹ Es curioso, en lo que a los intereses de este trabajo respecto, el que dicho Reglamento estableciera la obligatoriedad de crear escuelas donde los hijos de los miembros de la Compañía de Moros aprendiesen bien el castellano (*idem*, 108). Se diría que se trataba de formar a los intérpretes fieles del futuro.

² Los sargentos Musa y Caddur Ben Onzar aparecen citados en la lista de los mogataces trasladados a Ceuta en el año 1791 según ARQUÉS y GIBERT, obra citada.

intérprete para cada una de ellas. Pocos son, una vez más, los datos conservados al respecto. En la factoría de Río de Oro era intérprete un tal Hoseini Laceny, según GARCÍA FIGUERAS (1941, 186), el cual acompañó también al capitán Bens, Gobernador político-militar de la factoría, en diversas expediciones por el interior, entre ellas una de 1907. No cabe duda, a tenor de la política de diálogo y no agresión que adoptaron las autoridades militares españolas en Río de Oro, que la actuación de Laceny debió de ser fundamental. Volverá a aparecer de inmediato.

En el año 1907, y siguiendo la política de exploración del interior del Sáhara, se realizaron diversos viajes subvencionados por la Real Sociedad Geográfica, en los que actuó un "intérprete moro" del que GARCÍA FIGUERAS (1941, 180) no proporciona dato alguno. Como consecuencia de estas expediciones viajó a Madrid un notable de Marraquech, de nombre Muley Tahar, al que acompañó en calidad de intérprete un miembro de Tiradores del Rif de nombre Hamet (*ibidem*), seguramente el mismo "intérprete moro" citado.

Aunque con poco éxito, la política de ocupación y atracción de los notables saharagüis continuó en los años siguientes con la mediación de intérpretes indígenas. En marzo de 1911 tiene lugar una expedición que trata de ocupar Ifni, a la que ya me he referido antes, y en la que (*idem*, 203) actuó un intérprete, del que García Figueras no proporciona ningún dato. En junio de 1916 se produce la ocupación efectiva de Cabo Juby, con lo que se inicia el protectorado efectivo de España sobre la zona, y en noviembre de 1920 la de La Güera, en la que participó un intérprete indígena natural de Río de Oro, y del que tampoco GARCÍA FIGUERAS (*idem*, 232) ofrece más datos. Sin embargo, en una fotografía fechada en el año 1922 y reproducida en la misma obra -entre las páginas 252 y 253-, aparecen los tres indígenas de mayor autoridad en la plaza de Cabo Juby: el Delegado del Jalifa -y por tanto principal representante del Majzén-; un escribano, es decir, un adul, que es de suponer que debía de cumplir los requisitos islámicos de fe pública para los acuerdos con los indígenas, y el que García Figueras describe como el "intérprete de la Delegación", Hoseini Laceny. Parece muy probable, por tanto, que el indígena de Río de Oro al que se aludía antes fuera Laceny, que habría ascendido con ello de intérprete oficial de Río de Oro al mismo puesto en Cabo Juby, capital de la Zona Occidental del Protectorado español en Marruecos.

En resumidas cuentas, la tropa indígena seguirá siendo la principal responsable de las labores de interpretación de menor grado e importancia, que naturalmente son las más,

aunque en ocasiones se le encomendaran tareas de mayor trascendencia. Con ello se mantenía una tradición ya centenaria imitada por las autoridades coloniales francesas, y que en esta etapa, y a través del ejemplo francés, no hará sino tomar un auge cada vez mayor hasta la instauración del Protectorado. Los servicios como traductores e intérpretes de los indígenas eran, pese a los riesgos que ello conllevaba, absolutamente imprescindibles¹.

5. La traducción e interpretación fehacientes en la corte del Sultán

Volvamos ahora a los traductores e intérpretes al servicio del sultán. Que éstos existían, y que se trataba de personas profesionalizadas para estos menesteres, es indudable. RODRÍGUEZ CASADO (1946, 31, n. 23), por ejemplo, reproduce un fragmento de la obra de un cirujano militar británico, llamado Lamprière, en la que se describe la composición de la Corte marroquí en 1789, y en la que se alude a "varios intérpretes". En general, los intérpretes del sultán son, hasta el siglo XIX, sus secretarios para asuntos exteriores, la mayor parte judíos con conocimientos de lenguas extranjeras, renegados europeos o talbes, algo así como la *intelligentsia* marroquí de la época.

Entre los judíos traductores al servicio del sultán en esta etapa tenemos a Abraham Masahod, personaje al que dedica ARRIBAS PALAU (1981, 157-158) algunas observaciones. Recordemos que fue él quien realizó la primera versión de las credenciales del embajador El Gazzal. Otros ejemplos los tenemos en Saadia Ibn Abraham Cohen, quien, como ya apuntaba, participó en calidad de intérprete y representante del sultán en la expedición que siguió a las negociaciones entre España y Marruecos de 1877; y en Jacob Benider, Primer Ministro del Bajá de Tánger, que actuó de intérprete en las primeras conversaciones entre fray Bartolomé Girón y Sidi Mohamed (ARRIBAS PALAU, 1975, 45). No obstante, el "secretario-intérprete" judío del sultán más destacado en esta etapa es

¹ Son muchos los autores que insinúan o afirman claramente sus sospechas de que algunos de los confidentes y miembros de la tropa indígena eran en realidad espías del sultán. Con todo, sólo DEL CORRAL (s.f., t. 1, 596) menciona directamente a los intérpretes en el siguiente fragmento: "La orden dada por el general Marina fué conocida con rapidez por nuestros enemigos, cuyos jefes tenían organizado un perfecto servicio de espionaje, el cual nos era en absoluto imposible evitar, pues para ello hubiese sido necesario no tener el más mínimo contacto con los rifeños, obligar á salir de nuestro campo á todos los que estaban en él y rechazar su ayuda, pues ya hemos visto que algunos de los afiliados á la policía indígena, de los confidentes y hasta de los intérpretes nos fueron traidores". Sin embargo, pese a lo que dice, en ningún momento anterior de la obra este autor había aludido a ningún intérprete indígena traidor.

Samuel Sumbel (o Zumbel), quien también desarrolló tareas de intérprete para el consulado francés (LOURIDO, 1989, 251). Ya ha aparecido en varias ocasiones en este trabajo, y volveré sobre él al tratar de las biografías de los intérpretes destacados del momento.

No son muchos los renegados conocidos que prestaron servicios como traductores e intérpretes en esta época. Entre ellos tenemos, según una carta remitida por Salmón a Floridablanca, fechada el 9 de octubre de 1789 y editada por TORRA FERRER (1956), al genovés Francisco Chape, intérprete de español e italiano, así como

el Alcayde Dris, Intérprete para las lenguas Alemana, Olandesa, Inglesa, Francesa, Española y Latina. Este es renegado, natural de los Países Bajos Austriacos: se presentó en Marruecos por el año 1778, bajo el nombre de Conde de Marmet, con una joven Francesa que decía ser su mujer, quien también renegó.

Por otra parte, la actuación de los *tolba* o talbes como traductores del sultán está también perfectamente atestiguada. Así, por ejemplo, la traducción contemporánea de la primera misiva enviada por Sidi Muhammad Ibn Abdallah a Carlos III, fechada el 13 de abril de 1765, muestra que los *tolba* llevaban a cabo buena parte de las traducciones para las autoridades marroquíes. Según LOURIDO (1977, 26), dicha traducción porta la siguiente leyenda: "Es fielmente traducida por uno de los principales Talbes, e interprete, a la que asistimos y presenciamos algunos Religiosos por orden y mandato del Soberano"¹. También el sultán utiliza, por tanto, medios de control sobre las labores de sus traductores fehacientes.

Al año 1765, según ARRIBAS PALAU (1975, 45 y n. 21), durante la embajada ya citada de fray Bartolomé Girón, se remonta otra actuación documentada de los talbes en calidad de intérpretes. Además de Francisco Pacheco, que actúa como intérprete en nombre de España, y del judío Jacob Benider, al que acabo de mencionar, que actuaron como intérpretes, se suma un "Talve de singular habilidad" (*idem*, 53), quien parece que llevó el peso de la interpretación en estos encuentros. Es muy posible que se trate del mismo talbe que tradujo la carta dirigida por Sidi Mohamed a Carlos III, a la que me referí antes, y

¹ Además de ser ésta la primera traducción de carácter oficial de un texto diplomático intercambiado entre España y Marruecos en esta nueva etapa -más tarde se multiplicarán a raíz del Tratado de Paz y Comercio de 1767-, se da la circunstancia de que se conserva tanto el original árabe, reproducido, siempre según Lourido, en el diario del embajador Aḥmad al-GAZZĀL (1941, 4), como el texto completo de la versión castellana, publicado por PALACIO ATARD (1951, 659 y ss.).

también el texto del Tratado de 1767. Justel, en la obra citada, alude también a un tal Ben Jaiún, uno de estos talbes concedores del castellano, el único cuyo nombre se ha conservado.

Por otro lado, las circunstancias en las que Elías Scidiac traduce la *Disertación* que el médico Coll¹ escribió sobre la peste con anterioridad a su llegada a Marruecos, y que estaba dedicada al sultán Sidi Slimán, prueban las dificultades con las que se encontraban los tolba al enfrentarse a tipos documentales que para ellos eran completamente novedosos, en especial a los de carácter científico. De hecho, según palabras del cónsul Salmón, se envió el texto a Madrid "con objeto de evitar los tropiezos que encontrarían los talbes para la inteligencia de las voces propias del arte, en que no son versados, por no cursar la facultad médica" (JUSTEL, 1991, 29).

Como vemos, estos ejemplos se remontan al siglo XVIII o primeros años del siglo XIX. A medida que vamos avanzando en el siglo XIX, las huellas de traductores destacados al servicio del sultán se van borrando de manera progresiva. Yo diría que en la misma progresión en la que van destacando los traductores e intérpretes al servicio de las autoridades españolas, que es la misma, al fin y al cabo, en que la soberanía marroquí va cambiando de manos. Habrá que esperar al año 1956 para que de nuevo se cree un aparato de traducción fehaciente sólido al servicio de las autoridades marroquíes.

¹ El viaje del médico Coll a Marruecos, enviado por el monarca español, ha sido estudiado con gran detenimiento por JUSTEL (1991a). Esta traducción, que Scidiac realizó en una semana (*idem*, 31), se conserva inédita en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 5804 (*idem*, n. 28). Véase también al respecto ARRIBAS PALAU (1991, 72-73). Fray Patricio José de la Torre, por su parte, tradujo la *Carta circular y conciliatoria*, un pequeño tratado sobre la cura y preservación del contagio de la peste escrita por Coll durante su estancia en Marruecos; el *Código de medicina práctica* que éste escribió en 1802, es decir, dos años después de su partida de Marruecos, así como un *Diccionario elemental de remedios*. Varios de estos textos se conservan en su original castellano, y han sido editados por Justel en la obra citada (véase también al respecto JUSTEL, 1991b). El relato del viaje de Coll, por otra parte, nos proporciona alguna otra noticia acerca del mundo de la traducción e interpretación del árabe en Marruecos a finales del siglo XVIII. Por ejemplo, nos informaba de que acompañaba a Coll en calidad de intérprete Bautista Watuón, un malagueño de padres italianos cuyos servicios fueron alabados por Coll en más de una ocasión (véase, por ejemplo, JUSTEL, 1991b, 63). Al parecer, Watuón se incorporó a la comitiva en Tánger, según se desprende del contenido del diario de fray Patricio José de la Torre, y según da también a entender SÁNCHEZ PÉREZ (1953, 451) al describir el itinerario seguido por la expedición desde dicha ciudad hasta Mequinez. En cualquier caso, la colaboración en materia médica entre España y Marruecos, con las necesidades de traducción subsiguientes, son anteriores. Así, según ARRIBAS PALAU (1959b), el intérprete de Ceuta Juan Barcelar acompañó a un médico de la plaza en diferentes ocasiones a fin de asistir al sultán Muley Alí.

6. Las traducciones del ámbito diplomático hasta 1912

a) Los textos

Desgraciadamente, pese a la notable importancia de estas traducciones tanto para la historia de la traducción fehaciente del árabe al castellano, como, en general, para la historia diplomática de España, los textos originales y traducidos que han sido estudiados, o siquiera editados, con el detenimiento que merecen son pocos. Menos aun son, naturalmente, los que han sido objeto de estudio desde el punto de vista de la traducción. No obstante, y gracias al desarrollo de los estudios en torno a este período, son bastante más numerosos que los editados para los dos siglos anteriores. Merece la pena, pues, hacer un pequeño recuento de los textos con los que podemos contar al día de hoy. No se trata en modo alguno de una nómina exhaustiva, aunque sí suficientemente representativa. El criterio de selección es, como en otros casos, el hecho de que los textos citados se encuentran editados. Naturalmente, todos estos textos siguen a la espera de un estudio en profundidad. Especialmente aquellos de los que se ha conservado también el original árabe. No obstante, dada la importancia de los textos de los tratados, me centraré en estos últimos.

Así pues, los textos de los tratados propiamente dichos, dada su importancia, siguen en apartado independiente. He aquí, por tanto, y siguiendo un orden cronológico, los textos con los que podemos contar:

- Los artículos preliminares para el establecimiento del Tratado de 1767, comunicados a El Gazel el 20 de mayo de 1767 (no se hace constar la fecha de la hégira), y conservados en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.355. Reproducidos íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 409-412).

- Una carta enviada por Sidi Mohamed a Tomás Bremond, fechada el 24 de chabán de 1184 (se hace corresponder en la traducción oficial contemporánea al 12 de diciembre de 1770), conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.323. Muy breve, reproducida íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 395).

- La carta de credenciales expedida por Sidi Mohamed a nombre de Mohamed Otmán (reproducida íntegramente en RODRÍGUEZ CASADO, 1946, 396), así como del

artículo 1º de las instrucciones del sultán respecto al tenor del tratado que Sidi Mohamed venía a España a firmar (reproducido en *idem*, 304, n. 6), documentos ambos fechados el 20 de chawal del año 1133 (se hace corresponder al 12 de octubre de 1779, según *idem*, 304, y mismo día y mes de 1773, según *idem*, 396), conservados en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.310 (según *idem*, 304, n. 6) o 4.349 (según *idem*, 396). Al parecer, como veremos, la traducción es obra de Casiri.

- La carta remitida por el sultán a Floridablanca el 30 de mayo de 1780 (no consta fecha de la hégira), en la que explicita sus instrucciones para la firma del Tratado subsiguiente, conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.310. Reproducida íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 417-419). Está rubricada, lo que resulta singular, por Miguel Casiri.

- La carta enviada por Sidi Mohamed a Carlos III, fechada el 10 de moharran de 1195 (se hace corresponder al 25 de diciembre de 1780), esto es, tras la vuelta de Mohamed Otmán de su embajada a España, conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.350. Reproducida íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 397-398).

- Dos cartas que Sidi Mohamed envió a Carlos III en respuesta a otra enviada a través del cónsul Salmón, fechadas el 20 de moharran de 1200 (se hace corresponder al 24 de noviembre de 1785), conservadas en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.355. Reproducidas íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 399-400).

- Dos cartas que Sidi Mohamed envió a Carlos III con ocasión del viaje de Salinas de 1785, acompañadas de un pequeño legajo en el que se especifican las rebajas convenidas para los derechos de exportación de mercancías marroquíes a España, documentos conservados en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.350. De la primera existe edición de un pequeño fragmento en RODRÍGUEZ CASADO (1946, 348-349). La segunda se reproduce íntegramente (*idem*, 431-432). Aparece la correspondencia gregoriana de la fecha de la hégira de este último (mes de junio de 1785), pero no las fechas originales de la hégira.

- Una carta enviada por Sidi Mohamed al cónsul Manuel Salmón, fechada en correspondencia gregoriana el 9 de noviembre de 1785 (no aparece la fecha de la hégira), conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.317. Reproducida íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (*idem*).

- Además, RODRÍGUEZ CASADO (*idem*, entre pp. 374 y 375) inserta reproducción fotográfica del original árabe de una carta remitida por Sidi Mohamed a Carlos III, fechada en correspondencia gregoriana el 2 de abril de 1784, y conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.355; del original árabe de otra carta enviada por Sidi Mohamed a Carlos III, fechada el primero de moharram de 1181 (se hace corresponder con mayo de 1767), conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.312 (reproducida en *idem*, entre pp. 382 y 383), a la que aludiré más adelante, y del original árabe de otra carta enviada por Sidi Mohamed a Carlos III, fechada el primero de rabia segundo del año 1188, y conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.350.

- La correspondencia diplomática previa al establecimiento del Tratado de 1767, de la que, como veíamos, Rodríguez Casado ya edita algo, ha sido objeto de interés por varios autores. PALACIO ATARD (1951) y LOURIDO (1974) completan el texto editado en versión castellana de la época por Rodríguez Casado con un repertorio de nuevas misivas, que una vez más, por el interés meramente histórico que las mismas ofrecen para estos autores, son reproducidas tan sólo en su versión castellana.

A ello hay que sumar el notable trabajo de ARRIBAS PALAU (1981), donde se recogen las versiones árabes de estos textos y se ofrece una nueva versión castellana del mismo autor, lo que permite, naturalmente, grandes posibilidades de análisis comparativo entre los originales y sus versiones fehacientes de la época, y entre éstas y las versiones académicas del autor del artículo. Concretamente, Arribas Palau edita los siguientes textos:

- La versión árabe (*idem*, 146-147) de la primera y bien conocida misiva con la que Sidi Mohamed inició relaciones con Carlos III, fechada el 22 de chagual del 1178, 14 de abril de 1765, de la que existen, además de la traducción académica de Arribas que sigue a la edición del original árabe en el trabajo citado, tres traducciones fehacientes de la época:

la primera, editada por PALACIO ATARD (1951, 659), conservada en el Archivo General de Simancas, "Guerra Moderna", leg. 266; la segunda, conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 3565, caja 1, y, la tercera, conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 4344, caja 1. De todas ellas da cumplida referencia ARRIBAS PALAU (*idem*, nn. 7 y 11). Desconozco quiénes son los autores de estas tres versiones diferentes del mismo texto. Arribas Palau únicamente alude al hecho de que en las dos primeras no aparece la "nómina de los esclavos" cuya liberación solicita Sidi Mohamed -se trata, pues, de dos versiones parciales-. Tampoco, por consiguiente, podemos extraer conclusiones claras respecto a la existencia misma de estas tres versiones. Lo lógico es pensar que pudo haberse realizado una primera versión, quizá en la misma corte del sultán, o quizá, probablemente, en Ceuta, como parece que era el proceder común en estos casos; una vez en Madrid, y para mayor seguridad, se habría vuelto a traducir el texto, quizá con gran celeridad, lo que explicaría que no se incluyera la lista de los cautivos; finalmente, según mi hipótesis, se habría realizado una versión definitiva.

- Una copia de la época del original árabe -hoy perdido- de la credencial como embajador de Ahmed El Gazzal (*idem*, 153-154), conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 4344, caja 2. Además de su propia versión, ARRIBAS PALAU (*idem*, 157, n. 34) remite a la versión castellana de la época realizada en la corte marroquí por el judío Abraham Masahod, conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 3565, caja 1, y parcialmente reproducida en dicho trabajo (*idem*, 158). Se trata de un personaje bien conocido por haber intentado hacerse pasar por embajador del sultán. De hecho, en su versión aparece un párrafo -que es el reproducido por Arribas, por esta misma razón- en el que se le nombra embajador y se recomienda a Francisco Pacheco ante el monarca español, párrafo que no aparece en la versión posterior aportada por El Gazzal. Esto fue interpretado por los españoles, naturalmente, como una treta de judío, aunque, a la vista del funcionamiento normal de la administración marroquí de la época, podría tratarse simplemente de una primera versión de la carta, hipótesis que es avalada por el hecho de que la versión romanceada por Masahod tiene fecha anterior en seis días a la aportada por El Gazzal, como señala el mismo ARRIBAS PALAU (*idem*, 159).

- El original árabe (*idem*, 162-163) de la carta enviada por Sidi Mohamed a Carlos

III el primero de moharram de 1181 (se hace corresponder con mayo de 1767), conservada en el Archivo Histórico Nacional, legajo 4.312, reproducido fotográficamente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, entre pp. 382 y 383), como decía, y que Arribas Palau edita a la vista de dicha reproducción ya que, al parecer, el original ya no obra en el lugar citado.

- Por otra parte, en *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (1947, t. 1, 485) se edita parcialmente la traducción contemporánea de la orden dada por el sultán Sidi Mohamed para la aplicación de beneficios comerciales y aduaneros a España, resultado de las gestiones realizadas por la embajada presidida por Francisco Salinas.

- ARRIBAS PALAU (1994, 15) edita también la traducción contemporánea de una carta enviada por Muley Slimán a los cónsules extranjeros en Tánger, fechada el 15 de Dukaada de 1208, 14 de junio de 1794, conservada en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 4.331, caja 2.

- JUSTEL (1991a, 55), por su parte, reproduce la versión castellana de una carta enviada a Masdevall por el gobernador de Tánger, Abdalá Ben Abdelmelek, fechada el 14 de mayo del año 1800, así como remite (*idem*, n. 23) a la traducción no editada de otra carta enviada al cónsul general de España por el mismo gobernador marroquí, fechada el 20 de septiembre de 1799, la cual se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 5.804.

- También edita JUSTEL (*idem*, 221-224) las versiones castellanas de los dos textos que el sultán Sidi Slimán entregó al médico Coll para que los hiciera llegar a Masdevall: el primero, una carta fechada el 24 de septiembre del año 1800 (primero de yumada ula del 1215), en la que se elogia la labor desarrollada por Coll y se anima al monarca español a que sea bien recompensado; y la segunda, de misma fecha, un manifiesto (supongo que se trata de un dahir, esto es, de un decreto u orden del sultán) a favor del mismo facultativo, con un contenido muy similar. En ninguno de estos dos casos se conservan, según JUSTEL (*idem*, 66-67, nn. 10 y 11), los originales árabes. Aunque estas traducciones, como prácticamente ninguna de este período, está firmada o menciona a su artífice, JUSTEL (*ibidem*) deduce que son obra de Bacas Merino basándose en que sus originales castellanos

están manuscritos de su puño y letra. No parece, sin embargo, que sea éste un dato seguro, pues consta sin lugar a dudas por los trabajos del mismo JUSTEL (1991b) que Bacas Merino acompañaba a Patricio de la Torre en calidad de amanuense. La traducción pudiera ser, por tanto, obra de cualquiera de los dos; posiblemente de Patricio de la Torre, a tenor de su fecha.

- POSAC JIMÉNEZ (1998, 238-239) edita varias cartas enviadas por el sultán, a través del Bajá de Tánger, a Fernando VII en 1825, conservadas en el Archivo Histórico Nacional, Estado, legajos 5.823 y 6.234.

- ARRIBAS PALAU (1957) edita el original árabe y la traducción contemporánea de artífice anónimo, realizada en Tánger en el año 1840, de una carta de reclamación marroquí dirigida a la aduana de Barcelona¹.

- BAUER LANDAUER (s.f., 80-82) edita la traducción de una misiva enviada por el sultán al General O'Donnell, fechada el 26 de Alcodo (*sic*) del año de 1276 de la hégira (1859, aunque no acompaña la correspondencia gregoriana), traducción firmada por Aníbal Rinaldy.

- BAUER LANDAUER (*idem*, 88-90) edita también la traducción castellana no firmada de dos despachos enviados por Sidi Mohamed El Jetib a las autoridades españolas, fechados el 27 de Kaada de 1276, es decir, un día después que la anterior. Es de suponer que son también obra de Rinaldy.

- Igualmente edita (*idem*, 126-130) la traducción de otros dos despachos del sultán Sidi Mohamed, fechados el 1 de Hocha de 1276 y el 9 de Muharram de 1277, dirigidos a la corona española. También parecen, por el estilo, obra de Rinaldy.

¹ También ARRIBAS PALAU (1956) edita el texto árabe de una carta fechada en el año 1810 y dirigida por Mohamed Abdeslam El Salawí al General Castaños, a la sazón Presidente de la Regencia, texto al que une su propia traducción y remite al traslado contemporáneo del mismo, conservado en el Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 4348, texto este último que no edita, por lo que no lo incluyo en el listado.

- En *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (1947, t. 1, 501-515) se edita la traducción contemporánea de siete notas, alguna bastante extensa, enviadas por Sidi Mohamed El Jetib, representante del sultán, al Consul General de España en Tánger, fechadas entre septiembre y octubre de 1859, a propósito de la exigencia de satisfacciones por parte de España por el ultraje del campo de Ceuta, lo que, como es sabido, conduciría a la declaración de Guerra. También parecen ser obra de Rinaldy.

- GARCÍA FIGUERAS (1941, 174-175) reproduce la traducción anónima de una nota enviada el 20 de octubre de 1883 por el plenipotenciario de su Majestad Cherifiana, Mohamed Vargas, a las autoridades españolas y en la que se hace referencia a las negociaciones respecto a la instalación de una factoría española en la antigua Santa Cruz de Mar Pequeña. El original árabe no parece haberse conservado.

- Finalmente, GARCÍA FIGUERAS (*ibidem*) reproduce también la traducción anónima de la nota enviada por Sidi Mohamed el Mokli, Ministro de Negocios Extranjeros de su Majestad Cherifiana, al Ministro de Estado de España, en referencia a la decisión adoptada por el sultán respecto al acuerdo sobre Santa Cruz de Mar Pequeña alcanzado en la embajada de mayo de 1910 a Madrid de dicho delegado marroquí, nota en la que se reproduce, como decía, otra anterior fechada el 20 de octubre de 1883, y firmada por el plenipotenciario de su Majestad Cherifiana Mohamed Vargas. Tampoco parece que se haya conservado el original árabe.

b) Los tratados: textos, autoría y "política de traducción"

Las versiones castellanas de los tratados con Marruecos han sido editadas en diversas obras bien conocidas, entre las cuales destaca CANTILLO (1843-1869), PARRY (1969), ARRIBAS PALAU (1959a) y (1981), y CAGIGAS (1952). Aparte de los trabajos citados, en *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (1947, t. 1, apéndice documental) puede consultarse también el tenor castellano de algunos de estos textos. Entre ellos cabe destacar el texto del Tratado de 1767 (*idem*, 479-481); el Convenio de Aranjuez de 1780 (*idem*, 483-485); el Tratado de Paz de 1799 (*idem*, 488-495); el Tratado de 1860 (*idem*, 528-531); el Tratado de Comercio de 1861 (*idem*, 533-547), y el Tratado de Marraquech de 1894.

Más complicado es encontrar las versiones árabes de estos textos. Del Tratado de 1767 disponemos de la edición de AZIMAN (1956); del Tratado de 1799, de la edición de ARRIBAS PALAU (1958a), y, finalmente, del Convenio de Aranjuez de 1780, de la edición de ARRIBAS PALAU (1959a), quien, además del texto árabe, ofrece sendos estudios comparativos de contenidos, quizá los únicos trabajos de este tipo existentes hasta el momento (aunque se centran, como decía, en las diferencias de contenido, y no en otros aspectos, como los retóricos, sobresalientes desde el punto de vista de la traducción). Finalmente, una copia de la versión árabe del Tratado de Comercio entre España y Marruecos de 20 de noviembre de 1861¹ se encuentra depositada en la Biblioteca del Instituto Cervantes en Tánger, copia que he tenido la oportunidad de consultar.

La primera pregunta que se nos plantea ante estos textos es obvia: ¿Quiénes los tradujeron? Tan sólo en el caso del Tratado de 1861 consta documentalmente que el original es la versión castellana, y que la traducción al árabe fue realizada por Felipe Rizzo (BAUER LANDAUER, s.f., 311)². Todo parece indicar, también, que el Convenio de Aranjuez de 1780 fue traducido por Casiri. En los demás casos desconozco que existan pruebas que permitan atribuir con seguridad la autoría de las traducciones. La pregunta, por otra parte, está íntimamente ligada a otra: ¿Cuál era la lengua de partida? La respuesta es en este caso mucho más sencilla. Parece indudable que en todos los casos el texto original es el español. Al menos, como veremos, en términos generales.

Comencemos por el Tratado de 1767. Lo primero que llama la atención en su versión árabe es el gran número de dialectalismos marroquíes que en él se utilizan. Este hecho despertó también el interés de AZIMAN, el editor del texto, quien afirma (1956, 87-88), que

¹ Como es sabido, antes del Tratado se firmaron unas bases preliminares, que dieron fin a la campaña, entre el capitán general de las fuerzas españolas, General O'Donnell, y el capitán general de las fuerzas marroquíes, y Muley El Abbas. Pueden consultarse en diversas fuentes, por ejemplo, en DEL CORRAL (s.f., t. 1, 192-193). Desconozco si se ha conservado el texto árabe, si es que lo hubo, naturalmente.

² El texto del telegrama en cuestión dice: "El Excmo. Sr. Ministro de Estado al Encargado de Negocios de España en Tánger. Madrid, 11 de Octubre de 1861. Sírvasse Vd. remitir a esta Secretaría con la brevedad posible los borradores del Tratado de Comercio, traducidos al árabe por el Sr. Rizzo". Es de suponer que la traducción debía ser remitida a Madrid para una revisión en Interpretación Central, esto es, en el organismo que agrupa a los intérpretes del Ministerio de Estado en la capital, antecedente inmediato de la Oficina de Interpretación de Lenguas actual.

el estilo árabe de este Tratado se acerca en gran medida a lo popular, tanto por los defectos en la expresión, como por los términos castellanos y dialectales marroquíes utilizados. Valgan los siguientes como ejemplos. El Tratado utiliza la expresión *al-qurṣān dīr Sīdnā ayyada-hu llāh*, con la inclusión de la partícula *dīr* [...], uso latino bien conocido en español y francés utilizado en el habla popular marroquí de algunas regiones. También se utilizan las palabras españolas *al-Rāy*, Rey, *al-bāšburī*, Pasaporte, *al-bāšdūr*, Embajador, *al-kūšṭa*, costa, *al-kundrabāndū*, contrabando [...].

A continuación cita Aziman otros términos españoles, así como dialectales marroquíes, utilizados en el texto. La primera duda que cabe plantearse es si realmente el traductor al árabe estaba utilizando términos castellanos o, simplemente, préstamos de la lengua árabe marroquí hablada de la época, de origen castellano, eso sí. Lo importante es que, sin lugar a dudas, el texto original es el castellano, y el traductor, un marroquí o, en todo caso, un español cuyo árabe estaba muy marroquinizado. Antes apuntaba que, al referirse a la primera de las misivas enviadas por Sidi Mohamed a Carlos III, fechada el 13 de abril de 1765, LOURIDO (1977, 26) añade en nota que al final de la misma consta la siguiente leyenda: "Es fielmente traducida por uno de los principales Talbes, e interprete, a la que asistimos y presenciamos algunos Religiosos por orden y mandato del Soberano". Parece, pues, muy probable que el artífice principal de la traducción sea éste u otro talbe al servicio del sultán.

Las versiones castellana y árabe del Tratado de 1799 y del Convenio de 1780 han sido ya objeto de estudio comparativo por parte de ARRIBAS PALAU (1958a) y (1959a), como decía. El autor de la traducción del Tratado de 1799 sigue siendo, al día de hoy, tan desconocido como el del Tratado de 1767. Arribas Palau no entra en modo alguno en la cuestión, pero yo aseguraría, por el vocabulario árabe que emplea (términos tan genuinamente marroquíes como *kwāgiṭ*), por el modo de transliterar al árabe los términos castellanos, e incluso por los errores gramaticales u ortográficos en que incurre, que la persona responsable de la versión árabe es igualmente un marroquí o, quizá, naturalmente, un español cuyo árabe estaba muy marroquinizado. Sin embargo, la traducción del Convenio de Aranjuez de 1780 es obra de Casiri. Varios indicios apuntan a ello. En primer lugar, ARRIBAS PALAU (1958a, 335) afirma:

Según se desprende de una nota que figura en el mismo legajo y carpeta que el Convenio, la traducción del árabe al castellano de la instrucción que Mawlay Muḥammad había entregado a su Embajador fue efectuada por Casiri, pero la respuesta a la instrucción la copió Ibn 'Uṭmān "diciendo que era lo mismo

que había traducido Casiri".

De hecho, las diferencias entre las versiones árabes de los dos textos anteriores y de la del Convenio de 1780 son muy notables. No se observa en este último el uso de dialectalismos marroquíes: sí de errores ortográficos, tales como *arādū* por *arādū*, que no tienen en absoluto por qué ser considerados marroquinismos, ni mucho menos dialectalismos. Por otra parte, aunque el traductor utiliza algunos castellanismos en el texto árabe -como *al-ŷirra*, guerra, o *al-bilūt*, piloto-, su número es mucho menor que en los casos anteriores. Es curioso, por ejemplo, que utilice la transliteración *išbāniyya*, española, en lugar de *iṣbāniyya*, que es lo común en Marruecos, mostrando posiblemente que su contacto lingüístico con los españoles, a diferencia de lo común entre los marroquíes, está relacionado con la variante castellana del español, y no con la meridional. Finalmente, no cabe duda de que la lengua árabe utilizada por Casiri es en términos generales mucho más correcta que la de los talbes marroquíes. No es de extrañar, por tanto, que provocara la curiosidad del sultán.

Por otra parte, en estos textos se observa en general una "política de traducción" bastante libre, no ya sólo respecto a los modos comunes de traducción fehaciente de textos diplomáticos en la actualidad -hoy día sería un modo de traducir completamente inaceptable-, sino, incluso, respecto a los usos de traducción fehaciente del siglo XVI. Así, por ejemplo, en el Tratado de 1799, aparte de que en la versión árabe ha sido suprimida buena parte del preámbulo y del texto final subsiguiente al articulado, y de que, en palabras de ARRIBAS PALAU (1959a, 38), se advierte "enseguida que el texto árabe manifiesta una tendencia general hacia una mayor concisión" que el texto castellano, es decir, una estrategia retórica o formal diferente, se dan casos en los que se observan incluso claras diferencias de fondo, más o menos trascendentales, todas ellas estudiadas por Arribas Palau. A título de ejemplo, la versión castellana del artículo 16 establece que los buques que no lleven la documentación en regla serán conducidos al puerto más cercano de su nación, mientras la versión árabe establece que lo serán al puerto más próximo de cualquiera de los dos países; el artículo 17, en su versión castellana, establece que la persona encargada de reconocer los buques mercantes se limitará a inspeccionar la documentación, mientras que la árabe establece que inspeccionará tanto la documentación como el contenido de la carga. En algún otro caso, aunque no exista una incompatibilidad conflictiva en el tenor, el texto árabe resulta bastante más preciso que el castellano: por ejemplo, en el artículo 32, dedicado al

derecho de anclaje de los buques españoles en los puertos marroquíes, la versión castellana se limita a definir el montante máximo y mínimo que dichos buques habrán de satisfacer en función de su clase y tonelaje, mientras que la versión árabe detalla el montante que habrán de satisfacer los buques pequeños, medianos y grandes. En resumidas cuentas, tanto en el Tratado de 1767 como en el de 1799, principalmente en este último, da la impresión de que primero se redactó el texto en castellano, posteriormente hubo una explicación oral - y acuerdo, naturalmente- de los contenidos de cada artículo en su versión española, a lo que, finalmente, siguió la redacción independiente de la versión árabe. Incluso se diría que el cotejo posterior de ambas versiones a fin de comprobar la uniformidad de contenidos, si es que realmente se hizo, fue muy superficial.

Desde el punto de vista retórico, "S.M. Marroquí" del texto castellano de 1799 corresponde en árabe a "Nuestro Amo, Príncipe de los Creyentes, Emir de los Musulmanes, Rey del Algarbe"; "S.M. Católica" del texto castellano, a "el Sultán Carlos IV"; "el Excelentísimo Señor Sid Mahamet Ben-Otoman", a "el visir, el muy puro, el esclarecido, el muy ilustre, el alfaquí Sīdī...", y un largo etcétera. Contrasta también esta forma de traducir con el mantenimiento de los usos retóricos árabes que encontrábamos comúnmente en las traducciones fehacientes al castellano de épocas anteriores, y también posteriores, hasta la del Protectorado, como podremos comprobar. También contrasta con las traducciones de textos de carácter diplomático posteriores al año 1956, en las que es el texto árabe el que se adapta a los usos retóricos comunes en las lenguas europeas en estos tipos documentales, especialmente en francés. Todo ello induce a pensar, en conclusión, que nos encontramos realmente ante traducciones al árabe muy libres de las versiones castellanas originales, e incluso, en ocasiones, ante redacciones prácticamente independientes.

Para terminar, en el apartado dedicado a las traducciones fehacientes del árabe al castellano realizadas en la Península durante el siglo XVI veíamos cómo la capacidad para establecer correspondencias de fechas gregorianas y de la hégira constituía una habilidad imprescindible para un traductor. También veíamos cómo, en muchas ocasiones, estas correspondencias andan muy erradas. El reducido número de traducciones realizadas en Berbería hasta mediados del siglo XVIII que he podido consultar me hacía inviable entrar en este asunto en el apartado anterior. Vale la pena, pues, detenerse ahora un momento en este mismo asunto. Para ello me centraré en las traducciones que aparecen en la obra citada de Rodríguez Casado, y que me servirán aquí principalmente a modo de ejemplo del modo de proceder de Casiri.

En el caso del texto fechado originalmente el 24 de chabán de 1184, Casiri hace corresponder la fecha de la hégira con el 12 de diciembre de 1770, por lo que únicamente yerra en un día (en realidad se trata del 13 de diciembre, jueves). En los documentos fechados el 20 de chawal del año 1133, como apuntaba, Rodríguez Casado cita dos correspondencias diferentes en dos lugares de la obra citada: el 12 de octubre de 1779 y el mismo día y mes pero del año 1773. Efectivamente, este autor debe de haber incurrido en un error, puesto que en realidad el 20 de chawal del 1133 corresponde al jueves día 14 de agosto de 1721, por lo que no creo que pueda achacarse el defecto a Casiri. En la carta de 10 de moharran de 1195, que Casiri hace corresponder al 25 de diciembre de 1780, hay un pequeño error, puesto que en realidad corresponde al sábado 6 de enero de 1781. En las dos cartas fechadas el 20 de moharran de 1200, fecha que Casiri hace corresponder con el 24 de noviembre de 1785, hay un error de un solo día, ya que corresponde al 23 de noviembre. Y en el original fechado el primero de moharram de 1181, que Rodríguez Casado afirma que corresponde a mayo de 1767, lo que supuestamente debe ser la correspondencia de Casiri, acierta plenamente, pues corresponde al 30 de mayo.

Por consiguiente, podemos comprobar cómo, en general, los numerosos y a veces muy magros errores que cometían los traductores españoles del siglo XVI han sido superados en el siglo XVIII. Las razones concretas por las que se ha producido esta mejora se me escapan. No cabe duda, con todo, de que debe de ser reflejo de una mejora paralela en los instrumentos técnicos de consulta a disposición de los traductores.

c) Consecuencias de la redacción bilingüe de los tratados

La traducción de estos tratados -como siempre en los casos de convenios internacionales ratificados en más de una lengua- resultó muy compleja¹. Recordemos que, como es norma de derecho internacional público, el tenor de ambas versiones, la castellana y la árabe, es igualmente válido. Por su importancia y significado, tomaré aquí a modo de ejemplo el caso del Tratado de 1767.

Las consecuencias derivadas de la redacción bilingüe del Tratado de 1767 se han dejado ver en diferentes momentos de nuestra historia común, lo que hace de éste un

¹ Para una síntesis de las principales dificultades que entraña este tipo de traducciones, véase SÁENZ (1999).

convenio verdaderamente interesante desde el punto de vista de la historia de la traducción fehaciente. Al menos en dos ocasiones ha tenido lugar una diferencia de interpretación: la primera, tras la declaración de la Guerra Hispano-Marroquí de 1774-1775; la segunda, en la última mitad del siglo XX, a raíz de la descolonización del Sáhara Occidental.

En el primer caso, las autoridades marroquíes manifestaron que el sitio a Melilla no implicaba un quebranto del Tratado de 1767, puesto que su artículo 1º establecía taxativamente que la paz comprometida lo era sólo por mar, y no por tierra. Así lo expresa claramente la misiva entregada al gobernador de la plaza de Ceuta por los emisarios del sultán, cuya traducción anónima -aunque no me cabe duda de que realizada a partir de un original árabe y por un traductor cristiano- es reproducida por Fernández de Castro en su estudio preliminar a DE MIRANDA (1993, 31-32). Resulta un documento interesante como ejemplo de las misivas diplomáticas de la época, por lo que, unido al interés añadido de su relación con la traducción del Tratado de 1767, me permitiré reproducirlo en su integridad:

En nombre de Dios Misericordioso, y no hay auxilio sinó en Dios Grande, Mohammed Ben Abdallah (L.S.) a quince días del mes de Rayeb del año de mil ciento ochenta y ocho: al Rey de España. Salud al que lleva la dirección y persiste en ella.

Sabed, pues, que Nos estamos con Vos en Paz según el Tratado de las paces hechas entre Nos y Vos. Pero los mahometanos de nuestro Dominio y del de Argelia se han unido de acuerdo, diciendo que no quieren permitir que haya en las Costas de los Países Mahometanos, desde Ceuta hasta Orán, cristiano alguno, y quieren que se recupere el poder de ellos. Por lo cual nos han pedido que atendamos seriamente a este negocio, diciendo: "No tienes excusa para permanecer tranquilo, consintiendo que los Países Mahometanos estén en poder de Cristianos, pues Dios te ha dado fuerzas e instrumentos de guerra, lo que otro no tiene". No nos fué posible dejar de condescender con su instancia ni de coadyuvarles en este asunto. Y ahora queremos tomar en consideración la materia. Si los argelinos emprenden la guerra en compañía de Nos, como nos lo han rogado, está bien. Pero si se retiran y muestran oposición a lo que han pedido, nos mezclaremos con ellos y peharemos en persona contra todos, hasta que Dios decida entre Nos y Ellos. Y este negocio no se opone a la Paz, que subsiste entre Nos y Vos.

Vuestros comerciantes y sus navíos quedarán como antes y tomarán los víveres y otras cosas de cualquier Puerto nuestro, según quieran, con arreglo a la costumbre que hay en ello, conforme al Tratado de Paz de la mar entre nuestros respectivos corsarios. Y Vuestros Navíos quedarán sin perjuicio alguno: De suerte que Vuestros vasallos comerciarán con todos Nuestros Dominios y harán viajes por tierra y por mar con toda seguridad, y nadie los ofenderá, por que Nos hemos establecido con Vos la Paz, y permanecemos en ella, la cual no quebrantaremos, si Vos no la quebrantáis de vuestra parte.

Y en este caso, os daremos después cuatro meses para que llegue esta noticia a oídos de todos. Y lo que hemos dicho acerca de pasar a los Países mencionados, es de nuestra obligación y no tenemos modo de

excusarlo; pero en cuanto a la Paz por la mar, Nos haremos lo que nos parezca, y ahora os damos cuenta de la verdad de este negocio, para que estéis sobre aviso y consideréis lo que os convenga, y hemos firmado esta carta de nuestra ilustre mano, para que tengáis seguridad y certeza del contenido de ella. Salud. A quince días del mes de Rayeb del año mil ciento ochenta y ocho (19 de Septiembre de 1774).

Con todo, los marroquíes no podían hacer valer su argumento con el texto árabe del Tratado en la mano, puesto que nunca guardaban copias de los convenios internacionales que firmaban¹. De hecho, en una carta escrita por el Padre Boltas al conde de Floridablanca² el 30 de noviembre de 1778, el remitente afirma:

Dudo que en todo el Reyno haya quien sepa el contenido de alguno de cuantos [tratados internacionales] se han hecho, ni aún pueda dar razón de su paradero. Los de Holanda no ha mucho se hallaron entre la vasura de la casa de Zumbel, y los nuestros, con ser tan recientes, tengo por quasi imposible que en el día de hoy se puedan hallar, pues por casualidad cayeron en poder de los Arabes levantados, que me presumo lo havrán entregado al fuego, ó se les havrán dado otro igual destino.

Así pues, para documentar sus pretensiones, los marroquíes se vieron obligados a solicitar al gobierno español copia del Tratado en cuestión. Y a la vista de la copia árabe que se les remitió, que no es sino la editada por AZIMAN (1956; el texto del artículo primero aparece en p. 89), no pudieron sino dar la razón a los españoles, aunque nunca dejaron de considerar que el traductor les había traicionado. Así, por ejemplo, afirma NĀṢĪRĪ SALĀWĪ en su *Kitāb al-Istiqṣā*³:

De los alfaquíes de esta época, se ha oído decir y así lo ha transmitido la tradición sobre la redacción de este pacto, que el Gazal dió su firma a un documento que decía: "La reconciliación entre nosotros y

¹ Este asunto ha sido analizado por LOURIDO (1978) en el apartado dedicado a la documentación de los archivos marroquíes y europeos. Parece que incluso existía un cierto funcionario que no tenía otra labor que la de destruir la documentación oficial, según un testimonio del Padre Boltas recogido por LOURIDO (*idem*, 36). Esto explica los escasos frutos que hasta el día de hoy se han podido recoger del análisis de los archivos reales marroquíes y, por lo mismo, la importancia de la documentación guardada en los archivos europeos. Desde el punto de vista de la historia de la traducción del árabe es ésta una conclusión muy de tener en cuenta.

² Reproducida íntegramente por RODRÍGUEZ CASADO (1947, 454-457), y parcialmente por LOURIDO (1978, 36).

³ *Apud* DE MIRANDA (1993, apéndices de Rafael Fernández de Castro, 148). Desconozco qué edición usa Rafael Fernández de Castro y de quién es la traducción, pues a nada de eso alude.

vosotros es sobre los mares y no sobre la tierra". Pero cuando los cristianos se apoderaron de este documento cambiaron la letra "LAM ALIF" por un "UAU", quedando entonces redactado de esta manera: "Por mares y por tierra". Y es que el Sultán hizo posible esto por lo conciso de la expresión y su imprevisión hasta el punto de facilitar a los cristianos el cambio de letra. Hubiese sido más seguro que se hubiera redactado en una concepción amplia y detallada que imposibilitara el cambio de letras. Debíó decir, por ejemplo: "La reconciliación entre nosotros y vosotros afectará sólo al mar. En cuanto a la tierra no existe reconciliación entre nosotros y vosotros". O bien otras palabras similares que dificultasen la falsificación.

La segunda ocasión en que se ha producido una diferencia de interpretación importante en el tenor bilingüe del Tratado surgió, como decía, a raíz de la descolonización del Sáhara occidental. Según GONZÁLEZ CAMPOS, SÁNCHEZ RODRÍGUEZ y ANDRÉS (1999⁶, 305),

la divergencia se refería al artículo 18 del tratado, en donde se alude a los límites del poder del Sultán respecto de los árabes nómadas de los territorios del Oued Nun y más allá, siendo igualmente auténticos los textos español y árabe de este acuerdo. A juicio de Marruecos, la divergencia de sentido entre los textos español y árabe debería ser resuelta mediante una interpretación restrictiva del artículo indicado, invocando en su apoyo un pasaje de la decisión del T.P.J.I. en el asunto de las *Concesiones Mavromatis en Palestina*.

El texto en cuestión, en su versión española fehaciente de la época, reza como sigue¹:

S.M.I. se aparta de deliberar sobre el establecimiento que su Majestad Católica quiere fundar al Sur del río Non, pues no puede hacerse responsable de los accidentes ó desgracias que sucediesen á causa de no llegar allá sus dominios, y ser la gente que habita el país errante y feroz que siempre ha ofendido y aprisionado á los canarios. De Santa Cruz al Norte su Majestad imperial concede á éstos y á los españoles la pesca sin permitir que otra ninguna nación la ejecute en ninguna parte de la costa, que quedará enteramente por aquellos.

Tratando de traducir lo más literalmente que me es posible, y limitándome a los puntos de conflicto, el texto árabe del artículo, según la edición de AZIMAN (1956, 92), dice así:

¹ Lo tomo de PARRY (1969, vol. 44 [1767-1772], 23-27).

Nuestro Señor, Dios le ayude, declina toda responsabilidad respecto a los canarios que pesquen en la costa del Oued Nun y más allá. No será responsable de cuanto pueda acontecerles en sus relaciones con los beduinos del lugar, pues a éstos nos les alcanza gobierno (*lam tanul-hum aḥkām*) no permanecen estables (*wa-lā qarāra la-hum*), plantan sus tiendas donde les apetece, y van a donde mejor les entra en gana [...].

A la luz de los trabajos que motivaron la resolución del Tribunal Internacional de Justicia de 6 de octubre de 1975 (COUR INTERNATIONALE DE JUSTICE, 1975)¹, los argumentos evocados por Marruecos para hacer valer su derecho de soberanía sobre el Sáhara Occidental se basan fundamentalmente en una discrepancia de interpretación entre el texto árabe, que ellos consideran el único válido (COUR INTERNATIONALE DE JUSTICE, 1975, 50), y el texto castellano del acuerdo. España argumentó ante dicho Tribunal Internacional que el gobierno marroquí había reconocido en el artículo 18 del Tratado de 1767 que los territorios del Oued Noun y más allá no se hallaban bajo la soberanía del sultán, interpretación que se confirma -según las tesis españolas- a la vista de la versión árabe y, sobre todo, a la vista de la correspondencia diplomática intercambiada entre Sidi Mohamed y Carlos III. De hecho, según Jorge Juan, en las conversaciones previas que tuvieron lugar el 26 de mayo -esto es, dos días antes de la firma del Tratado- entre él y El Gazel, representante del sultán, se mantuvo por parte de los marroquíes que el Emperador no se comprometía a conceder el derecho a construir establecimientos en la desembocadura del Nun porque (*apud* RODRÍGUEZ CASADO, 1946, 117) se trata de unos territorios que

no son suyos; que los habita una gente silvestre que jamás ha podido sujetar; que han acometido y destrozado a cuantos allí han querido establecerse, y que, por tanto, no puede empeñar la palabra o permiso para que nosotros lo logremos; que sin embargo dexa a juicio del Rey el hacerlo o no, pero sin hacerse responsable de los sucesos.

¹ Como es sabido, tras un período en el que Marruecos insistió en que la retirada de España del Sáhara Occidental debía realizarse en virtud de los resultados de conversaciones bilaterales entre ambos países, y habida cuenta de que esta política no prosperó, propuso que se elevara la cuestión al Tribunal Internacional de Justicia, el cual debería dilucidar si la zona era *terra nullius* antes de la llegada de los españoles, y en caso de que la respuesta fuera negativa, si existían vínculos jurídicos entre dicho territorio y el Reino de Marruecos. Si la respuesta a esta última pregunta fuera positiva, la ONU debería entonces proponer el inicio de conversaciones bilaterales entre Madrid y Rabat. Para una síntesis del proceso, véase LARRAMENDI (1997, 363 y ss.).

Las tesis de Marruecos, según las consideraciones del señor Ammoun (COUR INTERNATIONALE DE JUSTICE, 1975, 87 y ss.), se basan en los siguientes puntos:

1. Que no es preciso que el Tribunal Internacional tome en cuenta la controversia respecto al tenor del Tratado de 1767, ya que el art. 18 del mismo fue reemplazado por el art. 38 del Tratado Hispano-Marroquí de 20 de noviembre de 1861.

2. Que la controversia en torno al tenor de dicho artículo del Tratado de 1767 se resume en dilucidar cuál es el sentido del término *ahkām* de la versión árabe. España, según el señor Ammoun, pretende que dicho párrafo implica que los nómadas del territorio de Oued Noun escapan a la "jurisdicción" del sultán, cuando en realidad, como interpreta Marruecos, el párrafo afirma que escapan a las "decisiones" del sultán.

3. La pretensión marroquí se ve avalada por el hecho de que, en árabe, siempre que se habla de "jurisdicción" se utiliza el término en singular (*hukm*), mientras que en el art. 18 del Tratado de 1767 aparece en plural, lo que debe ser interpretado como "decisiones".

4. Independientemente de lo anterior, Marruecos considera que el contexto en el que aparece el término induce a una interpretación favorable a sus pretensiones. La soberanía del sultán sobre las tribus nómadas, aun existiendo, es difícil de hacer efectiva por la movilidad que supone la vida de dichas tribus.

5. Por todo ello, y de conformidad con la jurisprudencia emanada de los tribunales internacionales, se debe interpretar el tenor del artículo en su sentido más restrictivo, que no es sino el de la versión árabe.

Aunque un poco larga, creo que valía la pena reproducir aquí la argumentación. Por mi parte no quisiera, por lo delicado de la cuestión, emitir un juicio al respecto. No me cabe duda, sin embargo, de que desde un punto de vista traductológico la argumentación marroquí está mejor construida que la española. De hecho, a mi juicio, la representación española fue incapaz de responder a los argumentos lingüísticos y traductológicos marroquíes. Para empezar, tanto a la luz de un análisis traductológico, como histórico, podría haberse argumentado que, aun siendo igualmente válidas ambas versiones desde un

punto de vista jurídico, la versión árabe es traducción de la española. Esto explicaría, quizás, el que el traductor, con poca previsión, es cierto, utilizara el plural *ahkām* para trasladar el plural español "dominios". Por otro lado, el argumento marroquí se basa enteramente en el traslado al francés -lengua en la que expresan su parecer los representantes marroquíes ante el Tribunal Internacional- del sentido de la versión árabe. El término *ahkām*, de este modo, se convierte en *décisions*. Esto, naturalmente, fue bien aprovechado por los representantes marroquíes, que construyeron un perfecto silogismo tautológico. En cualquier caso, es éste un buen ejemplo del destino de una traducción fehaciente, y de hasta qué punto las sutilezas que comporta la naturaleza de estos traslados pueden ser elementos de fundamentación jurídica -como también ocurre en los tribunales de justicia ordinarios- incluso muchos años después de haber sido llevados a cabo. Es, por tanto, otra lección de historia para el traductor.

7. Algunos traductores e intérpretes destacados

a) Francisco Pacheco y otros antiguos cautivos

Uno de los casos mejor documentados entre los traductores e intérpretes españoles fehacientes de árabe de esta época es el de Francisco Pacheco, cuya historia, como la de tantos otros intérpretes y hombres de frontera, es absolutamente apasionante¹. Nació en Ceuta, alrededor del año 1727. Según POSAC MON (1975, 45), pertenecía a una ilustre familia portuguesa instalada en la plaza desde el siglo XVI. Cautivo por los moros desde los catorce años hasta cerca de los treinta, aprendió el árabe tan bien que se convirtió en el intérprete castrense de Ceuta al poco de su liberación. Al iniciarse el tímido acercamiento diplomático de Marruecos a España en el año 1765, y ostentando el grado de alférez de caballería de la guarnición de Ceuta, su vida da un nuevo y radical viraje al ser designado para acompañar como intérprete al padre Girón en su embajada a Marruecos, asistiéndole

¹ Los datos que siguen han sido tomados principalmente de los trabajos de ARRIBAS PALAU, especialmente de (1980, n. 11). En caso de que no haga constar la fuente de procedencia de una noticia, deben entenderse que es esta última.

en sus entrevistas con el sultán¹. Sidi Mohamed quedó muy satisfecho de la labor de Pacheco, como puede deducirse del tenor de la primera credencial de embajador emitida por el sultán, esto es, la que consta traducida por Abraham Masahod, y en la que leemos (ARRIBAS PALAU, 1981, 158):

[...] que lleve en su compañía a los dos oficiales conductores de vuestro regalo, llamados Antonio del Castillo y Francisco Pacheco, de quienes os informará el fraile el mucho agrado que me han causado, y espero que, siendo estos dos vasallos vuestros los primeros que se han puesto en nuestra presencia, los tengáis presentes para darles superiores empleos, en lo que tendré mucho gusto; y el llamado Francisco Pacheco, atento a estar instruido en las costumbres de la tierra y haverme causado mucho gusto en la explicacion de la arabía, estimaré que qualquiera cosa que se ofresca sea el que inviéis, o ya acompañando al sugeto que deberá venir o en otra qualquiera cosa que ocurra.

A partir de entonces su carrera diplomática es fulgurante. En virtud del nombramiento como intérprete, fechado, según RODRÍGUEZ CASADO (1946, 105), el 5 de diciembre de 1766, y no editado hasta el momento, acompaña a España al embajador marroquí Ahmad El Gazzal (o El Gazel) en su famosa embajada, y a Marruecos, también en calidad de intérprete, al jefe de escuadra Jorge Juan. Tras la apertura de la legación consular a raíz del Tratado de 1767, es designado vicecónsul de España en Tánger, en calidad de lo cual remite toda una serie de jugosas y bien documentadas cartas e informes a la Corte, lo que hace de Pacheco un testigo de excepción del Marruecos del siglo XVIII².

Por recomendación expresa del cónsul Bremond, es nombrado teniente en mayo de 1771 (RODRÍGUEZ CASADO, 1946, 141-142). En abril de 1791 acompaña como intérprete al arraez Ibrāhīn Lubārīs en su viaje a España, y en 1779 a Mohamed Otmán en la embajada a España de dicho año³. Posteriormente aparece en otra embajada del mismo

¹ Quizá su sucesor en el puesto fuera Juan Barcelar, quien consta como intérprete de la plaza en el año 1791 según ARRIBAS PALAU (1958b).

² De hecho, estas cartas e informes son utilizados constantemente por LOURIDO (1978) al trazar su notabilísimo panorama de la vida interna del sultanato en dicho siglo. Alguno de sus informes ha merecido un trabajo monográfico, concretamente, CASTRILLO MÁRQUEZ (1990).

³ Mohamed Otmán es, según todos los analistas consultados, uno de los políticos más destacados del Marruecos del siglo XVIII. Floridablanca, en carta reproducida parcialmente por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 289), afirma que tenía buenos conocimientos de castellano, aunque "en público no quiere hablarlo por creer lo hace mal y prefiere la ayuda de intérpretes". Fue amigo personal de Pacheco y de Pattisiati.

personaje acompañado por el intérprete José Dávila¹, supongo que en calidad de segundo intérprete, y por un intérprete marroquí, representante del Majzén (*idem*, 126-127). Llegó a ser subteniente de caballería y capitán de artillería, además de cónsul de España en Tánger, en calidad de lo cual redactó su informe de 1797 *Noticias de la ciudad de Tetuán*, que es la última noticia que de él me consta².

Que yo sepa, en ningún momento Pacheco realizó tareas de traducción. Es significativo que acompañe al padre Girón como intérprete, pues, como es sabido, éste conocía la lengua árabe -aunque quizá no tan bien como en ocasiones se ha mantenido, como sostiene LOURIDO (2000)-, e incluso tradujo parte de la correspondencia diplomática marroquí antes de ser remitida a la Corte española. Sin embargo, siempre junto a Girón aparecen como intérpretes Pacheco, Sumbel, o los dos a un tiempo. Todo ello induce a suponer que la formación respectiva de Girón y Pacheco debía de ser de muy diferente corte.

Son otros los intérpretes, y también comerciantes, cuyas actividades se explican, como en el caso de Pacheco, por haber sido cautivos en Marruecos. Es comprensible si tenemos en cuenta las escasas posibilidades que España ofrecía a la sazón para la formación de traductores, y mucho menos de intérpretes. Entre estos antiguos cautivos que presumiblemente realizaron labores de intermediación lingüística destaca también Pedro Umbert, según VILAR y LOURIDO (1994, 360), "mallorquín, antiguo esclavo del sultán y luego utilizado por éste mismo en alguno de sus negocios mercantiles, y que, en 1775, ya tenía una casa comercial establecida en Tánger, para más tarde ocuparse en Cádiz de los marroquíes que allí llegaban por asuntos comerciales". Fue vicecónsul inglés en Rabat-Salé hacia el año 1761 (LOURIDO, 1989, 615), y actuó como intérprete de Muḥammad al-Dalīmī en la embajada marroquí a España del año 1792 (ARRIBAS PALAU, 1954).

Otro antiguo cautivo destacado en este tipo de labores fue "Gabriel J. Gavaró, también mallorquín y esclavo del sultán, que se instaló en Mogador en 1767, y seguía en esta ciudad en 1781 con orden de J.M. Salmón de avisarle de 'cualquier cosa que por aquellos parages ocurriera y nos pueda interesar' en el plano comercial" (VILAR y

¹ Ningún dato puedo aportar respecto a este intérprete. Tan sólo que sus ingresos no le permitían vivir holgadamente, como veremos, más adelante, al hablar de Elías Scidiac.

² El texto del informe puede consultarse en el trabajo citado de CASTRILLO MÁRQUEZ (1990).

LOURIDO, *ibidem*). Según POSAC MON (1975, 44-45), quien confirma su origen mallorquín y añade que su cautiverio duró veinte años, Gabriel Gavarró -pues así escribe éste su apellido- llegó a ser vicecónsul de España en Tánger. Pretendió trasladarse a Mogador con la categoría de vicecónsul, seguramente porque en esta última localidad se le ofrecía la oportunidad de ascender a la categoría de cónsul, aunque no lo consiguió por su "mala fama". Sólo estos dos -Pedro Umbert y Gabriel Gavaró- parecen haber conseguido profesionalizarse en este tipo de labores de intermediación, pero, desde luego, no al nivel de Pacheco.

b) Los Intérpretes Reales de Lenguas Orientales: Andrés Amón, Miguel Casiri y Elías Scidiac

El panorama que, tanto de la oferta, como de la demanda del mercado de la traducción e interpretación fehacientes del árabe muestra España en la última mitad del siglo XVIII es muy pobre en la Península, como hemos podido comprobar. Prácticamente se reduce a las necesidades de la Corona, y aun ésta encuentra muchas dificultades para cubrir sus necesidades. Tanto por el papel que desempeñan propiamente en la historia de la traducción del árabe al castellano, como por el que universalmente se les reconoce como pioneros de la actual escuela de arabistas españoles, cuya herencia sería directamente recogida poco después por Joseph Antonio Conde y Pascual Gayangos, destaca especialmente en este cuadro a los traductores maronitas encabezados por Casiri, la cual se encuentra a medio camino entre la etapa anterior, que finaliza en los primeros años de la década de los sesenta del siglo XVIII, y ésta que nos ocupa ahora.

Como apuntaba anteriormente, este reinicio del arabismo español se relaciona directamente con la actitud receptiva de los Borbones hacia las modas culturales de la Europa del momento y, cómo no, con la moda orientalista que cundió durante el siglo XVIII en toda Europa, de la que también son directamente responsables otros traductores: Galland, y su traducción de las *Mil y una noches*, en Francia, y Sale, con su traducción del *Corán*, en Inglaterra. En España, como es sabido, es este el momento en el que se dan pasos tan importantes para el desarrollo del arabismo como la edición de las obras del Padre Cañes (1775, 1789) o de la *Biblioteca Arabico-Hispana* (1760-1770), así como la creación de las cátedras de árabe de los Reales Estudios de San Isidro (1771) o de la Universidad de A

(1772).

Miguel Casiri

A la luz de los datos recopilados por MANZANARES (1971, 36), JUSTEL (1978, 227 y ss.) y, sobre todo, por FERNÁNDEZ (1996), estudio fundamental para el conocimiento de esta importante personalidad del mundo de la traducción del árabe¹, Miguel Casiri, sacerdote maronita, nació en Trípoli (Líbano) en el año 1710, y murió en Madrid en el año 1791. Estudió la carrera eclesiástica en Roma, donde fue profesor de árabe y siríaco en el Colegio Maronita de San Pedro y San Marcelino, tras lo cual vino a España en 1748 (o 1747) protegido por el confesor de Fernando VI, el padre Rávago, del que Casiri había sido discípulo -pues aquél había sido profesor de Teología en Roma-.

En principio, su intención al venir a España era convertirse en intérprete de la Inquisición en Zaragoza, primera localidad de la Península en que residió. En este momento, como vemos, desde el punto de vista de la historia de la traducción del árabe nos encontramos aún plenamente en la etapa que concluye en el año 1767. No obstante, en el mismo año de 1748 fue empleado por Fernando VI como consejero de lenguas orientales en la Biblioteca Real, institución en la que también impartió clases de árabe. En el año 1749 fue empleado por el mismo monarca para la catalogación de los manuscritos árabes de El Escorial, así como para que llevara a cabo las traducciones de los libros orientales de la misma que se creyeran convenientes. En ese mismo año termina su catálogo, y diez años más tarde su bien conocida *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialense*, en dos tomos publicados, respectivamente, en los años 1760 y 1770.

En el año 1756 (FERNÁNDEZ, 1996, 113), y habiendo fallecido el día 20 de octubre del mismo el anterior intérprete, don Andrés de San Juan, Casiri solicita ser nombrado Intérprete de Lenguas Orientales de la Secretaría de Estado. Como méritos suplementarios para obtener dicho nombramiento, Casiri afirma que "los tribunales de su Magestad assimismo se han valido de él para la interpretación de diferentes papeles arábigos". Es de suponer que, por "tribunales de su Magestad", debemos entender los

¹ Para una bibliografía complementaria, véase FERNÁNDEZ (*idem*, 106, n. 2), JUSTEL (*idem*, 227, n. 5) y ARRIBAS PALAU (1991, 62, n. 31). Destaca entre los títulos citados por estos autores BREYDY (1951), obra que no he podido consultar hasta el momento, aunque sus conclusiones se encuentran resumidas en MONROE (1970, 32-34).

tribunales seculares, y no los de la Inquisición, en los que estaba previsto que trabajara a su llegada a España. Resulta muy curioso, e intrigante, qué papeles pudieron ser éstos. Es de suponer, también, que no debió de haber realizado, por tanto, servicios para la Inquisición, pues en ese caso habrían sido reseñados en el mismo lugar.

Para conseguir el nombramiento, Casiri solicita el apoyo de un tal Juan de Santander, para lo cual le envía una carta (FERNÁNDEZ, 1996, 113-114) de cuyo texto se deduce claramente que Andrés de San Juan había hecho venir a España a un sobrino suyo, Juan Amón de San Juan, a fin de que ocupara la plaza tras su muerte. Según Casiri, no resultaba ser persona apropiada para el desempeño de dichas funciones por dominar sólo el árabe vulgar, no conocer el latín ni tener estudios superiores. Finalmente, y tras diversas complicaciones que se dejan entrever por las sucesivas cartas de recomendación y respuesta editadas por Fernández en el trabajo citado, Casiri es nombrado Intérprete Real de Lenguas Orientales, pasando a ocupar su plaza de Escribiente de Lenguas Orientales de El Escorial Juan Amón de San Juan. Más tarde, y dados los escasos medios económicos que dicha plaza de intérprete proporcionaba, y los grandes beneficios de la labor de Casiri para el Estado, es nombrado Bibliotecario Decano de la Real Biblioteca, con sueldo. De los textos citados se desprende que Casiri pasó los últimos años de su vida entre diversas enfermedades y penurias económicas que le mantuvieron postrado en su domicilio. Falleció el 12 de marzo de 1791.

Entre sus obras es bien conocido su valioso *Catálogo de los fondos árabes* de la Biblioteca de El Escorial. No obstante, escribió varias otras que nunca han llegado a ser editadas. Tampoco son muchas las traducciones editadas cuya autoría puede atribuirse sin duda a Casiri. Entre ellas tenemos el traslado, firmado por Casiri, de la carta remitida por el sultán a Floridablanca el 30 de mayo de 1780, en la que proporciona credenciales a su embajador Mohamed Otmán y explicita sus instrucciones para la firma del tratado consiguiente¹, así como la traducción del Convenio de Aranjuez de 1780, según se desprende, como afirma ARRIBAS PALAU (1958a, 335),

de una nota que figura en el mismo legajo y carpeta que el Convenio, la traducción del árabe al castellano

¹ Como apuntaba antes, el fragmento está inserto en la instrucción nº 4, y ha sido reproducido entre otros por RODRÍGUEZ CASADO (1946, 418-419) y Rafael Fernández de Castro en el estudio preliminar a DE MIRANDA (1993, 48).

de la instrucción que Mawlay Muḥammad había entregado a su Embajador fue efectuada por Casiri, pero la respuesta a la instrucción la copió Ibn 'Uṭmān "diciendo que era lo mismo que había traducido Casiri".

También en calidad de intérprete real, como antes ya hiciera Alonso del Castillo, por ejemplo, y después de él Gayangos, además de la traducción de diversa documentación oficial, y de la catalogación de fondos de la Biblioteca de El Escorial, Casiri realizó la transcripción y traducción de parte del riquísimo patrimonio epigráfico árabe español. Valga como ejemplo de esto último su traducción de las inscripciones de la iglesia parroquial de San Juan de la Palma, en Sevilla, antes mezquita, a la que alude MANZANARES (1971, 99). No obstante, Casiri es el último de los intérpretes reales de lenguas orientales cuya labor propiamente como traductor se combina de manera plena con la de la catalogación de obras árabes o de leyendas epigráficas.

La importancia de Casiri como iniciador de los estudios árabes contemporáneos en España es universalmente reconocida. Fue él quien formó en la lengua árabe a José Antonio Banqueri, traductor de Ibn al-'Awwām, y a Ignacio de Asso del Río, cónsul español en Amsterdam, ciudad en la que publicó una traducción latina de textos escogidos de autores andalusíes de origen aragonés (MONROE, 1970, 33-34). También es sabido que tuvo contactos con buena parte de la intelectualidad española y europea, en especial del mundo del arabismo. Pese a la importancia histórica de su figura no son pocos los momentos en los que Casiri comete errores de bulto. Uno de los más sonados lo tenemos en su poco afortunada apreciación de la naturaleza de los manuscritos aljamiados, que él consideró, y con él todos los eruditos españoles hasta Conde, obras en dialecto marroquí o mauritano¹. También SECO DE LUCENA (1942) y MASSAD (1957) han puesto de relieve los numerosos errores en los que incurre Casiri en sus escritos y traducciones. No obstante, el objetivo de este trabajo es suficientemente ambicioso para no abrumar al lector con datos concretos en este sentido, que pueden ser consultados en las obras citadas.

¹ Con anterioridad se pensaba que eran obras en lengua hebrea escritas con caracteres árabes. Pueden verse más detalles sobre este asunto en MANZANARES (1971, 76-77).

Elías Scidiac

Como apuntaba antes, aunque Casiri falleció en el año 1791, los últimos años de su vida los pasó postrado en su domicilio en condiciones físicas que lo imposibilitaban para el desempeño de algunas de sus tareas. Por otra parte, todo parece apuntar a que Casiri no dominaba la lengua turca. Por estas razones, en el año 1785 el conde de Floridablanca escribió al representante español en Constantinopla para informarle de que "hacen suma falta en esta Corte un par de sujetos, a lo menos, que entiendan, hablen, traduzcan y escriban con franqueza la lengua turca" (ARRIBAS PALAU, 1991, 56)¹. El representante español propuso que pasara a España para desempeñar tales funciones Elías Scidiac, sacerdote maronita de origen libanés, el cual "habla, lee y escribe el Arabe literal y vulgar, como así mismo el Siríaco, el Italiano y Latino" (*ibidem*). Al año siguiente, esto es, en 1786, Elías Scidiac desembarca en la Península a fin de servir a su Majestad como intérprete y ocupar el lugar que Casiri había dejado vacante en la Biblioteca Real, aunque "como bibliotecario más moderno".

Hemos podido comprobar que, tanto Francisco Pacheco, como Miguel Casiri habían actuado en 1779 y 1780 como intérprete y traductor, respectivamente, del embajador Mohamed Otmán. En el año 1791 se ofrece a Scidiac la oportunidad de hacer valer sus méritos como intérprete al servicio de este mismo embajador marroquí. El 19 de agosto de 1791, mientras Mohamed Otmán se encontraba en España en calidad de embajador especial, Carlos IV declara la guerra al sultán Muley Yazid. Como consecuencia, aunque el séquito del embajador volvió a Marruecos, éste permanece en España y se queda sin intérprete. Scidiac es designado entonces intérprete de Otmán, función que desempeña hasta el 4 de abril de 1792, fecha en que el citado embajador volvió a Marruecos.

Entretanto, el 12 de marzo de 1791, fallecía Casiri. De inmediato se hace cargo Scidiac de sus tareas. Finalmente, el 26 de junio de 1791, Carlos IV lo nombró Intérprete de Lenguas Orientales mediante designación que ha sido editada por ARIBAS PALAU (1991, 76-77). En dicho nombramiento se afirma expresamente que el Intérprete Real de Lenguas Orientales se encontraba "sujeto a la orden de mi primer secretario de Estado [...],

¹ Este trabajo, a pesar de su título restrictivo ("La llegada a España del maronita Elías Scidiac"), es el más completo que existe sobre Elías Scidiac. De él tomaré la mayor parte de los datos que siguen.

como lo han practicado hasta aquí los yntérpretes que le han precedido". Al parecer, Elías Scidiac había alegado que era indigno del dicho empleo, y que, en cualquier caso, de ser nombrado, renunciaba a la asignación pecunaria de ochocientos ducados que percibía hasta ese momento Casiri. El Rey, sin embargo, determinó "que sea el mismo Don Elías, y no otro, el que suceda a Don Miguel Casiri en el empleo de yntérprete", y que perciba el sueldo correspondiente, aunque

quede gravado éste por ahora y acuda el citado Don Elías con doscientos ducados anuales a favor del teniente de Ynfantería Don José Dávila, por la cortedad de sueldo que éste goza con el empleo de yntérprete para el idioma árabe, y con otros doscientos ducados a favor de Don Pablo Lozano, profesor del mismo idioma en Madrid, para que pueda trabajar y perfeccionarse en él al lado del mismo Don Elías Scidiac y baxo su dirección¹.

Las nuevas relaciones pacíficas establecidas con Marruecos condicionaron por completo el tipo de tareas que se solicitaron de Scidiac. Entre éstas destacan las traducciones al árabe de textos del ámbito -como se conoce hoy- bio-sanitario. Concretamente, tradujo en el año 1799 dos trabajos sobre la peste -enfermedad que a la sazón arrasaba Marruecos-, obras del primer médico de Cámara del Rey, José Masdevall; así como, entre los años 1801 y 1802, otros dos trabajos del mismo tema, obra del médico José Coll, quien había sido enviado a Marruecos por el Rey para colaborar en la lucha contra la peste. Una tarea como ésta, en el panorama de la España de la época, era impensable para otra persona que no fuera Scidiac, e incluso para él resultó muy penosa. De hecho, cuando concluyó el último de estos traslados en el año 1802, envió una carta acompañando al mismo en el que afirmaba (*idem*, 73):

Este extraordinario encargo me ha sido muy penoso, por ser de una facultad agena de mis conocimientos, tanto que me fue preciso dedicarme a la lectura de varios autores árabes de medicina, como el de Avicena, Rasis, Albaytar y otros, para acomodarme a su dialecto y valerme de sus términos facultativos. Además, me fue necesario tener presente a Dioscórides para el conocimiento de las yerbas y darlas sus correspondientes nombres arábigos.

¹ Muy poco más he podido averiguar acerca de Pablo Lozano. En el año 1796 formaron parte del tribunal para las oposiciones a la cátedra de lengua árabe de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid, por fallecimiento de Mariano Pizzi, su anterior titular, los señores "Don Pablo Lozano y Don Juan Romero, oficiales de la Biblioteca Real con destino al mismo idioma árabe", como consta en el expediente administrativo correspondiente según JUSTEL (1991b, 32-33).

Entre sus trabajos como bibliotecario cabe destacar el índice cronológico de las monedas árabes del Museo de la Real Biblioteca, así como la traducción del botánico árabe al-Baytar, asunto este último al que han dedicado atención CARRILLO y TORRES (1982). Falleció antes del 17 de enero de 1829.

c) Aníbal Rinaldy

Aníbal Reinaldi, Rinaldi o Rinaldy, cuyas fechas de nacimiento y muerte -hasta donde se me alcanza- son desconocidas, es sin duda uno de los grandes protagonistas de la traducción del árabe al castellano en la segunda mitad del siglo XIX. Nacido en Damasco, según consta en su partida de matrimonio¹, era hijo de Miguel, de origen napolitano, y de Teresa Fabri, de origen maltés². Pedro Antonio de Alarcón, quien lo conocía bien, y compartió con él tienda de campaña y casa en Marruecos durante la Guerra de África, también afirma de él que era sirio (ALARCÓN, 1974, 230). Tomó en matrimonio a doña Esperanza Parisi -sobrina, según RUIZ ORSATTI (1945), del también intérprete Gabriel Colaço- el 4 de octubre de 1869, a tenor del contenido de la partida de matrimonio citada, actuando como testigo y padrino en funciones Antonio Orfila, Joven de Lenguas de la Legación Española en Tánger, y como testigo también José Colaço, a la sazón Cónsul General de España en el Imperio Cherifiano, y miembro de una familia tradicionalmente dedicada a la traducción e interpretación del árabe.

Su trayectoria profesional es bien conocida gracias, fundamentalmente, a su hoja de servicios, manuscrita de su puño y letra, conservada en la Biblioteca Española de Tánger, hoy transferida a la Biblioteca del Instituto Cervantes en Tánger, y publicada por Jaume BOVER (1996), su director; también gracias a la nota publicada por RUIZ ORSATTI en la "Galería de antiguos tangerinos" de la revista *Mauritania* (1945). De estas dos fuentes extraigo la mayor parte de los datos que siguen.

Aníbal Rinaldy comenzó su carrera, según Murad ZARROUK (2000), en el

¹ Publicada por LÓPEZ (1942, 234). Agradezco a Juan Pablo Arias el haberme puesto sobre la pista de este documento, a quien a su vez le había informado de su existencia don Ramón Lourido en correspondencia privada.

² No es el único intérprete ligado a Malta que trabajó en aquella época en Marruecos. Según LARAUI (1994, 74), Mohamed IV encargó a un maltés (no dice su nombre) la traducción de algunas obras de geometría en el marco de su proyecto de reforma militar.

Consulado de España en Beirut, aunque realmente empieza a ser conocido a raíz de su actuación como intérprete de árabe en la campaña de 1859. Según GARCÍA FIGUERAS (1941, 276), fue secretario de redacción de *El Eco de Tetuán*, el primer periódico impreso en Marruecos, a instancias de Pedro Antonio de Alarcón. En 1860, Rinaldy debía de ser realmente muy joven, según se desprende de diversas anécdotas recogidas por este último autor, entre las que resulta especialmente significativa la del interrogatorio del prisionero mulato, episodio que ya antes reproduce. En otro lugar, Alarcón afirma expresamente de Rinaldy que era un "políglota de quince años" (*idem*, 468). Parece indudable que Alarcón ya conocía a Rinaldy al iniciarse la campaña, puesto que, aludiendo al momento de su llegada a Marruecos, afirma (*idem*, 48):

Debo estas traducciones [de las inscripciones de un pequeño morabito] a mi antiguo amigo Aníbal Rinaldy, a quien he encontrado en Africa, agregado al cuartel general de O'Donnell en calidad de intérprete. Con este maravilloso niño, que habla más idiomas que años tiene de edad, y con su sapientísimo maestro Mustafá Abderramán, pensé y hasta preparé hace cuatro años un viaje a Marruecos, que se frustró por mi parte. ¡Calcula tú con cuánto gozo les habré encontrado en esa tierra!

Se deduce, por tanto, que la estancia en Marruecos de Rinaldy no debía de ser en aquel momento superior a los cuatro años, y, segundo, que ya antes de trasladarse a dicho país se encontraba tomando clases de árabe en la Península con este Mustafá Abderramán, que por cierto no vuelve a aparecer en ninguna parte. Quien sí aparece citado al menos cuatro veces en la obra de Alarcón es Pedro Dejeán, "el cosmopolita", al que se llama unas veces preceptor y otras maestro de Rinaldy, también conocedor del árabe e intérprete, como él, del Conde de Lucena (*idem*, 229). En cualquier caso, el dato de los quince años es puesto en duda por ZARROUK (2000), quien considera inverosímil que fuera tan joven.

Como primer intérprete de O'Donnell (aunque no el único, como afirma Ruiz Orsatti), Rinaldy es en ese momento la máxima figura del campo a las órdenes de las autoridades españolas, lo que supone unas responsabilidades verdaderamente espinosas para tan corta edad. No obstante, en aquellos años de mocedad, y a la vista de las descripciones de Alarcón, que como veíamos fue testigo muy cercano de sus actividades durante la guerra, su labor, al menos como intérprete, no era muy intensa: de hecho, no es él el único intérprete que aparece en la obra, y desde luego no el más activo, incluso contando sólo a los intérpretes al servicio de España. No obstante, tras la toma de Tetuán, cuando O'Donnell

se reúne con Muley Abbas y el primer ministro marroquí Mohamed El Jetib, Rinaldy es la única persona que entra con el general en la tienda de negociaciones (ALARCÓN, *idem*, 466). También es Rinaldy quien actúa como intérprete cuando se trata de llegar a un acuerdo con dos prisioneros, uno de los cuales ha de hacer de espía para, tres días después, volver al campamento, y de cuya fidelidad es garantía la vida del segundo prisionero (ALARCÓN, 1974, 260-261). Todo ello me hace pensar que Rinaldy era sin duda el intérprete de mayor confianza, pero, en estos momentos, no el más activo, ni tampoco necesariamente el más competente.

En mi opinión, la leyenda de Rinaldy en este sentido se fragua principalmente gracias a las grandilocuencias con las que Pedro Antonio de Alarcón describe su labor¹ y al ambiente de expectación y confianza en las posibilidades de España en Marruecos que reinaban en aquellos años, y que de algún modo terminan cuajando en la *casi divinización* de personajes como Rinaldy u O'Donnell, salvando, naturalmente, las distancias. En cualquier caso, las descripciones de Pedro Antonio de Alarcón, si bien resultan de gran interés e insuflan vida al mundo de la interpretación del árabe durante aquella sangrienta campaña, no pueden en modo alguno tomarse como un testimonio histórico de confianza: a la grandilocuencia a la que aludía antes deben sumarse ciertos detalles que hacen muy difícilmente creíbles sus descripciones de las interpretaciones de Rinaldy. A nadie se le oculta, por ejemplo, que resulta inverosímil que en el curso de una actuación un intérprete sea capaz de reconocer unos versículos coránicos intercalados en una conversación, identificarlos y traducirlos, sin un atisbo de duda, sobre la marcha, como supuestamente ocurrió en el episodio del diálogo de los dos prisioneros al que me referí antes. Un intérprete de quince años, o incluso de veinte, que hubiera llegado a ese estatus profesional debería ser considerado un auténtico Mozart de la profesión. Pero, en ese caso, hubo varios genios sin par reunidos en una misma época en Marruecos, puesto que Bonelli fue intérprete del Consulado español de Casablanca con sólo catorce años. Parece, pues, que se trata de una cuestión coyuntural, y no personal. Estas reflexiones no restan mérito alguno, naturalmente, a la labor de Rinaldy, ni en aquel momento concreto de la Guerra de África

¹ "Lo asombroso de aquel asunto era Aníbal, el políglota de quince años que, haciendo suya sucesivamente la causa de España y la de Marruecos, repetía con pasmosa exactitud y con tanto calor y brío como los oradores originales todas las frases, todos los tonos, todos los accidentes de los discursos. Ni Máiquez ni Talma hubieran podido ir más allá" (*idem*, 468).

ni, muchísimo menos, a lo largo del resto de su dilatada y muy fecunda carrera. Simplemente creo que, en ese momento de su carrera, es difícil dar por cierto cuanto afirma de él Pedro Antonio de Alarcón.

Según su hoja de servicios, entre 1864 y 1867 desempeñó los puestos de vicecónsul de España en Siria e intérprete del Consulado General de España en Beirut (nombramientos: reales órdenes de 2 y 29 de julio de 1864; tomas de posesión de 1 y 2 de julio del mismo año; cese de 4 y 5 de marzo de 1867). Durante esos años, concretamente en julio de 1866, pasó en comisión de servicios a Marruecos acompañando en calidad de intérprete al Ministro Plenipotenciario de Su Majestad Católica en su embajada a Fez, tras lo cual (real orden de 2 de octubre de 1866) regresó a Beirut.

Según ZARROUK (2000), Rinaldy no adquirió la nacionalidad española hasta el año de 1867. En este año, su destino vuelve a ligarse con Marruecos. Por Real orden de 4 de enero de 1867 es nombrado primer intérprete de la Legación Española en Tánger. El 1 de abril toma posesión del cargo, que desempeñará hasta su cese el 7 de marzo de 1873. En estos nueve años -Rinaldy debía de contar ya veintinueve o treinta años- su sueldo ha ido subiendo de manera progresiva hasta los 24.000 reales de vellón.

Durante su estancia en Marruecos, de 1867 a 1873, sus actividades como traductor e intérprete son muy intensas y del más alto nivel. Entre mayo y junio de 1869 asiste como intérprete ante la corte del sultán en Fez; entre septiembre y noviembre de 1870, ante la corte del sultán en Rabat; entre diciembre de 1870 y enero de 1871, ante la corte del sultán en Mequinez, y entre enero y junio de 1872, acude a Melilla como intérprete en las conversaciones suscitadas a causa de la desviación del Río de Oro.

De su actuación en Mequinez puedo añadir algunos detalles. Se trata, sin duda, de la misión a él encomendada con motivo de la liberación de los cautivos en la expedición organizada por Francisco Puyana a la costa sur de Marruecos, entre los que se encontraba otro intérprete, José María Álvarez. Concretamente, y según GARCÍA FIGUERAS (1941, 83), Rinaldy fue enviado a Mequinez con una carta para el sultán Muley Abbas en la que se pedía la liberación de dichos cautivos, lo que le fue concedido. De hecho, su influencia ante el sultán está fuera de dudas: según GARCÍA FIGUERAS (1961, 56), Rinaldy se contó entre los escasísimos españoles que tuvieron la oportunidad de conocerlo personalmente. Además de él, trataron al sultán -lo que nos permite hacernos una idea de la privanza de Aníbal Rinaldy ante Muley Abbas- el Duque de Tetuán y los generales Prim, García, Ustariz, y Ríos y Quesada.

En 1873, según despacho del Ministerio de Estado de 7 de marzo del mismo, fue reaprobadado su destino en la Legación Española en Tánger, ahora por el gobierno de la República, tomando posesión en la misma fecha. Su sueldo asciende a 30.000 reales de vellón. Entre marzo y abril de 1877 actúa como intérprete de la embajada extraordinaria a la corte de Fez. En 1878, según credencial de la Intendencia General de la Real Casa de 19 de enero del mismo, es nombrado intérprete de Su Majestad para las lenguas orientales, lo que constituye la posición más alta a la que a la sazón podía aspirar un intérprete. Con ello, Rinaldy se suma a la lustrosa lista de los Alonso del Castillo, Diego de Urrea, Miguel de Luna o Miguel Casiri. Finalmente, pues con ello finaliza su hoja de servicios citada, entre enero y julio de 1880 asiste como intérprete comisionado a la corte del sultán en Fez, así como a la Conferencia Internacional sobre asuntos de Marruecos celebrada en Madrid, donde representa al Presidente del Consejo de Ministros de España. Pero no terminan ahí sus labores. Además, por las fuentes citadas más abajo al tratar de la figura de Lerchundi, sabemos que en 1887 acompañó a éste en calidad de segundo intérprete en la embajada española ante el sultán.

Muy pocas son las traducciones cuya autoría puede serle atribuida sin dudas. Entre ellas tenemos el traslado de una misiva enviada por el sultán al General O'Donnell, fechada el 26 de Alcodor (*sic*) del año de 1276 de la hégira, firmada por Rinaldy y editada por BAUER LANDAUER (s.f., 80-82). También parecen ser suyas la traducción no firmada de dos despachos enviados por Sidi Mohamed El Jetib a las autoridades españolas, fechados el 27 de Kaada de 1276, es decir, un día después que la anterior, y de otros dos despachos del sultán Sidi Mohamed, fechados el 1 de Hocha de 1276 y el 9 de Muharram de 1277, dirigidos a la corona española, documentos editados también por BAUER LANDAUER (*idem*, 88-90 y 126-130).

Sus servicios le valieron diversas condecoraciones, entre las que destaca la de Comendador ordinario de la Real Orden de Carlos III, mediante la Real orden de 14 de febrero de 1871, y mediante el Real Decreto de 21 de enero de 1872, la de Comendador de Número de Isabel la Católica, esto último como premio a su labor en la comisión a Melilla por el asunto de la desviación del Río de Oro. Entre sus trabajos como traductor ajenos a la traducción fehaciente destaca muy especialmente su versión directa del Corán, desgraciadamente inédita. Juan Pablo Arias, en comunicación personal, considera, a tenor de los fragmentos a los que ha podido tener acceso, que efectivamente se trata de una

versión directa de gran calidad¹.

d) Otros intérpretes diplomáticos destacados: Manuel Bacas Merino, Manuel de Navarro y López, Enrique Ruiz Orsatti, los Colaço, los Rizzo, Antonio Comandari, Rodolfo Vidal y Antonio M^a Orfila

Como apuntaba en otro lugar, Manuel Bacas Merino fue comisionado en el año 1789 para pasar a Marruecos como amanuense y aprendiz de árabe junto a Patricio de la Torre. Nada sé de él respecto a fechas anteriores. Tan sólo que para ese año ya había empezado a aprender el árabe con fray Patricio. Su estancia en Marruecos duró hasta el año 1803. El 31 de diciembre de dicho año, el cónsul Salmón (JUSTEL, 1991b, 80) escribía informando favorablemente de sus labores en tierras marroquíes. En dicha carta afirma que "Don Manuel Bacas Merino ha contraído el mérito de haber prestado una continuada asistencia a este Consulado en las traducciones que se han ofrecido del castellano al árabe, y de éste a aquél, haciéndolo con toda eficacia y satisfacción". Patricio de la Torre, por su parte, consideraba que, a tenor de sus méritos, "podría ser nombrado canciller o intérprete nacional en Tánger, o ser destinado a la Secretaría del Despacho de Estado, encargada de las relaciones con Marruecos y demás regencias berberiscas, con lo que se podría prescindir de los intérpretes musulmanes" (*idem*, 82). Sin embargo, el Rey consideró que, en tanto se le diera otro destino, debía reunirse en El Escorial con fray Patricio. Al parecer, continuó siendo su asistente, al menos, hasta el año 1805.

Manuel de Navarro y López es uno de los intérpretes cuya vida profesional estuvo más íntimamente ligada al mundo diplomático. Su biografía es reseñada por LAREDO (1994, 454-456, incluyendo una fotografía suya) con las siguientes palabras:

Nació el 10 de agosto de 1848. Joven de lenguas, en comisión en el Ministerio, el 18 de julio de 1870. Oficial cuarto de la Interpretación de Lenguas del mismo, el 30 de noviembre de 1872. Joven de Lenguas en ídem, el 7 de marzo de 1873. Idem en Tánger, el 28 de junio de 1874. Vicecónsul en Casablanca, el 4 de septiembre de 1876. Cónsul de segunda clase en ídem, el 1º de julio de 1890. En comisión, en Tánger, el 18 de julio de 1900. Cónsul de primera clase en ídem, el 26 de octubre de dicho año. Idem en Oporto, el 3 de diciembre de 1906. Cónsul general en París, el 6 de febrero de 1913. Jubilado el 19 de abril de 1915.

¹ Véanse también ARIAS (1997b, 174).

Aunque realmente nunca tuvo un papel muy destacado como intérprete, Manuel de Navarro y López nos muestra cómo la interpretación resultaba una actividad que proporcionaba muy buenas oportunidades de promoción en la carrera consular.

También ligados a la representación diplomática y al mundo de la traducción tenemos a varios representantes de la familia Ruiz Orsatti: Enrique, su hijo Reginaldo, y Ricardo¹. Especialmente destacó como intérprete Reginaldo, personalidad fundamental en la acción colonial española en Marruecos, aunque, puesto que su vida profesional se desarrolló en mayor medida en la etapa colonial, reseñaré su figura en el apartado siguiente. Enrique nació en Tánger en el año 1867. Tras varios años dedicado al comercio fue nombrado secretario del Consulado de España en Casablanca, y más tarde intérprete-canciller. En 1907 dimitió para dedicarse de nuevo a los negocios. Ricardo Ruiz Orsatti, del que desconozco qué parentesco le unía a los anteriores, nació igualmente en Tánger, y fue intérprete del Consulado de España en Tetuán desde 1890 hasta 1897. A partir de esas fechas pasó a ser intérprete y vice-cónsul de Rusia en Tánger, cargo que mantuvo hasta 1917.

Otra familia ligada al mundo de la interpretación en el ámbito diplomático es la de los Colaço, según LAREDO (1994), la más antigua familia católica radicada en Tánger. Las primeras noticias sobre esta familia, tradicionalmente ligada a la traducción y la representación diplomática de Portugal en Marruecos, son de finales del siglo XVI. Según LAREDO (1994, 95), todos los Colaço hablaban perfectamente el árabe, llegando alguno de ellos a dominarlo como pocos.

Emilio Rey Colaço, nacido en Tánger en 1869 y muerto en la misma ciudad en 1911 o 1912, fue según LAREDO (1994, 95), intérprete oficial en Ceuta y Melilla, intérprete oficial de la Legación española en Tánger e intérprete de la Misión franciscana en la misma ciudad, a más de inspector del Faro de Cabo Espartel y, en palabras de LAREDO (*ibidem*), "distinguido *sportman*". Escribió diversas obras, de las que puede verse una relación en CASTELLANOS (1946, II, 355-356). Según GARCÍA FIGUERAS (1941, 93), a raíz de las larguísimas negociaciones posteriores al Tratado de Paz de 1860 tendentes al nombramiento de un representante marroquí para la toma de posesión española de la antigua

¹ Tomo los datos que siguen de LAREDO (1994, 293 y ss.) y GÓMEZ FONT (1996, 125 y ss.). En LAREDO (*idem*, 192 y 194) obran fotografías de los dos primeros. MARÍN (1999, 84 y ss.), por su parte, ha insistido en la relación de Reginaldo con la causa colonial y el arabismo español.

Santa Cruz de Mar Pequeña, fue enviado a parlamentar con el sultán en 1877 el intérprete de Tánger, al que García Figuera se refiere como el señor Rey. Si la fecha de nacimiento de Emilio Rey Colaço antes mencionada es cierta, no puede tratarse del mismo intérprete, naturalmente. No obstante, no sé de ningún otro intérprete español, radicado en Tánger en esas mismas fechas, y con nombramientos oficiales de suficiente categoría para una representación tan importante, que Emilio Rey. Quizá se trate, por tanto, del padre u otro familiar por línea paterna de Emilio, aunque, en este caso, resulta curioso que Laredo, tan enterado de estos asuntos tangerinos, mencione la tradición traductora de su familia materna y no haga la menor referencia a la de su familia paterna. También es posible que sea García Figueras quien incurre en un error. Para finalizar añadiré que Aníbal Rinaldy, según el testimonio de RUIZ ORSATTI (1945), tomó en matrimonio a doña Esperanza Pirici, sobrina de Gabriel Colaço. Esto constituye una prueba más de hasta qué punto tiende la traducción e interpretación del árabe a mantenerse de generación en generación en unas mismas familias hasta el siglo XX.

Muy destacado a finales del siglo XIX fue, por otra parte, el papel que desempeñó en el campo de la interpretación la familia Rizzo. Según Lourido (prólogo a LERCHUNDI, 1999, LVI)¹, los señores Salvador y Felipe Rizzo y Ramírez, "venidos de Trípoli en fecha que ignoramos" y al parecer hermanos, se establecieron en Marruecos, donde desempeñaron labores de importancia como intérpretes y diplomáticos al servicio de España. Concretamente, Felipe Rizzo llegó a ser primer intérprete de la Legación en Tánger. El 11 de julio de 1861, según un despacho de dicha fecha editado por BAUER LANDAUER (s.f., 280), desempeñaba dicho puesto, y pidió dos meses de licencia por razones de salud, por lo que sus labores se las encargaron a Salvador Rizzo, Cónsul de España en Mogador. Al parecer acompañó a Madrid a la delegación marroquí que visitó la corte en el año 1861². Él fue, además, quien realizó la importante misión de traducir al árabe el texto del Tratado de 1861 (BAUER LANDAUER, *idem*, 311). Y en el año 1896 acompaña al Dr. Cortés, médico español al servicio del sultán Hasán I. Más tarde, (BAUER LANDAUER, s.f., 223), concretamente el 18 de abril de 1861, Pedro Ortiz de Zugasti y Rizzo, supongo que un

¹ Lourido toma los datos de los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Sección Personal, sig. P206, exp. 11.436, y sig. 210, exp. 11.630.

² Según se desprende del despacho de 20 de septiembre de 1861, editado por BAUER LANDAUER (s.f., 303), donde se le previene de que debe trasladarse de inmediato a Madrid para desempeñar tal misión.

sobrino de Felipe Rizzo, fue nombrado joven de lenguas de la Legación en Tánger. Y según VILAR (1970, 114), Felipe Rizzo y Almela, hijo de Felipe Rizzo, aparece como intérprete de árabe en la expedición del año 1886 organizada por la Sociedad Africanista a fin de proceder a la anexión para España de la zona interior de Río de Oro (también acompañaba a la expedición el Hach Abdelkader el Ajdar, de Tiradores del Rif, el cual, aunque nadie lo afirma, también debía de ir en calidad de intérprete). En la expedición se alcanzaron dos acuerdos con los notables del lugar, en los que Rizzo firma como intérprete¹. Y a partir de 1898, según quedó dicho, ingresó como joven de lenguas en la Legación en Tánger.

Para terminar con este apartado mencionaré a otros tres intérpretes de las legaciones consulares españolas: Antonio Comandari, Rodolfo Vidal y Antonio M^a Orfila, cuyas biografías son casi completamente desconocidas. Antonio Comandari, según Lourido (LERCHUNDI, 1999, XL-XLI), fue intérprete de 2^a en la Legación en Tánger. Fue también intérprete en Túnez y Egipto, y actuó como intérprete en la Conferencia de Algeciras. Antonio M^a Orfila también fue joven de lenguas de la Legación Española en Tánger, como quedó dicho. Tras las negociaciones entre España y Marruecos de 1877, el gobierno español organizó una expedición de reconocimiento destinada a localizar la antigua plaza de Santa Cruz de Mar Pequeña, expedición iniciada en diciembre de ese mismo año y en la que participaron, según VILAR (1970, 77) y GARCÍA FIGUERAS (1941, 95), Antonio M^a Orfila, como intérprete español, y el judío Saadia Ibn Abraham Cohen, quien representaba como intérprete al sultán. Finalmente, Rodolfo Vidal fue nombrado intérprete de árabe en Tánger en el año 1864, aunque, según Lourido (*idem*, LVII), no duró mucho tiempo en su puesto a causa de sus dolencias reumáticas. Falleció en el año 1892².

¹ Pueden verse los textos de ambos acuerdos en VILAR (1970, 115, nn. 116 y 117), quien los reproduce de DOS OFICIALES DEL EJERCITO (1900, 72-74). Estas mismas noticias aparecen ya en GARCÍA FIGUERAS (1941, 130), quien parece confundir al padre y al hijo, puesto que afirma que Felipe Rizzo, el de la expedición de 1886, era "antiguo Cónsul en África".

² Lourido toma los datos de los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Sección Personal, sig. P242, exp. 13.996.

e) Los exploradores: Joaquín Gatell, José María Álvarez, Cristóbal Benítez y Emilio Bonelli

Otros intérpretes de la época parecen más dados a la exploración y a la aventura que al mundo de la diplomacia. Uno de ellos fue Cristóbal Benítez, natural de Alhaurín (Málaga), de donde escapó a Marruecos siendo muy niño. Según LOURIDO (1996b, 106-107), acompañó a la expedición alemana que en 1880 recorrió diferentes zonas del Sáhara¹ y, más tarde, a la expedición española que en 1883 trató de localizar la desaparecida plaza de Santa Cruz de Mar Pequeña. Como colofón del primero de sus viajes publicó en 1899 una obra titulada *Mi viaje por el interior del África*. También se ha conservado su correspondencia con el padre Lerchundi. A la vista de ésta, LOURIDO (1996b, 106) deduce que "es presumible que, sea el mismo padre Lerchundi, sea otro religioso franciscano, redactasen o ayudasen a redactar a Benítez su viaje por el interior del África, puesto que sus cartas reflejan una formación no muy elevada". Su posición económica debía de ser bastante precaria, ya que, según LOURIDO (*ibidem*), "le pidió [a Lerchundi] -y éste se lo concedió- préstamos pecuniarios para sustento de su familia, mientras él viajaba por el Sahara".

Joaquín Gatell y Folch es otro de estos personajes a caballo entre la interpretación y la exploración. Natural de Tarragona², con formación universitaria (lo que resulta singular, como vemos), residió durante años en Marruecos y Argelia, por lo que al parecer llegó a dominar perfectamente el árabe. En el año 1860, tras la guerra hispano-marroquí, y con la intención de espiar al servicio de España, fingió renegar e ingresó en el ejército cherifiano. Desde entonces fue conocido como el Kaid Ismail. En el ejército cherifiano fue comisionado, tras traducir al árabe un manual de balística, para organizar un regimiento moderno de artillería. Mientras tanto mantenía informado al gobierno de España a través de la Legación de España en Tánger. Ésta le encargó que explorara el sur de Marruecos, lo que hizo tras huir del ejército cherifiano. Descubierto, vuelve a huir, llegando a Madrid en el

¹ No he conseguido identificar de qué expedición se trata. La primera expedición alemana al Sáhara de que tengo noticia es la de 1886. Tampoco he podido consultar las memorias de dicha expedición que publicó Cristóbal Benítez en 1899. En general, respecto a las expediciones e intereses alemanes en el Sáhara, véase GARCÍA FIGUERAS (1941, 194 y ss.).

² Los datos que siguen están tomados de VILAR (1970, 65 y ss.) y, sobre todo, de GAVIRA (1949).

año 1865. Como no se le hizo mucho caso, publicó el resultado de sus viajes en francés en la Sociedad Geográfica de París, obra que luego publicó en castellano en 1879, una vez recuperado el interés por la localización de Santa Cruz de Mar Pequeña en España como consecuencia de lo acordado con Marruecos en 1877, tras el famoso episodio del ingeniero inglés Donald Mackenzie. Una vez más intentó explorar el sur de Marruecos y, descubierto y hecho preso, fue rescatado por las autoridades españolas. Murió el 13 de mayo de 1879.

José María Álvarez -a quien no se debe confundir con el cónsul de España en Mogador José Álvarez Pérez-, por su parte, súbdito inglés -según García Figueras-, acompañó en calidad de intérprete de árabe a un comerciante del Puerto de Santa María, llamado Francisco Puyana, a las costas de Oued Noun, cuyas relaciones comerciales con las Canarias pretendía consolidar. El intento no concluyó exitosamente, pero con él se establecieron unas mínimas bases de entendimiento que darían lugar a varios años de conversaciones y aventuras de muy diverso orden, en todas las cuales aparecen los intérpretes. Para lo que aquí me interesa, destaca el viaje de un *taleb*, representante de las autoridades indígenas de Oued Noun, a Cádiz en el año 1866, donde firma un acuerdo con Francisco Puyana y otro comerciante destacado del momento, Guillermo Butler, hermano de Jacobo Butler, a la sazón cónsul de España en Mogador. A fin de que el dicho convenio fuera ratificado por la otra parte en Oued Noun, el dicho *taleb* se desplazó hasta allí en compañía de Puyana y de Álvarez, que continúa con sus labores como intérprete. Desgraciadamente, Álvarez -fueron muchos los intérpretes que sufrieron diversas desgracias en esta zona¹- queda cautivo de los moros, razón por la que, al parecer, fue reemplazado por otro intérprete, de apellido Silva, del que no he logrado averiguar nada más. El cautiverio duró nada menos que hasta el año 1874. En su rescate intervino el judío protegido de España Isaac Sherique, también intérprete, al que ya me referí en otra ocasión, y Aníbal Rinaldy, entonces ya primer intérprete de la Legación de España en Tánger.

Sin embargo, el explorador español más destacado del siglo XIX, conocedor del árabe y también ligado al mundo de la interpretación, fue el conocido militar Emilio Bonelli

¹ Otro intérprete que quedó cautivo de los saharagüis fue Fridolm Zehnden, suizo desertor de la Legión Extranjera, quien permaneció cautivo de Merebbi Rebbo, el líder saharagüi conocido como el *Sultán Azul*, durante varios años, ya que éste lo necesitaba para que le sirviera como intérprete de lengua alemana. La noticia aparece en GARCÍA FIGUERAS (1941, 253 y ss.). Más adelante aludiré a otro intérprete, Salembarka, que resultó muerto en el intento de ocupación de Ifni de 1934. No cabe duda de que la profesión de intérprete, en un territorio de frontera indómita como el Sáhara, resultaba muy peligrosa.

Hernando¹, nacido en Zaragoza el 7 de noviembre de 1855. Debido a los sucesivos desplazamientos de su padre, el químico italiano Eduardo Bonelli Esppi, Emilio Bonelli pasó la infancia entre Zaragoza, Marsella, Argel, Túnez y Tánger. Cuenta su hijo (BONELLI RUBIO, 1947, 31), que al llegar a Tánger en los años sesenta del siglo XIX, y ya conociendo el castellano, italiano y francés, fue matriculado en una escuela indígena, donde comenzó a aprender el árabe. Con sólo catorce años, habiendo quedado huérfano y sin medios de vida, fue nombrado gracias a las influencias de su padre intérprete del consulado español en Rabat en el año 1869, puesto en el que permaneció cinco años. En 1874 se trasladó a España con la intención de estudiar la carrera de Intérpretes del Ministerio de Estado. En estas circunstancias fue llamado a filas y decidió ingresar en la academia militar. Superando graves dificultades económicas se licenció en 1878 con el grado de subteniente, siendo destinado a Madrid, donde permaneció hasta el año 1882 traduciendo y dando clases de idiomas al servicio del ejército. En este último año, tras una expedición a Marruecos, que su hijo describe por sus similitudes con la del Moro Vizcaíno, escribió una obra titulada *El Imperio de Marruecos y su constitución*, lo que le valió ser nombrado miembro numerario de la Sociedad Geográfica de Madrid. En 1884, en nombre de la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas, y con el beneplácito del gobierno español, tomó posesión de la zona del Sáhara contigua a las Islas Canarias. Tras una breve estancia en Madrid, fue nombrado comisario regio del territorio por Real Decreto de 10 de julio de 1884. En los meses siguientes consiguió, gracias a sus profundos conocimientos de árabe y su capacidad de acercamiento a la cultura de los moros de la zona, que las diversas cabilas de Río de Oro acataran la autoridad española. Incluso consiguió granjearse la simpatía del famoso Mohamed Ma el Ainín, el gran enemigo de la colonización francesa del desierto. Una vez pacificado el territorio, renunció a su cargo de comisario regio y volvió a Madrid. Más tarde continuó llevando a cabo diversas misiones oficiales por Marruecos, el Sáhara y Guinea. Escribió varias obras de tema africanista. Falleció en Madrid el 25 de noviembre de 1926.

¹ Respecto a Emilio Bonelli, además de sus propios trabajos, bien conocidos, véase VILAR (1970, 104 y ss., donde aparece la reproducción de un retrato suyo) así como, sobre todo, BONELLI RUBIO (1947).

f) Algunos religiosos intérpretes en Marruecos. Fray Patricio de la Torre, fray Pedro Martín del Rosario, el Padre Cervera y el padre Lerchundi

Una personalidad muy destacada en el mundo del arabismo, y también en el de la traducción e interpretación, en los años finales del siglo XVIII y principios del XIX es fray Patricio Joseph de la Torre, al que he aludido ya en alguna ocasión en las páginas anteriores¹.

Nacido en la villa de Orgaz el 16 de marzo de 1760, tomó el hábito jerónimo en El Escorial en enero del año 1776. Comenzó sus estudios en el Colegio de San Lorenzo de El Escorial. En el año 1784 se trasladó a Madrid, a petición propia, para cursar árabe en los Reales Estudios de San Lorenzo. En el año 1786 fue nombrado catedrático de lengua árabe de El Escorial (la fecha es significativa, pues en ese mismo año se firmó el Tratado de Paz con el Dey de Argel). En el año 1798, Carlos IV lo designa miembro de una embajada cultural a Marruecos destinada a poner al día el diccionario de Pedro de Alcalá, transcribir sus voces árabes al alfabeto, aprender el árabe marroquí y comprar códices que completasen el magnífico fondo de El Escorial. Lo acompañan Manuel Bacas Merino, en calidad de amanuense, y Juan de Arce, en calidad de agregado, lo cuales ya habían comenzado antes a aprender el árabe con Patricio de la Torre.

El viaje se inicia a finales del mismo año, aprovechando la coyuntura de la partida hacia Marruecos de Juan González Salmón en calidad de cónsul y plenipotenciario de España, de manera que se salvaguarde en la mayor medida posible la seguridad de Patricio de la Torre y sus acompañantes. En el año 1800 se unen a fray Patricio, como ya apuntaba en otro lugar, los franciscanos fray Pedro Martín del Rosario y fray José Cordero de la Santísima Cruz, quienes comienzan con él a formarse como arabistas e intérpretes. El 23 de mayo de 1802 termina este su primer viaje a tierras marroquíes. Además de sus labores propiamente eruditas, el cónsul Salmón describe como sigue sus trabajos como traductor e intérprete (JUSTEL, 1991b, 72):

En haber desempeñado a satisfacción la correspondencia arábica entre este Consulado General de mi cargo

¹ En caso de no remitir a otra fuente, debe entenderse que los datos han sido tomados de JUSTEL (1991b), obra fundamental para conocer la figura de Patricio de la Torre.

y la corte marroquí, virtiendo del castellano al árabe las cartas que yo dirigía, y del árabe al castellano las que recibía.

Habermé asistido en las interpretaciones de viva voz, con presteza y energía, en las varias conferencias que sucesivamente se me ha ofrecido tener con los gobernadores y demás gejes moros; en lo cual, además de la suficiencia que exigía el caso, le ha adornado siempre la apreciable prenda del sigilo, tan necesario para el acierto y buen éxito en el manejo de los asuntos políticos.

Por todo ello, el cónsul afirma que "según me manifiesta este benemérito religioso, desearía que en remuneración de sus servicios se dignase S. M. nombrarle para intérprete del árabe literal y vulgar".

El 20 de abril de 1803 (JUSTEL, 1978, 100-101; 1991b, 77), fue nombrado miembro de la Real Academia de la Historia. Un año después comienza de nuevo a ejercer como catedrático de árabe en El Escorial, dando comienzo, por fin, en el año 1805 a la impresión de su nueva edición del *Vocabulista* de Pedro de Alcalá. No obstante, ésta hubo de suspenderse en el año 1808 debido a la entrada de los franceses en Madrid, razón por la que él mismo se vio obligado a huir a Sevilla.

En el año 1809 dirigió una carta al Rey desde Sevilla en la que le solicita ser nombrado vicecónsul de España en Tánger. El nombramiento fue efectivamente extendido en el año 1810, aunque, por razones derivadas de la problemática situación política del país, nunca llegó a ser efectivo. No obstante, fray Patricio volvió a Tánger en dicho año de 1810. Tras diversos avatares, vuelve a Cádiz, siendo nombrado traductor de árabe del Ministerio de Estado con carácter interino y sueldo de 20 reales diarios. Braulio Justel desconoce si realmente llegó a ejercer este último cargo, aunque lo cierto es que a finales del año 1813 regresó a El Escorial. Finalmente, en el año 1814 (JUSTEL, 1978, 101, n. 1; 1991b, 107 y ss.), fue designado para la importante misión de inventariar y recuperar los códices y otros objetos de valor saqueados en El Escorial durante la ocupación francesa. No parece probable que volviera a actuar como traductor o intérprete. Falleció el 3 de junio de 1819.

Fray Pedro Martín del Rosario, por su parte, es seguramente el primer gran intérprete franciscano de árabe de Marruecos. Como ya quedó dicho, comenzó a aprender el árabe en dicho país, al igual que fray José Cordero de la Santísima Cruz, junto a Patricio de la Torre, en cumplimiento de los deseos del Rey. Su proceso de aprendizaje es descrito por Patricio de la Torre (JUSTEL, 1991b, 67-68). Según éste, unos tres meses después de llegar a Marruecos, fray Pedro ya había aprendido la "gramática árabe erudita" y traducía algunas sentencias árabes y fábulas de Luqmán. A continuación, se habrían de ejercitar en la lectura

de cartas y documentos manuscritos, para pasar, finalmente, al estudio del árabe vulgar con un *talbe*. El 11 de agosto de 1804, esto es, cuatro años después de su llegada a tierras marroquíes, fallece fray José Cordero de la Santísima Cruz, aunque, "a causa de ciertas intrigas y partidismos frailunos existentes en la Provincia franciscana de ambos -San Diego de Andalucía-, ningún otro religioso de aquélla había pasado a Marruecos para emprender el 'estudio escabroso' del árabe". Como consecuencia, fray Pedro se convierte en el único franciscano arabista de Marruecos.

Varios autores señalan que llegó a ser intérprete del Consulado General de España en Tánger a lo largo del primer tercio del siglo XIX, aunque lo cierto es que no he podido recabar datos concretos al respecto. Al parecer, durante su vida en Marruecos reunió diversos materiales que, según CASTELLANOS (1946, II, 348-349), "nunca llegaron a publicarse, y lo que es mucho más sensible, desaparecieron todos sus apuntes y manuscritos. Sin embargo, sabemos que no ha faltado quien los haya *recogido* para que no perezcan". Aparte de sus labores como religioso e intérprete del más alto nivel, Pedro del Rosario adquirió durante su estancia en Marruecos, según algunos autores, un cierto compromiso político anti-liberal, lo que le valió algún que otro disgusto. Según POSAC JIMÉNEZ (1988, 235), su campaña contra los liberales españoles refugiados en Tánger durante la década absolutista hizo que éstos, a su vez, intrigaran contra su persona, lo que tuvo como consecuencia el que fuera arrestado por el Bachá de Tánger y deportado a Tarifa, con lo que, al parecer, terminó su aventura marroquí. Sin embargo, Ramón Lourido, que en estos momentos prepara un trabajo sobre esta importante personalidad, me ha informado en comunicación personal de su pleno convencimiento de que Fray Pedro Martín del Rosario seguramente no desarrolló una labor política tan comprometida, y que su expulsión de Marruecos se debió a otra serie de factores que serán dilucidados en dicho trabajo.

También es conocida la figura del Padre Cervera, nacido en Valencia en 1858, y radicado en Marruecos desde 1880, quien, según LAREDO (1994, 139), fue profesor de árabe en la escuela de Tetuán por encargo de Lerchundi, a quien sustituyó tras su muerte como Prefecto de las misiones en Marruecos. Actuó como intérprete en varias embajadas oficiales entre España y Marruecos, lo que le valió la Gran Cruz de Isabel la Católica. Desconozco más datos.

Naturalmente, el intérprete español de árabe más célebre de los radicados en Marruecos, ya sea de la etapa precolonial o colonial, es el franciscano padre Lerchundi. Para comenzar, yo diría que Lerchundi es una de las personas más destacadas en el mundo de

la traducción e interpretación del árabe desde la muerte de Alonso del Castillo y sus coetáneos. Y no sólo por sus actuaciones, fundamentales, en el campo de la interpretación diplomática, las cuales describiré a continuación; también, y sobre todo, por su aportación inapreciable al estudio del dialecto marroquí, estudio íntimamente ligado a la interpretación del árabe en España, representada por sus obras clásicas de (1872) y (1892)¹. Hoy por hoy, este último trabajo sigue siendo la obra cumbre y de referencia obligada sobre el tema en castellano; y, cómo no, por su papel en la fundación y dirección de la escuela de árabe de Tetuán desde 1886, a la que ya me he referido antes. A pesar de todo ello, y aunque en los últimos años se está revalorizando su figura, Lerchundi ha sido repetidamente infravalorado por los estudiosos del arabismo español².

No quisiera extenderme aquí en la biografía del padre Lerchundi, ya que es bien conocida³. Únicamente recordaré que nació en San Sebastián en el año 1836. Hizo los votos en 1857, tras lo cual fue nombrado misionero apostólico por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide y destinado a Marruecos como pro-prefecto. Por diversos problemas administrativos pasó a la Península, donde residió un tiempo en Granada. Allí colaboró con Simonet en la redacción de la famosa *Crestomatía arábigo-española*⁴. Más tarde volvió a Marruecos, donde permaneció hasta su muerte.

Como intérprete, Lerchundi participó en las reuniones diplomáticas del más alto nivel entre España y Marruecos. Concretamente, en la embajada española de abril de 1882, en la marroquí de junio del mismo año, en la española de 1887, acompañado por Rinaldy como

¹ La primera reeditada en seis ocasiones, la última en 1945, y de la que se hicieron dos ediciones en inglés en 1900 y 1910; y la segunda reeditada tres veces, la última en edición facsímil de 1999 con un estudio preliminar de Ramón Lourido.

² MANZANARES (1971, 187 y ss.), por ejemplo, lo coloca en la nómina de los "arabistas menores" del siglo XIX, junto a Pons Boigues, Guillén Robles, Almagro Cárdenas y Eduardo Saavedra y Moragas, y cuando se refiere en las conclusiones de la obra citada (*idem*, 203) a las aportaciones del arabismo decimonónico en el campo de la filología, cita a Simonet y Eguilaz y Yanguas, cuyos méritos nadie niega, desde luego, pero olvida a Lerchundi.

³ Pueden consultarse con gran provecho los trabajos contenidos en LOURIDO (1996), el prólogo de este mismo autor a LERCHUNDI (1999), así como la bibliografía de LOURIDO (1996c, 347-349). Para la biografía de Lerchundi resulta imprescindible LÓPEZ (1927), fundamento de cuantos han escrito sobre él con posterioridad. Para una síntesis de su biografía, véase MANZANARES (1971, 187-188).

⁴ Respecto al papel desempeñado por esta obra en la formación de los principales traductores académicos del árabe de la segunda mitad del siglo XX, véase ARIAS, FERIA y PEÑA (en prensa).

segundo intérprete; en la marroquí al Vaticano de 1888, acompañado, según LAREDO (1994, 317), por fray Domingo García, también intérprete, ocasión en la que interpretó del árabe al italiano y viceversa¹; así como en la marroquí de enero de 1895. De todo ello recoge LÓPEZ (1927, 107 y ss. y 164 y ss.) diversos testimonios de la prensa de la época en los que se describe el ambiente que se respiraba en dichas embajadas, no sin una gran dosis de pintoresquismo. En la segunda de dichas embajadas a Madrid, se dio la circunstancia de que el rey Alfonso XII acababa de expirar, lo que dio un tono luctuoso a todo el acontecimiento. En ocasiones, incluso se nos describe la actitud y la posición de Lerchundi mientras actuaba como intérprete², mostrándonos la gran profesionalidad de Lerchundi, quien mantiene en todo momento su papel de fraile intérprete:

El fraile franciscano, sobre todo, descollaba en aquella magnífica perspectiva con su ropaje del color de la alondra, descalzos los pies, los ojos bajos, las manos en las mangas, y traduciendo el mensaje de los embajadores mahometanos con esa voz clara y entera de que parecen guardar el secreto las saludables y fresquísimas montañas vascongadas.

Además de los discursos de la Reina y de los marroquíes, en versión de Lerchundi, LÓPEZ (1927, 172) incluye también su traducción de la carta del Sultán al Rey Alfonso.

g) Algunos intérpretes y *tolbas* musulmanes y judíos

Muy escasos son los testimonios conservados respecto a estos intérpretes, cuya labor, como decía, fue siempre fundamental también en esta etapa. El caso de Boaza Ben Onzar, gracias a sus meritorias labores como soldado al servicio de España, es una excepción. ARQUES y GIBERT (1992, 95, n. 1) nos proporcionan los siguientes y preciosos datos respecto a su biografía militar:

Boaza Ben Onzar Almanzor: "era hijo del teniente coronel Kaddur y de Fátima Barrasuca. Al cumplir los

¹ GARCÍA FIGUERAS (1947, 164-166) reproduce las versiones castellanas del discurso árabe del representante marroquí, Sidi El Hach Mohamed Torres, que Lerchundi trasladó al italiano, así como del discurso en italiano del Papa, que trasladó al árabe.

² LÓPEZ (1927, 168) reproduce también un dibujo de la época en que aparece Lerchundi en una posición intermedia entre la delegación marroquí y la Reina.

doce años de edad (4 de enero de 1842) comenzó a prestar servicio en la Compañía de Mogataces. El año 1859 estuvo en Melilla, tomando parte activa en el reclutamiento de indígenas para formar la Sección de Tiradores del Rif. En la guerra del 60 se distinguió notablemente prestando valiosos servicios políticos y guerreros y a su terminación volvió a Ceuta, donde desempeñó misiones de mucha confianza y grande riesgo, llegando a mandar la Sección en propiedad en agosto de 1874, por orden del Presidente del Poder ejecutivo de la República. En 20 de enero de 1883 obtuvo el empleo personal de capitán, después de llevar 12 años de efectividad en el de teniente. La brillante historia militar de este modesto soldado que sirvió bajo nuestra bandera con ejemplar fidelidad fué coronada con la concesión de la placa de la Real y Militar Orden de San Hermenegildo (R.O. de 31 de enero 1887) y con la merced de declararle benemérito de la patria.

Entre los *tolba* al servicio de las autoridades españolas en esta época, el mejor conocido es Ali al-Salawi gracias al trabajo de IBN AZZUZ (1996), quien resume las noticias en torno a este personaje contenidas en diversas publicaciones españolas de la época. El interés que ha despertado este tetuaní, fallecido en el año 1924, y por tanto a caballo entre la época precolonial y colonial, deriva principalmente de su amistad con Lerchundi, de quien partió la iniciativa de su contratación. Al parecer, el alfaquí Ali al-Salawi ayudó a Lerchundi en la redacción de sus obras, y mantuvo con él una copiosa correspondencia cuyo contenido es resumido por Ibn Azzuz en el trabajo citado. Por diversas noticias que cruza, IBN AZZUZ (1996, 272, n. 16) llega a la conclusión de que al-Salawi hablaba el castellano, pero no lo leía ni escribía. Su cultura árabe, sin embargo, era muy amplia.

También es medianamente conocida la figura del secretario e intérprete judío del sultán Sidi Mohamed Samuel Sumbel¹. "Al parecer de origen alemán, aunque nacido en Safi y educado más tarde en Marsella", según Lourido, pronto comenzó a actuar como embajador del sultán y su secretario e intérprete, puesto en el que se mantendría hasta el año 1782, en que falleció. Especialmente intensas fueron también sus relaciones con la legación consular francesa, para la que también actuaba como intérprete (el gobierno francés incluso pagó los estudios de su hijo en París). Sus relaciones con el sultán atravesaron momentos verdaderamente críticos: al parecer estuvo en trance de perder por ello la vida al menos en cuatro ocasiones, lo que siempre se arreglaba aportando buenas sumas.

Para terminar, aludiré a otro intérprete musulmán al servicio de España, en este caso

¹ Los datos que siguen están tomados de ARRIBAS PALAU (1980) y LOURIDO (1989, 250 y ss.).

en la zona del Sáhara. Según consta en el relato que de la expedición al Sáhara de 1933 hace GARCÍA FIGUERAS (*idem*, 277 y ss.), participaron en la misma dos intérpretes diferentes: el intérprete del Gobierno del Sáhara, el joven Salembarka, y el teniente Lorenci -o Lorenzi- de la Vega, al que ya he aludido antes¹. Al parecer, Salembarka desembarcó en Ifni, con algunos notables moros, el día 1 de agosto a fin de iniciar las conversaciones previas al desembarco de tropas. Diez días después, y puesto que no volvía, desembarcó un miembro de la tropa indígena, que volvió con la noticia de que Salembarka, así como uno de los jeques, había sido asesinado en el ejercicio de sus funciones.

8. Conclusiones

Con el Tratado Hispano-Marroquí de 1767 se inicia una etapa de gran desarrollo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en el ámbito diplomático en todo el mundo islámico, y muy especialmente en Marruecos. Tánger será el centro neurálgico de este movimiento hasta la instauración del Protectorado en 1912.

Hacia 1870 ya existían las siguientes plazas en las representaciones consulares españolas: un intérprete de segunda y un joven de lenguas en la Legación de Constantinopla; un intérprete de tercera en el Consulado General de Alejandría; otro de tercera en el Consulado de Trípoli de Berbería; otro de tercera en el Consulado de Túnez; otro de tercera en el Consulado de Jerusalén; dos jóvenes de lenguas en el Consulado de Beirut; y un intérprete de primera, otro de tercera y tres jóvenes de lenguas en la Legación de Tánger.

Entre los intérpretes de las legaciones españolas en Marruecos durante este período destacan Francisco Pacheco, Jorge Patissiat, fray José de la Cruz, fray Patricio de la Torre, los hermanos judíos Yehia y Abraham Sicsu, Aníbal Rinaldy, Felipe Rizzo, Miguel Quijada, Pedro Ortiz de Zugasti y Rizzo, Nicanor López y Chacón y Manuel de Navamo y López. Se observa, a la vista de las biografías de estos traductores e intérpretes, cómo desde finales del siglo XVIII hasta finales del XIX la traducción e interpretación del árabe en Berbería se va, progresivamente, desvinculando del ámbito eclesiástico y militar, así como del fenómeno del cautiverio, por una parte; y cómo, por otra, se va formando un grupo de intérpretes cada vez mejor formados y más profesionalizados.

¹ GARCÍA FIGUERAS reproduce fotografías de ambos (*idem*, entre pp. 286 y 287, y 302 y 303, respectivamente).

Al mismo tiempo, en la Península, observamos la misma tendencia, por lo que se pasa de los traductores del Rey, o del Ministerio de Estado, religiosos orientales, como Casiri o Scidiac, a intérpretes con un contacto mucho más estrecho con la diplomacia norteafricana, como es el caso de Patricio de la Torre, hasta, finalmente, intérpretes formados directamente en el mundo del arabismo y que no forman parte integrante de la Iglesia.

Por otra parte, en este período se produce una reordenación de toda la fe pública traductora española que se materializará en la Ley Orgánica de la Carrera de Intérpretes de uno de mayo de 1870, así como en el Reglamento para la Carrera de Intérpretes de 24 de julio del mismo año. En estos textos observamos hasta qué punto la carrera de intérpretes se había asociado en este momento al mundo de la traducción e interpretación del árabe, que ya por estas fechas se ha convertido en una lengua de suma importancia para el Estado español.

El papel desempeñado por la Iglesia desde el siglo XVIII es muy notable. Son eclesiásticos los primeros traductores destacados de árabe tanto en Madrid como en Tánger, protagonismo que prácticamente se mantiene hasta mediados del siglo XIX. Destacan Miguel Casiri, Elías Scidiac, fray Patricio José de la Torre, fray Pedro Martín del Rosario y, finalmente, el padre Lerchundi, con el que se alcanza uno de los momentos más brillantes de la historia de la traducción e interpretación del árabe al español. Muy importante será también el papel desempeñado por la escuela de árabe de Tetuán en la futura formación de intérpretes españoles en Marruecos, lo que es seguramente, junto a las obras de Lerchundi en torno al dialecto marroquí, la mayor aportación de la orden franciscana a la historia de la interpretación del árabe.

El Ejército, por su lado, sigue manteniendo un aparato de traducción e interpretación del árabe, heredero directo del mantenido en Orán hasta finales del siglo XVIII, y cuya base principal estará ahora en Ceuta. Durante el siglo XIX, las academias militares seguirán formando a intérpretes de árabe cuya labor será trascendental durante los sucesivos momentos de crisis bélica que surgirán entre España y Marruecos hasta la instauración del Protectorado. Una mención especial merecen los intérpretes de la tropa indígena, quienes llevarán sobre sus espaldas la mayor parte de las responsabilidades en este sentido y constituirán en muchos momentos un cuerpo de intérpretes sin funciones de campaña.

Por último, los traductores e intérpretes al servicio de los sultanes marroquíes dejarán, a partir de principios del siglo XIX, de tener un papel destacado, lo que constituye

un reflejo de la pérdida de influencia que el Majzén sufre desde esas fechas hasta la definitiva instauración del Protectorado



II.4. LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN FEHACIENTES DEL ÁRABE DESDE LA INSTAURACIÓN DEL PROTECTORADO HASTA LA ACTUALIDAD

1. La traducción e interpretación fehacientes del árabe de 1912 a 1956

a) Introducción

La escuela africanista

En el apartado anterior hemos podido comprobar cómo, en especial a partir de los años sesenta del siglo XIX, el mercado de la traducción e interpretación fehacientes del árabe al español dio un giro de ciento ochenta grados, pasando, de ser casi inexistente, a tener una vitalidad como no se le conocía desde el siglo XVI. Esta revitalización se dejó ver en la creación de diversas instituciones dedicadas a la enseñanza de la lengua árabe, y cuyo objetivo prioritario era la formación de intérpretes; instituciones entre las que destacó la escuela de árabe de los franciscanos en Tetuán. Se aprendía también árabe en el Gobierno Militar de Ceuta desde 1888, a lo que siguió la creación de la Academia de Árabe Vulgar de Melilla (1904), de Árabe de Ceuta y Melilla (1906), de Larache, Alcazarquivir y Arcila (1913) y de Tetuán (1924), todas ellas dependientes del Jefe de Negociados de Asuntos Indígenas del Gobierno Militar. Todos estos centros se unificaron a partir de 1929, con la creación de la Academia de Árabe y Beréber, que, desde 1938, se convertiría en el Centro de Estudios Marroquíes, dependiente de la Real Academia de Jurisprudencia¹.

En torno a estos grupos se formó la llamada "escuela africanista", íntimamente ligada a la línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe, por oposición a los conocidos como los "Banu Codera", representantes oficiales de los estudios árabes en la Universidad

¹ Todo ello según VALDERRAMA (1956, 499 y ss.), *apud* ARIAS (1995, 324-325). Por otro lado, es sabido que también se impartieron clases de árabe dialectal en diversas escuelas de comercio, en la Universidad de Granada y en la Escuela de Estudios Árabes, aunque en este trabajo no resulta de interés, ya que, a tenor de las noticias de las que he podido disponer, de entre sus alumnos no salieron intérpretes o traductores profesionales más que en casos muy contados. Véase, por ejemplo, el testimonio al respecto de María Luisa Serrano Moreno, incluido en ARIAS, FERIA y PEÑA (en prensa).

española, y de la traducción académica. Las escasas posibilidades del arabismo español de la época de cubrir las necesidades de traductores, y menos aun de intérpretes, de árabe son bien conocidas¹. En cualquier caso, al referirme a la línea de traducción académica en otra parte de este trabajo, he tratado con cierta extensión las aportaciones del arabismo universitario a la traducción de textos jurídicos del árabe, así como las obras de juristas y funcionarios del Protectorado acerca del derecho islámico o del derecho hispanoalifiano. Ahora me toca referirme a la escuela africanista desde la perspectiva de la traducción y la interpretación, campo en el que sus representantes han sido los protagonistas, tanto en España como en sus legaciones consulares, hasta fechas muy recientes.

La escuela africanista², como decía, está ligada íntimamente al mundo de la traducción y de la interpretación fehacientes del árabe. Prácticamente todas las declaraciones de intenciones de las sociedades africanistas de la época cuentan el estudio de la lengua árabe entre sus prioridades. Personalmente considero que el africanismo español debe ser abordado muy seriamente desde el punto de vista de los estudios de traducción e interpretación, campo en el que sus logros adquieren un valor verdaderamente notable, mientras que, efectivamente, y salvando algunos casos contados, desde el punto de vista del arabismo académico carecen de gran interés. Sin el telón de fondo del ansia por el aprendizaje del dialecto marroquí, lo que a la sazón equivalía al ansia por cubrir las demandas de intérpretes de árabe de la época, el africanismo español hubiera tenido escasas probabilidades de sobrevivir a la coyuntura política que lo generó.

Para comprender en sus justos términos mi anterior afirmación debe tenerse en cuenta que verdaderos estudios de traducción del árabe no ha habido en la universidad española hasta muy avanzados los años ochenta del siglo XX, y aún hoy están en proceso de formación y definición. Por otro lado, estudios propiamente de interpretación del árabe

¹ Así, por ejemplo, el mismo Francisco Codera, reconocido como uno de los fundadores del arabismo español contemporáneo, reconocía en un trabajo del año 1892 (citado por MARÍN, 1999, 77) lo siguiente: "Yo he de confesar que si me podía entender con los moros por escrito, aunque con dificultad, no podía entenderlos de viva voz". En alguna ocasión, los arabistas españoles llegaron a hacer público, como recuerda MARÍN (1999, 79) respecto a Julián Ribera, su convencimiento de la necesidad de formar personal adecuado para la penetración colonial en Marruecos.

² Doy por sentada esta diferencia entre africanistas y arabistas simplemente por seguir la tradición establecida, aunque no creo en modo alguno que se pueda considerar que los africanistas intérpretes y traductores no fueran arabistas. MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1977) tiene el mérito de haber sido el primero, o uno de los primeros, en insistir en la reivindicación del *arabismo* de algunos de estos representantes del africanismo español.

en la universidad española todavía no existen, ni siquiera en período de formación. Sin embargo, estos estudios resultaban tan absolutamente fundamentales para la empresa colonial española que llegaron entonces a alcanzar, al margen de la Universidad, un grado de organización y una personalidad tan bien definidas como no ha habido en nuestro país, ni siquiera para lenguas como el francés o el inglés, hasta fechas muy recientes. Esto explica también que el estudio, o siquiera el interés por el estudio del árabe dialectal definiera el africanismo español frente al arabismo universitario peninsular, para el que no tenía ningún sentido prestar atención al -es una frase tristemente famosa- "chaw chaw de los betuneros de Tánger". Como se ha afirmado en más de una ocasión en los últimos años, hasta que vieron la luz los estudios sobre el árabe dialectal andalusí de Federico Corriente, no puede hablarse realmente de la existencia de estudios de lingüística árabe en nuestro país. De hecho, el interés por el dialecto marroquí de los africanistas nunca fue, en general, propiamente filológico o lingüístico: basta con leer ARIAS y PEÑA (1995) para comprobar que ese interés estaba motivado, ante todo, por la necesidad de formar intérpretes. En suma, esta diferencia fundamental ante la lengua separó de manera irremediable el africanismo y el arabismo universitario, como han mostrado GÓMEZ FONT (2000) y LÓPEZ GARCÍA (1990), quien sitúa en el año 1916 la definitiva ruptura entre ambas corrientes, esto es, en los años en los que la demanda de traductores e intérpretes de árabe era más intensa. Así pues, la traducción e interpretación del árabe actuales en España deben buscar sus raíces inmediatas, no en el mundo del arabismo, sino en el de la escuela africanista.

La labor protectora y las demandas de traducción e interpretación

El interés por la lengua árabe y el dialecto marroquí, que se venía observando principalmente desde principios del siglo XIX, culmina tras la instauración del Protectorado en 1912. Los musulmanes marroquíes se convierten, de la noche a la mañana, en "protegidos", "administrados" y "clientes". El Majzén -esto es, el Estado marroquí- conserva un poder nominal sobre la administración de sus súbditos, pero, de hecho, los últimos responsables de la Administración en la Zona Jalifiana son las autoridades españolas. Por tanto, surge de nuevo la necesidad, por una parte, de dar publicidad en lengua castellana, tanto a la documentación levantada en árabe que pudiera interesar a las nuevas autoridades, como a textos jurídicos islámicos nacidos con vocación normativa, bien surgidos a instancias de las autoridades españolas en el ámbito territorial de su competencia, bien anteriores a la

instauración del Protectorado; y, por otra, de dar publicidad a la legislación hispano-jalifiana (esto es, la emanada, en lengua española, de las autoridades coloniales) en lengua árabe. Así pues, los traductores de la época desarrollaron intereses, en cuanto a la traducción e interpretación al español, en tres ámbitos principales: la interpretación, bien del árabe, bien del rifeño; la traducción, por un lado, de la muy diversa documentación cuyo contenido fuera de interés para las autoridades coloniales, y, por otro, de textos normativos.

La mayor parte de los servicios de traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Zona Jalifiana, como podremos comprobar en las páginas que siguen, se concentraban en la Secretaría General de Asuntos Indígenas, Delegación Territorial, delegaciones comarcales, Gran Viziriato, Dirección de Intervención Civil, Inspección General de Intervención Militar, Tropas Jalifianas, Jefatura Superior de las Fuerzas Militares, Comisión de Reclamaciones, Registro de la Propiedad de Tetuán, Delegación de Cultura, y Tribunales de Justicia cheránicos (en este último caso, cuando menos, hasta la promulgación del Reglamento de la Justicia Cheránica de 1928). También estaban presentes los traductores e intérpretes en las Juntas de Servicios Locales, organismo asimilable a un Concejo Municipal, cuyo reglamento (Dahir de 7-5-1914) preveía en ellas la presencia de un secretario-intérprete¹. Por último, hubo traductores e intérpretes de árabe al servicio de la Guardia Civil y otros cuerpos de seguridad del Estado; en las aduanas, en el Ejército, en delegaciones comerciales importantes, en la Dirección de Tráfico y en un sinnúmero de otros servicios administrativos.

Estos servicios disponían de uno o varios traductores, dependiendo de sus necesidades. En el segundo caso, se organizaban según escalafón, siendo uno de ellos responsable del servicio, aunque en realidad el trabajo no se organizaba de forma jerárquica, de manera que todos los Intérpretes Mayores, fuera cual fuera su categoría, realizaban, de forma independiente, el mismo tipo de trabajos. En el caso de la Delegación Territorial, donde se realizaba la mayor parte de las tareas de traducción, el Jefe del Servicio en los años inmediatamente anteriores a la independencia era Bonifacio López, quien se encargaba de la organización del trabajo y de los aspectos disciplinarios, nunca de la corrección de las traducciones de los profesionales adscritos a su servicio.

Las labores que se solicitaban de los traductores e intérpretes dependían, en primer

¹ Según recoge VILLANOVA (1999, 457). Es de suponer que estos intérpretes municipales debieron de mantenerse hasta fechas posteriores, pero no sé hasta cuándo.

lugar, de su lugar de destino. En la Secretaría General de Asuntos Indígenas -donde se encontraban destinados Aragón Cañizares y Sopesén Aguirre- se vertía la legislación de la Zona, tanto al árabe como al castellano, para su posterior publicación en el Boletín Oficial. También eran ellos los encargados de la traducción al árabe o español, según el caso, de los discursos del Jalifa o de las máximas autoridades coloniales. En resumidas cuentas, en la Secretaría General se realizaban traducciones del más alto nivel de responsabilidad política. La Delegación Territorial, por su parte, tenía asignadas labores de traducción e interpretación más diversificadas. Los traductores de la Escala Técnica -más adelante definiré estas categorías- tenían a su cargo principalmente la traducción de documentación administrativa, notarial y judicial, a lo que se unían otras muchas labores, incluyendo la traducción al árabe de la correspondencia oficial dirigida a las autoridades musulmanas; la traducción al castellano de los artículos originalmente escritos en árabe para la revista bilingüe tetuaní *al-Nahar*, de toda la documentación dirigida al Servicio de Propiedades (normalmente actas de propiedad de bienes inmuebles), de la documentación dirigida al Monte Pío y las pagadurías de los veteranos musulmanes de la Guerra Civil, e incluso de la documentación remitida por el Servicio de Información del Ejército, de códigos de derecho consuetudinario, como en el caso de la traducción de César Dumont -uno de los traductores mejor formados de los años cuarenta y cincuenta- de un código bereber tripartito editada por LLORD O’LAWLOR (1957), o de la documentación necesaria para la redacción de las obras de García Figueras.

Las interpretaciones, por otro lado, eran llevadas a cabo en la Delegación Territorial en Tetuán por los intérpretes de la escala auxiliar. En las delegaciones comarcales, la mayor parte de los servicios requeridos eran de interpretación, normalmente vinculados a las numerosas reclamaciones de los indígenas. Se da la circunstancia, por otro lado, de que el ámbito en el que se desarrollaba la vida de los funcionarios adscritos a las delegaciones comarcales era preferentemente rural. Esto, unido a lo anterior, tuvo como resultado el que fueran éstos los que alcanzaron normalmente un mayor conocimiento del dialecto marroquí. Por último, es preciso tener en cuenta que, como veremos a continuación, la legislación en vigor en la Zona Jalifiana autorizaba a los intérpretes de la escala técnica a realizar traducciones juradas, esto es, de carácter particular. En la Zona Jalifiana, por tanto, no había otros traductores e intérpretes fehacientes de árabe que los del Servicio y Cuerpo de Traducción e Interpretación de Árabe y Bereber, que es a los que me estoy refiriendo en estas líneas.

En definitiva, al momento de declararse la independencia de Marruecos en el año 1956, el aparato de traducción e interpretación fehacientes del árabe montado en los años anteriores era verdaderamente complejo y se hallaba compuesto por más de ochenta traductores de árabe de carrera. Innumerables debieron de ser los *free-lancers*, sin duda. A ello es preciso añadir, para estas fechas, los intérpretes de las legaciones consulares españolas en el mundo árabe, así como los casos de traductores e intérpretes que debieron de desarrollar sus actividades en la Península, bien como traductores jurados, bien como traductores del Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid, aunque son muy escasos los datos concretos que me constan al respecto.

Los traductores de la Zona Jalifiana, por otro lado, eran a un tiempo intérpretes de árabe -o de chelja- y de francés, lo que es perfectamente natural, puesto que el francés era a la sazón la lengua del mundo diplomático, y, sobre todo, porque la Zona Jalifiana estaba rodeada por un mar de territorios de administración francesa. Aunque ya desde época precolonial el francés se había ido introduciendo como lengua intermediadora entre el castellano y el árabe, esta función se dispara a partir de la instauración del Protectorado, y en mucha mayor medida aún, a partir de la declaración de independencia. Este hecho es sumamente digno de tomar en consideración, ya que el ejercicio de la traducción y la interpretación del árabe ha seguido hasta la fecha íntimamente en contacto en España -por sus relaciones prioritarias con el Norte de África- con la lengua francesa.

Problemas metodológicos

Desgraciada y paradójicamente, en el estado actual de nuestros conocimientos resulta más difícil llegar a conclusiones respecto a la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe entre 1912 y 1956 que respecto a la historia de la traducción del árabe en el siglo XVI. Para el estudio de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en el siglo XVI, e incluso en fechas muy anteriores, disponemos ya de lo mucho avanzado en otras áreas del saber, especialmente en los estudios históricos. La acción colonial española en Marruecos, por el contrario, apenas ha sido estudiada en detalle (excepto en algunas áreas muy concretas, como pueda ser la acción cultural). Por ello, estos estudios apenas permiten avanzar en el conocimiento de la historia de la traducción e interpretación. De hecho, como hemos podido comprobar, ha sido editado un gran número de actas notariales traducidas del árabe entre los siglos XV y XVI, mientras que en las fuentes secundarias apenas he

encontrado unos pocos modelos, que no ejemplos reales, de traducciones de instrumentos notariales realizadas en el período colonial. Por unas razones u otras, ya han sido citadas en este trabajo: VILLALTA (1925) y NIDO Y TORRES (1927²), a los que sólo me resta añadir la traducción de un acta de matrimonio editada en GARCÍA BARRIUSO (1952).

En realidad es éste un problema metodológico que vemos repetido en todos los ámbitos de estudio sobre el Protectorado español en Marruecos. La causa ha sido apuntada en más de una ocasión¹, y se relaciona, aparte razones de orden ideológico a las que aludiré a continuación, con los numerosos obstáculos que el investigador encuentra para acceder a información de primera mano sobre el tema. En el caso que ahora me ocupa, es de suponer que los archivos españoles de Tetuán, del Ministerio de Exteriores y del Archivo General de la Administración Civil del Estado en Alcalá de Henares nos proporcionarán en el futuro un gran número de traducciones y datos de diferente naturaleza respecto a la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la Zona del Protectorado, pero, naturalmente, no es este lugar para hacer una investigación de este tipo. A estas dificultades, por último, se suma el escaso interés que el Protectorado español en Marruecos ha suscitado hasta fechas muy recientes entre los historiadores, probablemente por razones ideológicas. Por todo ello, lo que sigue es una mera aproximación provisional, ciertamente superficial, aunque imprescindible para completar el cuadro general que trato de trazar. Por último, debo añadir que, como decía al comenzar el apartado anterior, los resultados que se describen a continuación están sujetos a completa revisión una vez que sea finalizada la tesis doctoral de Murad Zarrouk, en la que se estudiará principalmente a los traductores e intérpretes arabistas de la época del Protectorado. Debo también expresar aquí mi agradecimiento a Rafael Olmo Villafranca, quien me ha proporcionado en comunicación personal un buen número de detalles acerca del mundo de la traducción e interpretación del árabe durante el Protectorado, información que me ha permitido dar vida a los fríos textos legislativos que regulaban la profesión, y a los que aludiré a continuación.

¹ Especialmente en las diferentes ponencias que componen las *ACTAS* (1998) del coloquio *Tetuán en la Documentación Española del Protectorado*.

b) La evolución de la profesión en la Zona Jalifiana

En la evolución administrativa de la traducción e interpretación fehacientes del árabe durante la época del Protectorado destacan los años 1920, 1929 y 1942. Comencemos por el año 1920.

La Real Orden castrense de 21 de febrero de 1920

El 21 de febrero de 1920 se dictó una Real Orden castrense por la que se sentaron las bases para la organización del personal de intérpretes de árabe al servicio del Ejército¹. Según su disposición justificativa,

La importancia de los servicios del personal de intérpretes de Arabe, afecto al Ejército de Africa, acentuada por la mayor extensión de la zona ocupada y la intensidad de atracción política, obliga a organizar el personal de referencia adaptando sus funciones a las necesidades del Ejército.

Por el tenor general de la Real Orden se evidencia lo que ya sabemos por las páginas precedentes: que con anterioridad ya existían estos intérpretes, aunque parece que no bien organizados y en escaso número. Según su artículo 1º, los intérpretes de árabe del Ejército se distribuían desde dicha fecha en las siguientes categorías:

- *Intérpretes de centro*, con sueldo anual de 4.000 pesetas. Prestan servicios en los altos organismos del mando, Administración Central, Alta Comisaría y donde fueran necesarios sus servicios.

- *Intérpretes de oficina*, con sueldo anual de 3.000 pesetas. Prestan servicios en las oficinas centrales de Asuntos Indígenas.

¹ Véase el texto completo en *Colección Legislativa del Ejército*, nº 79.

- *Intérpretes de mía*, con sueldo anual de 2.500 pesetas. Prestan servicios en las tropas de Policía indígena (oficinas principales, destacadas, cabeceras de zona o circunscripción, mías y puestos que a éstas se señalen).

- *Intérpretes auxiliares*, con sueldo anual de 2.000 pesetas. Prestan servicios en las oficinas centrales, juzgados de guerra y comandancias militares.

- *Ordenanzas intérpretes*, con sueldo anual de 1.500 pesetas. Prestan los servicios inherentes a su denominación en las oficinas a que estén destinados (Administración Central y oficinas de asuntos indígenas).

Además de los sueldos señalados, estos intérpretes percibían una bonificación de un 50% de su sueldo en concepto de residencia, así como otras bonificaciones especiales de diverso orden. Las primeras dos categorías tenían a todos los efectos la consideración de oficiales; las dos segundas, de suboficiales. Todos visten el uniforme propio de la Tropa Indígena.

Según los artículos 3º y 4º, el ingreso en todas las categorías era por oposición. En las dos primeras categorías, podían tomar parte en la oposición "los oficiales del Ejército de cualquier situación, los intérpretes de categorías inferiores y todos los paisanos e indígenas de nacionalidad española que tengan de veinte a cuarenta años de edad, con aptitud física y buena conducta reconocida". Las oposiciones (artículo 6º) versaban, para los intérpretes de centro, sobre las siguientes materias: "Sociología.- Administración.- Derecho internacional. Derecho civil y militar.- Religión y derecho musulmán.- Historia y Geografía de España.- Historia y Geografía de Marruecos.- Arabe vulgar o bereber.- Arabe literal.- Literatura árabe.- Francés correctamente y conocimiento del inglés, alemán o italiano". Para los intérpretes de oficina, sobre "Sociología.- Administración.- Historia y Geografía de España.- Historia y Geografía de Marruecos.- Religión y derecho musulmán.- Arabe vulgar o bereber.- Arabe literal. Lectura y traducción del francés o cualquier otro idioma".

En las oposiciones para intérpretes de mía y auxiliares (artículo 7º)

podrán tomar parte las clases e individuos de tropa y los paisanos e indígenas que tengan de veinte a treinta y cinco años de edad, con aptitud física y buena conducta reconocida.

El examen tendrá un carácter práctico, exigiéndose de una manera rigurosa que los aspirantes prueben su

perfecto conocimiento del árabe vulgar o bereber, leer y escribir el castellano, y algunos rudimentos de Historia y Geografía de Marruecos y nociones del derecho musulmán.

Las plazas de ordenanzas intérpretes (artículo 10º)

se cubrirán por concurso, por soldados del Ejército, licenciados, paisanos e indígenas que conozcan el árabe, y los últimos el castellano, siendo preferidos los que hayan servido en los Cuerpos de Africa, en la Policía indígena y en Fuerzas regulares. Los aspirantes dirigirán sus instancias al Alto Comisario, quien previo el conocimiento necesario de las condiciones de adhesión a España, honradez y edad de veinte a treinta y cinco años, con aptitud y buena conducta, propondrá el que considere con méritos para cubrir la vacante.

Finalmente, se estima necesario crear las siguientes plazas:

Intérpretes de centro	5
Intérpretes de oficina	3
Intérpretes de mía	54
Intérpretes auxiliares	12
Ordenanzas intérpretes	5
Total	79

Como vemos, por tanto, desde la instauración del Protectorado, y hasta el año 1929, en que se dispuso el Real Decreto al que aludiré a continuación, la traducción e interpretación del árabe está íntimamente ligada al Ejército. No podía ser de otro modo si tenemos en cuenta que la actividad diplomática que caracterizó al período anterior a la instauración del Protectorado fue sustituida, hasta los años veinte, por la actividad bélica derivada del proceso de "pacificación" de la Zona. Estos son, pues, años en los que el protagonismo en la profesión vuelve al Ejército.

El Real Decreto de 21 de septiembre de 1929

Mediante el Real Decreto de 21 de septiembre de 1929¹ se dispuso que la Carrera de Intérpretes en el extranjero², así como el Servicio de Interpretación de Árabe del Ejército -creado mediante la Real Orden Castrense de 21 de febrero de 1920, como hemos visto-, fueran declarados a extinguir y se unificaran en un solo cuerpo, denominado Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber, dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros, Dirección General de Marruecos y Colonias. Dicho Servicio estará desde entonces formado por un conjunto de intérpretes de carrera y otro de intérpretes auxiliares, todos ellos funcionarios públicos sujetos al régimen disciplinario del mencionado Servicio. Según la parte expositiva de dicho Real Decreto, la reforma responde al hecho consumado de que la práctica totalidad de los funcionarios de la carrera de intérpretes se encontraban a la sazón destinados a la Zona Jalifiana, de modo que la Secretaría de Asuntos Exteriores no necesitaba de ellos más que en ocasiones extraordinarias. Parece evidente, por tanto, que para los años veinte el árabe monopolizaba hasta tal punto los intereses del mundo de la traducción e interpretación fehacientes en nuestro país que parecía inútil mantener la existencia de organismos ligados al mismo fuera de Marruecos. El texto de este Reglamento es tan importante para mis propósitos que me extenderé un poco en la síntesis de su contenido.

El artículo 1º del Reglamento del Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber divide el Cuerpo en dos grupos: intérpretes e intérpretes auxiliares. En cada uno de ellos se distinguen, a su vez, varias categorías:

1) Intérpretes. Grupo formado por:

a) Intérpretes Mayores, entre los que se distingue a los Intérpretes Mayores de

¹ Véase el texto completo en *DICCIONARIO ALCUBILLA...*, apéndice 1929, 398-405.

² Hasta entonces dependiente de la Secretaría de Asuntos Exteriores del mismo Ministerio, y que aún seguía en sus líneas generales lo dispuesto en el Reglamento de 1 de mayo de 1870.

primera, segunda y tercera categoría.

b) Intérpretes, divididos en intérpretes de primera, segunda, tercera y cuarta categoría.

2) Intérpretes auxiliares, divididos en intérpretes auxiliares de primera, segunda, tercera y cuarta categoría.

Los sueldos oscilan entre las 14.000 pts. de los Intérpretes Mayores de primera categoría y las 2.500 pts. de los intérpretes auxiliares de cuarta categoría.

El artículo 2º establece las condiciones de ingreso, ascensos y destinos de los Intérpretes Mayores. El ingreso se producirá una vez superada la correspondiente oposición, que constará de dos ejercicios: el primero versará sobre árabe vulgar y bereber, árabe literal, literatura árabe, francés (hablar, leer y escribir correctamente) y traducción del inglés o del alemán al castellano; el segundo versará sobre religión y derecho islámicos, historia y geografía de Marruecos, historia de los musulmanes en España, organización del Protectorado y Derecho Administrativo. Podrán aspirar al ingreso los españoles licenciados en Derecho, Filosofía y Letras o Historia, así como los Jefes y Oficiales de la escalas activas del Ejército y de la Armada. Los aprobados serán destinados a la Alta Comisaría, Delegación General, Gran Viziriato, Dirección de Intervención Civil, Inspección General de Intervención Militar, Tropas Jalifianas y Jefatura Superior de las Fuerzas Militares.

El artículo 3º establece las condiciones de ingreso, ascensos y destinos de los Intérpretes. Los aspirantes -españoles de entre dieciocho y treinta y cinco años que acrediten buena conducta- ingresarán en el grupo por la última categoría y tras superar un examen que versará sobre las siguientes materias: árabe vulgar o chelja, rudimentos de religión y derecho musulmanes, nociones de geografía de Marruecos, gramática castellana y análisis gramatical, nociones sobre el régimen del Protectorado, aritmética y mecanografía. El ascenso de la cuarta a la tercera clase tendrá lugar cuando se produzcan vacantes y previo examen entre los aspirantes que cuenten con al menos dos años de servicio activo en la cuarta categoría. El examen versará sobre las siguientes materias: árabe vulgar o chelja, nociones de árabe literal, historia de Marruecos, geografía de la Zona Jalifiana, nociones de derecho islámico y organización del Protectorado español. El ascenso de tercera a segunda categoría tendrá lugar, por orden de antigüedad, entre los aspirantes que cuenten con al menos dos años de antigüedad en la tercera categoría. El ascenso a primera categoría se producirá previo

examen, con ocasión de vacantes, entre los miembros de la segunda y tercera categorías con una antigüedad de tres años en el servicio (sólo en el caso de los de tercera categoría) y que acrediten tener aprobado el Bachillerato. El examen versará sobre árabe vulgar y bereber, nociones de árabe literal, historia del Islam, literatura castellana, traducción del francés al castellano y dictado en francés.

El artículo 4º establece las condiciones de ingreso, ascensos y destinos de los intérpretes auxiliares. Los aspirantes -españoles de entre dieciocho y treinta años que acrediten buena conducta- ingresarán en la última categoría previo examen sobre las siguientes materias: árabe vulgar y bereber (conversación), hablar, leer y escribir correctamente el castellano, y aritmética (las cuatro reglas). Los aprobados serán destinados por el Alto Comisario, Jefe Superior de las Fuerzas Militares, a cualquier dependencia del Protectorado o de las Fuerzas Militares de Marruecos. Los ascensos serán previo examen sobre las mismas materias, aunque ampliado. Como vemos, la primera materia exigida en todos los casos es el árabe vulgar o el chelja.

Del tenor del artículo 5º cabe destacar que, además de los posibles destinos señalados anteriormente, cualquier funcionario del Servicio de Interpretación podrá ser destinado a las dependencias centrales o a las representaciones diplomáticas y consulares de España.

En el artículo 6º se establecen premios anuales en metálico para los miembros del Servicio que demuestren haber realizado servicios de especial valía o haber mejorado sus conocimientos, así como una gratificación de destino para los casados con hijos.

En el Título II, artículos 7º al 13º, se establecen las situaciones administrativas posibles para los miembros del Servicio (activo y supernumerario), así como que éstos, en caso de ser llamados a filas, y si así lo solicitan, pasarán a prestar servicio como intérpretes para las Intervenciones Militares del Protectorado o para las Mehallas -esto es, unidades de la tropa indígena-, percibiendo sus correspondientes haberes.

El Título III trata "De las funciones y disciplina". Su artículo 14º establece que

será de su obligación el traducir del español al árabe o bereber, o del árabe o bereber al español, las conversaciones de los funcionarios a cuyas órdenes sirvan.

Los Intérprete Mayores y los Intérpretes de primera clase tendrán, además, la obligación de traducir al castellano los documentos escritos en árabe y los escritos y conversaciones en francés y en la lengua en que hayan sido aprobados; asimismo tendrán la obligación de traducir, de palabra y por escrito, al árabe, al francés y a la lengua en que haya sido aprobados, las conversaciones y documentos castellanos.

El artículo 15º establece que "en las dependencias en que exista más de un funcionario de este servicio, el de mayor categoría será el Jefe de los demás y distribuirá entre ellos los trabajos, firmando su conformidad en los que realicen".

El artículo 16º establece que

Los Intérpretes Mayores y los Intérpretes de primera, segunda y tercera serán Jurados, y las traducciones oficiales hechas por ellos, con la autorización del Jefe de la Oficina respectivo, y el visto bueno del Intérprete Jefe de la Oficina Central de Interpretación de la Delegación general de la Alta Comisaría, darán fe legal y tendrán validez notarial para efectos oficiales.

Los artículos 17º al 21º establecen que los intérpretes estarán subordinados al Jefe del servicio al que hubieran sido destinados, o a cualquier funcionario designado por éste; los acompañarán en las visitas oficiales y guardarán la máxima reserva sobre las misiones que desempeñen y las traducciones que realicen. En caso de no guardar dicha reserva, podrán ser removidos de su puesto. No realizarán servicios de interpretación para los consulados extranjeros, no expedirán traducciones sin el visto bueno de su superior, ni "podrán visitar á las Autoridades indígenas sin orden expresa ó permiso de su Jefe para tratar de asuntos que tengan relación con el servicio". Además, están obligados a escribir sus trabajos a máquina o con letra muy legible.

El Título IV, artículos 22º y 23º, establece premios por servicios prestados. El Título V, artículos 24º al 27º, establece las normas disciplinarias por las que se regirán los miembros del Servicio. Las faltas siguientes se considerarán siempre graves:

a) Realizar actos contrarios al decoro del cargo ó á los intereses ó al prestigio de España; b) Contraer deudas no cancelándolas en el plazo que al efecto deben fijar de acuerdo con los acreedores y con el Jefe de la dependencia; c) Contraer deudas o solicitar dinero de las Autoridades ó de los indígenas del país protegido; d) Admitir dádivas de Empresas ó particulares que tengan relación con la Administración; e) No presentarse á tomar posesión dentro del plazo reglamentario ó no ingresar al terminar la licencia, sin causa justificada; f) Abandono de destino por tiempo superior á setenta y dos horas; g) Publicar ó referir los asuntos del servicio ó las misiones que sus Jefes les hayan encomendado; h) Comentarios públicos ó murmuraciones de palabra ó por escrito, contra el Gobierno de la Nación protectora, su representante en Marruecos ó la política desarrollada en la zona de Protectorado.

El Dahir de 5 de marzo de 1942

El ordenamiento rector del Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber se verá sometido en los años siguientes a diversas modificaciones. Entre ellas destaca el Dahir de 5 de marzo de 1942, publicado en el *Boletín Oficial de la Zona de Protectorado Español en Marruecos*, nº 9, pp. 187-191, por el que el dicho servicio pasa a denominarse Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, quedando el anterior declarado a extinguir. No son muchas, realmente, las modificaciones que el Dahir de 5 de marzo de 1942 introduce en el estado anterior de cosas. No obstante, creo que vale la pena resumirlo aquí.

A tenor del artículo 2º del citado Dahir, el Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber se componía de dos escalas, una técnica y otra auxiliar. Aunque éstas se corresponden de manera aproximada con las anteriores escalas de intérprete e intérprete auxiliar, el nuevo reglamento establece dentro de cada una de ellas un número mayor de divisiones administrativas. Así, dentro de cada una de estas dos escalas se distinguen las siguientes categorías profesionales, correspondientes a las categorías administrativas que obran a la derecha:

CUERPO DE INTERPRETACIÓN

Escala Técnica

Intérprete Mayor de 1ª
Intérprete Mayor de 2ª
Intérprete Mayor de 3ª
Intérprete Traductor de 1ª
Intérprete Traductor de 2ª
Intérprete Traductor de 3ª
Intérprete Traductor de 4ª

Categoría Administrativa

Jefe de Administración de 1ª
Jefe de Administración de 2ª
Jefe de Administración de 3ª
Jefe de Negociado de 1ª
Jefe de Negociado de 2ª
Jefe de Negociado de 3ª
Oficial 1º de Administración

Escala Auxiliar

Intérprete Auxiliar de 1ª
Intérprete Auxiliar de 2ª

Categoría Administrativa

Oficial 2º de Administración
Oficial 3º de Administración

Intérprete Auxiliar de 3^a
Intérprete Auxiliar de 4^a

Auxiliar 1^o de Administración
Auxiliar 2^o de Administración

Los artículos 4^o y 5^o establecen gratificaciones económicas anuales por servicios efectivos en una misma categoría, así como, especialmente, por conocimiento de lenguas en uso en el mundo islámico o de alguna de las principales lenguas europeas, aparte de las conocidas al momento del ingreso en el cuerpo. Para ello se establecen exámenes que consistirán en "leer, escribir y traducir alguno de estos idiomas al español, y a la inversa".

El artículo 6^o establece las condiciones para el ingreso en la escala técnica: ser varón, español o súbdito español, entre veinte y treinta y cinco años, con aptitud física, sin antecedentes penales, y haber cursado en el Centro de Estudios Marroquíes asignaturas de árabe literal, vulgar marroquí o bereber rifeño, rudimentos de religión y derecho islámico, geografía de Marruecos, gramática castellana y análisis gramatical, nociones sobre el régimen de Protectorado en Marruecos, aritmética y mecanografía. También establece los ejercicios de los que constará la oposición. Los aspirantes deberán aprobar exámenes en los que demuestren su capacidad para:

- a) Hablar, leer y escribir y traducir correctamente el árabe y cualquiera de los idiomas francés, alemán, italiano o inglés. Los ejercicios de traducción consistirán en verter textos de estos idiomas al español y a la inversa.
- b) Sobre las restantes materias cursadas en el Centro de Estudios Marroquíes.
- c) Sobre cultura general: nociones de Geografía General y de España, Historia Universal y de España; Matemáticas, Ciencias físico-naturales y Rama Jurídica. El nivel de estos conocimientos será el exigido en los exámenes de Estado para la obtención del Título de Bachiller. Quedarán exentos del examen de Cultura General aquellos que acrediten haber aprobado dicho examen de Estado.

El artículo 7^o establece las condiciones de ingreso en la escala auxiliar. Aparte del requisito de edad (de 18 a 30 años), cabe destacar que únicamente se exige haber superado los dos cursos de árabe vulgar o bereber rifeño del Centro de Estudios Marroquíes. Los ejercicios de la oposición versarán:

- a) En hablar correctamente el árabe o bereber rifeño y el español.
- b) Sobre Gramática Castellana y Análisis Gramatical.

- c) Sobre nociones referentes al Régimen del Protectorado.
- d) Nociones sobre Geografía de Marruecos.
- e) Nociones de Aritmética: las cuatro reglas, sistema métrico decimal, quebrados y regla de tres simple.
- f) Rudimentos de religión y Derecho musulmán.
- g) Mecanografía.

Aparte de todo ello, en los ejercicios de oposición de ambas escalas (art. 8º) será reputado como mérito el conocimiento de idiomas no exigidos para el ingreso. Los ascensos en las respectivas escalas serán por orden de antigüedad (art. 9º), aunque se reconoce la posibilidad de un ascenso en cada escala por "perfeccionamiento profesional, servicios meritorios prestados y conductas ejemplares" (art. 10º).

El artículo 11º resulta de especial interés, ya que indica las responsabilidades y destinos de cada categoría:

Los intérpretes de la Escala Técnica prestarán los Servicios en los organismos centrales de la Administración, Intervenciones Regionales, y en las Delegadas de éstas cuyas funciones de interpretación lo requieran. Los intérpretes de la Escala Auxiliar, como su nombre lo indica, desempeñarán destinos de carácter más secundario y menos responsable en orden a la misión que han de desempeñar. Deben actuar en lo posible cerca de un Intérprete de la Escala Técnica, con lo que, a la vez que cumplimentan su servicio, perfeccionan sus condiciones de interpretación.

También los artículos 13º y 14º resultan interesantes, ya que en ellos se define la capacidad fedataria de los miembros del Cuerpo:

Artículo 13.- Los Intérpretes de la Escala Técnica serán jurados y las traducciones oficiales hechas por ellos, con la autorización del Jefe de la Oficina respectiva y el VºBº del Intérprete Jefe de la Oficina Central de Interpretación, darán fé legal y tendrán validez notarial para efectos oficiales.

Artículo 14.- Ninguno de los funcionarios del Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber podrá prestar servicio en los Consulados extranjeros ni expedir oficialmente traducciones sin el permiso de su Jefe; pero con carácter particular podrán hacer traducciones que no tengan relación con la Administración de la Zona ni el servicio que tengan encomendado, siempre que cuente en cada caso concreto, con la autorización del Jefe de quien dependa.

El Reglamento descrito será modificado de nuevo mediante el Dahir de 13 de diciembre de 1945. Concretamente, su artículo 6º es modificado en el sentido de que el aspirante deberá "ser varón y súbdito español o marroquí originario de la Zona española de

Protectorado"; y su artículo 10º, en el sentido de crear un turno de ascenso en la escala para premiar el perfeccionamiento y la conducta ejemplar para todos aquellos que hubieran desempeñado funciones en su escala durante al menos dos años, tras un examen, y, en caso de que las vacantes sean de la escala técnica, "el idioma europeo exigido no podrá ser el mismo que probó conocer el funcionario para el ingreso en dicha escala", pasando las vacantes desiertas en turno de elección a turno de antigüedad.

Anteriormente decía que el reglamento del nuevo Cuerpo no introducía grandes novedades respecto a la anterior legislación rectora del Servicio. No obstante, y como se desprende de la experiencia de sus componentes, las novedades fueron muchas más en la práctica de lo que cabría esperar sólo a la vista del nuevo reglamento¹. De hecho, con el nuevo Cuerpo se pretendía renovar un servicio que hasta entonces estaba principalmente compuesto por intérpretes, en general de edad madura, con gran experiencia y muy buenos conocimientos de dialecto marroquí, pero en escasa medida vinculado al mundo de la traducción. Como recuerda Rafael Olmo Villafranca, los antiguos miembros del Servicio se sintieron doloridos por que su larga experiencia fuera ahora considerada insuficiente, e incluso se les obligara, si pretendían seguir ascendiendo en el escalafón, a pasar unos exámenes que les permitieran ingresar en el Cuerpo; exámenes que, por cierto, casi ninguno logró superar. Se precisaba, pues, un cuerpo de traductores renovado, mejor formado, en el que cupieran los licenciados en filología semítica y capaz, por ello, de hacer frente a las nuevas necesidades administrativas del Protectorado. La formación de estos traductores era una responsabilidad compartida por las Escuelas de Estudios Árabes (principalmente la de Granada) y la Escuela de Estudios Marroquíes de Tetuán.

Por otra parte, pese a las grandes posibilidades de ascenso y la buena remuneración de los miembros del Cuerpo, los miembros de la colonia española consideraban ahora la carrera de traductores un camino difícil. Esto hizo que, desde el principio, la mayor parte de los jóvenes que ingresaron en el Cuerpo fueran becarios venidos de la Península, aproximadamente la mitad granadinos. En algunos casos excepcionales, se trataba de españoles oriundos de la Zona Cherifiana, instruidos en lengua francesa y que conocían el árabe dialectal desde la infancia, todo lo cual constituía una franca ventaja inicial en su proceso de formación. Así, Martínez Drissien, natural de la Zona Jalifiana, e hijo de español

¹ Debo aquí agradecer de nuevo a Rafael Olmo Villafranca su colaboración. Los datos que siguen me han sido proporcionados por él en comunicación personal.

y marroquí. Por consiguiente, en el Cuerpo de Traductores e Intérpretes de Árabe y Bereber, protagonista de los últimos y más fructíferos años de la profesión en la Zona Jalifiana, ya no encontramos profesionales musulmanes o judíos, que, como el caso de los hermanos Gaitán, continuaron en funciones adscritos al anterior Servicio.

Tras la independencia se procedió de inmediato, mediante la Ley de 27 de diciembre de 1956 (publicada en BOE de 28 de diciembre), a declarar en extinción el Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, que pasa a depender, de la Alta Comisaría, ya extinta, a la Presidencia del Gobierno. Dicha ley reglamentaba también las condiciones de integración de dichos funcionarios en los órganos de la Administración del Estado, prácticamente en los mismos términos que el resto de los empleados públicos del antiguo Protectorado¹. El texto de la ley es especialmente interesante, ya que en él se nos hace una relación completa de las escalas profesionales en vigor al momento de la independencia e, incluso, del número de profesionales que las integraban, lo que nos permite conocer con exactitud el número de traductores e intérpretes a la sazón en funciones en Marruecos. Según el texto de esta ley, y en suma, los intérpretes del Protectorado se dividían en los años inmediatamente anteriores a la independencia en dos cuerpos: el Cuerpo de Interpretación y el Servicio de Interpretación. Cada uno de ellos estaba integrado por una escala técnica y una escala auxiliar. Dentro de cada una de estas dos escalas existían intérpretes mayores de primera, intérpretes de segunda e intérpretes de tercera, todo ello según el siguiente esquema, en el que se recoge además el número de profesionales de cada grado:

CUERPO DE INTERPRETACIÓN

Escala Técnica

Intérprete Traductor Superior, Jefe Superior de Administración Civil:	1
Intérprete Traductor Mayor de 1ª con ascenso:	2
Intérprete Traductor Mayor de 1ª Jefe de Administración de 1ª:	4
Intérprete Traductor Mayor de 2ª Jefe de Administración de 2ª:	4
Intérprete Traductor Mayor de 3ª Jefe de Administración de 3ª:	4

¹ Incluida, curiosamente, una mecanógrafa de árabe procedente de la Cancillería del Majzén con categoría de Auxiliar Mayor de 1ª, según se declara en el Decreto de la Presidencia del Gobierno de 28 de marzo de 1957, publicado en el BOE el 2 de abril del mismo.

Intérprete Traductor de 1ª Jefe de Negociado de 1ª:	4
Intérprete Traductor de 2ª Jefe de Negociado de 2ª:	4
Intérprete Traductor de 3ª Jefe de Negociado de 3ª:	2

Escala auxiliar

Intérprete Auxiliar Mayor Superior Jefe de Administración de 3ª:	2
Intérprete Auxiliar Mayor de 1ª Jefe de Negociado de 1ª:	5
Intérprete Auxiliar Mayor de 2ª Jefe de Negociado de 2ª:	12
Intérprete Auxiliar Mayor de 3ª Jefe de Negociado de 3ª:	8
Intérprete Auxiliar de 1ª Auxiliares de 1ª:	6

SERVICIO DE INTERPRETACIÓN

Escala Técnica

Intérprete Mayor de 1ª Jefe de Administración de 1ª:	2
Intérprete Mayor de 2ª Jefe de Administración de 2ª:	8
Intérprete Mayor de 3ª Jefe de Administración de 3ª:	4

Escala auxiliar

Intérprete Auxiliar Mayor de 1ª Jefe de Negociado de 1ª:	3
Intérprete Auxiliar Mayor de 2ª Jefe de Negociado de 2ª:	5
Intérprete Auxiliar Mayor de 3ª Jefe de Negociado de 3ª:	5

El recuento nos da como resultado la impresionante cifra de ochenta y seis funcionarios públicos dedicados exclusivamente a la traducción e interpretación fehacientes del árabe.

Por último, el tenor de la Ley citada nos ofrece también una relación de sus sueldos, que oscilan entre las 32.880 pts. del Intérprete Traductor Superior, Jefe Superior de Administración Civil, y las 15.720 pts. del Intérprete Auxiliar Mayor de 3ª Jefe de Negociado de 3ª. Estas cifras, comparadas con los sueldos del resto de los funcionarios de la época, confirman la opinión tantas veces expresada por los antiguos intérpretes del Protectorado de que su situación económica era privilegiada, lo que naturalmente muestra la importancia de sus funciones en la administración protectoral.

Tolba, Kuttab y secretarios de los tribunales rabínicos

Además de los traductores del Servicio o del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, las autoridades españolas siguieron precisando, como venía ocurriendo sistemáticamente desde el siglo XVIII, los servicios de *tolba* o *kuttab* encargados, sobre todo, de redactar la correspondencia en árabe remitida al Majzén. Ya me he referido a ellos en el apartado anterior.

La función de estos *tolba* o *kuttab* (escribientes) no sería regulada en la Zona Jalifiana hasta el Dahir de 28 de noviembre de 1934, en el que se observa, como en el caso de los intérpretes, el progresivo aumento del número y funciones de este cuerpo desde el año 1912. En dicho dahir, comentado por CORDERO TORRES (1934, t. 2, 21 y ss.), se establece que su función consiste en redactar documentos árabes y asesorar a las autoridades españolas, labor esta última que es de suponer ya existía desde el siglo XIX, aunque, sin duda, tras la instauración del Protectorado aumentó considerablemente su importancia. Ello explica la inquina de los indígenas hacia los *tolba*, asunto este al que alude IBN AZZUZ (1996). Un ejemplo concreto de estas funciones de asesoramiento y traducción lo tenemos en el papel desempeñado por los *tolba* en la política de control e intervención de las autoridades españolas en la justicia cheránica, especialmente hasta la puesta en ejecución del Reglamento de la Justicia Cheránica de 1928 por las razones que se explicarán en la segunda parte de este trabajo. Según MATEO DIESTE (en curso, punto V.5.3),

Dado que un gran número de interventores no podía leer las sentencias [de los alcadíes], este trabajo se delegaba en los *tolba* de las intervenciones. Los citados *tolba* debían llevar dos copias de los registros de sentencia de los kadies, y en caso de irregularidad se consultaba a los asesores jurídicos de intervención. En más de una ocasión, los *tolba* aprovecharon su monopolio de la lengua árabe para dictar sentencias contradictorias con las instrucciones del interventor, que en muy pocos casos era capaz de descifrarlas [...] por lo cual los *tolba* de la intervención adquirían un cierto poder como monopolizadores de la traducción y la interpretación de las sentencias.

Recordemos, también, que no eran sólo los interventores los que desconocían el árabe: los intérpretes de las intervenciones comarcales, como apuntaba anteriormente, solían estar especializados en labores de interpretación. Debo añadir aquí que, según me ha informado Rafael Olmo Villafranca en comunicación personal, los *kuttab* tuvieron un papel muy destacado en la formación de los jóvenes traductores que ingresaron en el Cuerpo, ya

que eran ellos quienes se encargaban en la práctica de instruirlos en el desciframiento de la enrevesada grafía árabe comúnmente utilizada en la documentación notarial y judicial.

El citado Dahir, por otra parte, divide a los *tolba* en cuatro categorías, de las cuales se consideran propiamente *tolba* sólo a las dos superiores, y *cuttab* -escribientes- a las dos inferiores. Sus sueldos oscilan entre las tres mil y las seis mil pesetas. Tras la independencia, a los *tolba* y *cuttab* también se les ofreció la posibilidad de integrarse en otros destinos de la Administración española, aunque desconozco detalles al respecto.

Por último, es preciso tener en cuenta que la árabe y la bereber no eran las únicas lenguas que demandaban traductores fehacientes en el Protectorado. Además del francés, y en menor medida otras lenguas europeas, el hebreo seguía y sigue siendo una lengua en la que en Marruecos se vehicula documentación oficial, naturalmente, la de los judíos. En este sentido caben destacar las traducciones realizadas en los tribunales hebreos de la Zona, ya que los intérpretes del Cuerpo -y en menor medida aún los del Servicio-, pese a que estaban obligados a cursar una asignatura de hebreo durante su período de formación en la Escuela de Estudios Marroquíes, no tenían la capacidad suficiente para abordar textos notariales o judiciales en esta lengua. Adviértase que, según el Dahir de 20 de marzo de 1928¹, se establece como lengua oficial de dichos tribunales el hebreo, lengua en la que se emitirán los fallos, aunque se otorga a los interesados el derecho a que se les expida, de su bolsillo, traducción árabe o castellana de los mismos (artículos 13º y 15º). Al parecer, estas traducciones eran llevadas a cabo por los secretarios de los mismos tribunales rabínicos. Esta idea parece ratificarse a la vista de otras actuaciones de éstos en calidad de traductores de los secretarios de los tribunales rabínicos².

¹ Véase su texto, en versión castellana, en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 50 y ss).

² LAREDO (1994, 352-353), por ejemplo, reproduce la traducción fehaciente de un Dahir firmada por M. Marrache, Secretario del Tribunal Rabínico de Tánger, el 25 de febrero de 1935.

c) Los textos normativos: estudio traductológico

Al principio de este apartado apuntaba que los intereses del mundo de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en esta época se centraban en tres ámbitos: la interpretación del árabe dialectal marroquí; la traducción de textos de diverso tipo objeto del interés de las autoridades españolas, y la traducción de textos normativos. Respecto a la interpretación, muy poco es lo que puedo apuntar. Es evidente, a la vista de los métodos de árabe dialectal de la época, que la mayor parte de los asuntos sobre los que versaban estas interpretaciones tocaban a la seguridad interna de la Zona¹. A ello hay que sumar el gran número de interpretaciones generado por las reclamaciones de los indígenas en las administraciones comarcales o en la Administración Territorial, como ya apuntaba antes. De especial importancia y secreto fueron, hasta los años veinte, las interpretaciones en encuentros con autoridades o rebeldes marroquíes, como en el caso de la labor de Cerdeira con al-Raisuni, a la que me referiré más tarde.

También apuntaba antes que, de las traducciones de textos no normativos realizados durante la época del Protectorado, prácticamente nada puede consultarse editado. De noticias dispersas entresacadas de la bibliografía histórica, así como del testimonio personal de los traductores de la época, se pueden extraer algunas conclusiones respecto a las labores que realizaban los traductores del Cuerpo de Interpretación, las cuales ya adelanté al principio de este apartado. No obstante, siendo tan escaso lo que hasta el día de hoy he podido consultar, me resulta imposible realizar un análisis fiable.

Sí que se nos han conservado, sin embargo, las traducciones de textos normativos: al español de textos normativos islámicos, y al árabe de textos normativos hispanojalifianos. Y no son pocas. Aunque no tan extensa y rica como la de la zona de influencia francesa, la legislación cheránica bilingüe de la Zona Jalifiana conforma un conjunto de textos realmente digno de consideración. Entre los dahires y decretos visirales bilingües más

¹ Véase al respecto ARIAS (1995). Una prueba más de la relación entre estos métodos y el mundo de la traducción lo constituye el hecho, señalado por ARIAS y PEÑA (1995, 14), de que autores anteriores a la instauración del Protectorado, como RUIZ ORSATTI (1901) o SANTA OLALLA (1908), recogieran el uso escrito del árabe dialectal marroquí en ámbitos como el de "la correspondencia personal [...] o las relaciones comerciales cotidianas (actas de venta, alquiler, recibos, etc.)". No obstante, en ello debió también de influir la situación lingüística del Marruecos de la época.

importantes podemos destacar: el Dahir de 26 de diciembre de 1934, ampliado con el de 19 de octubre de 1938, por el que se regula la justicia cheránica; el Dahir de 19 de octubre de 1938 por el que se crea el Tribunal Superior de Apelación Cheránica, reformado por el de 26 de diciembre de 1939; el Dahir de 26 de noviembre de 1946 por el que se regulan las demarcaciones territoriales de los tribunales cheránicos; el Decreto Visirial relativo a las funciones de los *aauan* en los tribunales cheránicos de 26 de diciembre de 1934; el Dahir reglamentando el ejercicio de la función de *uquil* ante los tribunales cheránicos y majseniano de 12 de febrero de 1935, o los Decretos Visiriales de 1 de junio de 1935 y de 7 de octubre del mismo año por el que se regula la *'adāla* o función notarial islámica¹. Por consiguiente, sólo es hoy posible exponer con algún detalle el modo en el que se traducían fehacientemente en esta etapa fundamental de la historia de la traducción del árabe tomando como objeto de estudio estos textos normativos.

Originales y versiones

Un somero análisis de los textos parece mostrar que las versiones españolas son realmente traducciones del árabe, pese a que, naturalmente, se presentan como dos originales con idéntico valor jurídico². Desde un punto de vista histórico, esta conclusión traductológica resulta interesante, ya que constituye una prueba, quizá no valorada aún, de que los textos emanados del Majzén Jalifiano eran en verdad obra de éste.

No obstante, diversas pruebas apuntan a lo contrario. Por una parte, existen diversos testimonios de la época que indican que los originales, al menos en algunos casos, eran los redactados en castellano. Uno de estos testimonios nos lo ofrece BENABDELOUAHAB (2000, t. 1, 17-18), alto funcionario del Majzén en la Zona Jalifiana, quien, refiriéndose al proceso de elaboración del Estatuto del Personal de Justicia Cheránica de la Zona Jalifiana de 1 de julio de 1939, afirma que, en un primer estudio del mismo realizado por el Visir

¹ Toda esta literatura es reseñada en la Segunda Parte de este trabajo, donde remito a las fuentes en las que consulté los originales de cada una de estas referencias, así como se entra con mayor detalle a analizar el contexto histórico y jurídico que les sirve de telón de fondo.

² Respecto a este tipo de textos "supuestamente clónicos, pero todos con iguales pretensiones de primogenitura", las consecuencias que el fenómeno tiene desde el punto de vista de la traducción y, en general, de los problemas de interpretación, todo ello en el ámbito del derecho internacional público, véase la síntesis de SAÉNZ (1999, 6 y ss.), así como la bibliografía citada en este trabajo.

de Justicia, se encontraron diversas ambigüedades derivadas de una defectuosa traducción al árabe. Es muy posible, por otra parte, que al menos en algunos casos el texto original en español ya se hubiese redactado siguiendo los usos retóricos del lenguaje administrativo y jurídico árabe del Marruecos de la época. De hecho, en buena parte de los despachos emanados de las autoridades españolas y dirigidos al Majzén desde mediados del siglo XIX, observamos el uso de expresiones como "Loor a Dios", en su comienzo, o "Y la paz", en su colofón.

Lo cierto e indudable es que en estas traducciones encontramos en ocasiones diversos conflictos entre el tenor de la versión árabe y el de la versión castellana que, a la vista de la literatura jurídica de la época, nunca fueron advertidos. Pondré como ejemplo un caso que resulta muy ilustrativo. El artículo 4º del Decreto Visirial de 1 de junio de 1935 divide a los adules en dos categorías (artículo 4º):

a) Los adules de primera categoría, es decir, los "que hayan obtenido la *iyasa* de estudios o los que sean expertos en documentación cheránica", habilitados para levantar todo tipo de testimonios.

b) Los adules de segunda categoría, "son los que se aproximan a los de la primera categoría sin alcanzarla o, por lo menos, los que tengan la calidad de *taleb*", y "se hallan destinados exclusivamente para los testimonios que a continuación se expresan: recepción de testimonios de doce testigos (el *lafif*) y de los peritos; testamentaría de enfermos; constitución de *ahbas muacaba* y evacuación de diligencias".

Esta distinción no es insólita ni se agotó con el Protectorado español: hoy día, aunque todos los adules marroquíes sean iguales en consideración y categoría, el primero de los dos actuantes en un testimonio es siempre, por razón de antigüedad en el ejercicio de la profesión, el primer responsable del mismo (por ello, los datos de protocolo a los que suele hacer referencia el acta son los de éste). Sin embargo, no deja de ser curioso el que, según dicho artículo en su versión en español, sean precisamente los de menor categoría los que se encargan de levantar los testimonios que toda la tradición notarial islámica considera más difíciles y de mayor responsabilidad. El texto árabe establece justamente lo contrario: los de segunda categoría pueden levantar cualquier testimonio excepto los que se destacan

expresamente. En realidad, pues, se trata de un error de traducción que sólo puede explicarse considerando que el original era el árabe¹. De este tipo de *disfunciones* -nada desdeñables como se comprenderá- se pueden extraer diversas conclusiones. Primero, que no está al día de hoy nada claro cuál era exactamente el proceso que se seguía en la elaboración y traducción de estos textos: es muy posible que la historia oral y el buceo en los archivos nos den en el futuro la clave del asunto. Por otra parte, estas disfunciones constituyen una prueba más de la ligereza con la que en ocasiones se llevó a cabo la labor legislativa de España en Marruecos y, seguramente, de la insuficiente preparación técnica de al menos algunos de los agentes de estas traducciones.

Calcos y arabismos

La primera y más llamativa característica de estas traducciones es su tendencia a traducir palabra por palabra los textos originales árabes y a utilizar un gran número de arabismos y transliteraciones, muchas más que en cualquier otro momento de la traducción fehaciente del árabe al castellano (incluidas las traducciones del siglo XVI), y, por supuesto, muchas más que en la traducción académica contemporánea de textos de temática jurídica, o de cualquier otra temática. En esta cuestión, por tanto, la traducción de textos normativos de la época del Protectorado está más cerca de la línea de traducción islámica que de los fenómenos de traducción fehaciente inmediatamente anteriores.

En ocasiones, para los usos comunes en el oficio actualmente, tal literalidad resulta absolutamente ineficaz. Se respeta metódicamente, por ejemplo, la conclusión del documento con la expresión "Y la paz". Sin embargo, y aunque se respetan en líneas generales los recursos retóricos del original, éstos son parcialmente eliminados a fin de conseguir una mayor concisión. Esto ocurre, por ejemplo, en "Se hace saber por este nuestro elevado escrito, glorificado por Dios...", fórmula con la que comienzan todos los dahires jalifianos en su versión española, y que en realidad en su original árabe es bastante más extenso.

Desde luego son muchos los nuevos arabismos (o en ocasiones marroquinismos) que son en esta época aceptados por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, lo que supone seguramente una gran victoria de los traductores de la época en

¹ Utilicé este mismo ejemplo en FERIA (1998).

la regeneración de la entonces muy mermada permeabilidad entre la lengua castellana y la árabe¹. En este punto, creo que fue fundamental el que se pusiera de moda entre los escritores y periodistas españoles de la época un cierto pintoresquismo que les impulsaba a escribir sobre Marruecos utilizando la jerga de la administración colonial, la cual era, bien directamente obra de los traductores, bien adoptada de la literatura francesa (en cualquier caso, materia directa de los estudios de traducción). Sin los escritores y, sobre todo, sin los periodistas de la época es muy posible que estas voces hubieran quedado muertas para el futuro en archivos polvorientos. Pero lo cierto es que estas palabras nacieron en gran parte ligadas a la traducción, llegaron a la Península y se usó e instaló para siempre en la norma a través del DRAE.

No obstante, si muchos son los arabismos usados en las traducciones y aceptados por el DRAE, como decía, muchos más son los que nunca llegaron a ser incorporados. Los arabismos o meras transliteraciones eran tantos, y a veces tan irregulares, que la función de publicidad de la ley se veía en peligro. Podemos imaginar la impotencia de los funcionarios españoles ante textos como el que sigue:

También se asignarán dos adul de primera categoría en cada mehacma de los Kodat de las kabilas, si esto fuese posible, y en caso contrario de la segunda, y para los aduares muy grandes o conjunto de poblados pequeños de fácil acceso se asignarán dos adul o más, si fuera posible, y en caso contrario, en cada rebáa o joms de kabila, a tenor de la posibilidad.

Para solucionar esta situación, las autoridades se vieron obligadas a establecer en 1943 una norma de transliteración oficial y listados con los términos árabes más empleados, la cual fue distribuida por la ALTA COMISARÍA DE ESPAÑA EN MARRUECOS (1943) a fin de que su literatura oficial fuera comprensible para los funcionarios, militares u hombres de negocios. Así -espigo un solo ejemplo que ilustra el tenor de la obrita-, el término *sójora* se define como el "estipendio que se entrega a los *mejzanía* por servicios

¹ No conozco ningún trabajo que trate esta cuestión. Espero poder estudiarla con detalle en el futuro. Por ahora no puedo ofrecer datos concretos, pero baste decir que la mayoría de las voces que el DRAE califica con la leyenda "(Marruecos)" fueron adoptadas en estas fechas. La mayoría de los estudios sobre arabismos en castellano, por otra parte, se centran en la Edad Media. Entre ellos, centrado en la Baja Edad Media, destaca MAÍLLO (1983). Respecto al estado de los estudios sobre los arabismos en castellano, véase la síntesis crítica de CORRIENTE (1998). El trabajo fundamental para los estudios sobre arabismos en castellano es el diccionario de CORRIENTE (1999), quien tampoco analiza la cuestión.

prestados".

Como vamos comprobando, estos textos bilingües generaron un "discurso mestizo" en ambas lenguas, en especial en la nuestra, que hoy resulta verdaderamente curioso. Por otro lado, puede observarse fácilmente que la redacción árabe de estas leyes emplea una terminología muy novedosa para el mundo jurídico marroquí, muchas veces trasladada literalmente desde el castellano, y con pareja inseguridad a la que veíamos en las versiones españolas. Teniendo en cuenta que en el resto del Norte de África la influencia fue francesa, y que a partir de la independencia la presión lingüística gala arrasó prácticamente a la española (a nivel oficial, jurídico y administrativo; mucho más lenta, pero inexorablemente, en el habla cotidiana de la gente), nos encontramos con un discurso jurídico árabe único e irrepetible, como único e irrepetible es el discurso jurídico castellano de estas traducciones.

Decía que en los textos en castellano destaca la gran abundancia de transliteraciones y naturalizaciones, en general mediatizadas, unas veces por la pronunciación dialectal marroquí, y otras por los usos de transliteración comunes entre los franceses. Esto genera una jerga difícilmente comprensible para quienes no se hallen en conocimiento previo de la organización judicial en Marruecos, y evidencia que se trata de traducciones realizadas para un receptor residente en el mismo espacio lingüístico arabófono, quien no sólo tenía a su alcance el correcto significado de los términos empleados, sino que incluso tenía la obligación, como funcionario del Protectorado, de aprender la terminología básica de su trabajo (si no directamente el dialecto marroquí). Entre los arabismos, más o menos naturalizados, que en mayor medida se repiten en estos textos cabe destacar los siguientes: Kadí (pl. Kadíes); Kadi (pl. Kodat); Kadidato (pl. -s); Kaid (pl. -es); Kaidato; kabila (pl. -s); adel (pl. adul); chehada (pl. -s); chehada aslia y chehada istiraaia (fundamentales y de reserva); uquil (pl. Ucaláa); aauan; checaia; mehacma o mahcama; sójoras; iyasa (a veces con alguna explicación, como "El diploma Iyasa de estudios"); taleb (pl. tolba); fetua; muftí; ulema (pl. -s); cateb (pl. cuttab); Chej el Aolum; ahas muacaba (sin traducción ni explicación), o benika (sin explicación).

No parece existir ninguna norma que justifique en qué ocasiones se debía emplear la transliteración y en qué otras no; y, en caso de emplear transliteraciones, cuándo se había de añadir el significado traducido (normalmente entre paréntesis) y cuándo no, o cuándo aparecerá primero el término castellano traducido y luego el árabe transcrito entre paréntesis, o al revés. Se considera necesario añadir, por ejemplo, la traducción española entre paréntesis después de la transliteración en *checaia* (que traducen por "audiencia"), o *fetuas*

("informes jurídicos"), mientras que en *Iyasa* aparece primero el término castellano "diploma", y a continuación la transliteración entre paréntesis. Puede encontrarse un mismo término transliterado, traducido o explicado en unas ocasiones y en otras no; como puede encontrarse unas veces con mayúscula inicial y otras con minúscula. Tampoco parece distinguirse entre transliteración y naturalización: así, aparecen en cursiva, como si de transliteraciones se tratase, términos como "muftí".

Transliteraciones

En la cuestión de las transliteraciones, siempre tan espinosa en las traducciones fehacientes, parecen distinguirse claramente dos etapas, entre las que media la publicación en el año 1943 de las famosas *Normas de Transcripción* por la Delegación de Asuntos Indígenas, realizadas por el coronel Alfredo Galera; los comandantes Gonzalo Gregori y Luis Pérez; el interventor Carlos Pereda y el intérprete Habibi Abisoleiman. Entre las normas básicas que se consignan en dicha obra cabe destacar:

1. No se deben utilizar signos que no sean los propios del castellano, aunque de hecho se siguieron utilizando.
2. La transcripción se ajustará a la pronunciación marroquí, de tal manera que, una vez repetidas las voces transcritas por el español, puedan ser reconocidas por el musulmán.
3. El artículo árabe será reemplazado por el artículo castellano, distinguiendo número y género, excepto en los casos consagrados.
4. Los plurales se transcribirán del árabe, excepto los casos consagrados.
5. Sólo se emplearán transcripciones cuando sea imprescindible.
6. Todas las transcripciones serán entrecomilladas.
7. Cuando la palabra que se desea transcribir no se encuentre entre las transcritas en el nomenclator de la obra y su transcripción resulte dudosa, se dejará sin transcribir en tanto "la Superioridad no fije su criterio oficial".

A estas normas le siguen varios nomenclátor (de cargos de la administración indígena, de topónimos, de términos de uso corriente y de los nombres y gentilicios más comunes), así como una serie de normas para la clasificación y archivo de nombres musulmanes. Todo ello responde, naturalmente, a la necesidad de lidiar con la adminis-

tración de una población arabófona o berberófona, en su medio local, por parte de instancias administrativas de lengua castellana que no tenían experiencia en semejantes labores. Resulta claro, también, que esta norma de transcripción parece encontrarse en las antípodas de la consagrada por la escuela de arabistas españoles. En cualquier caso, la influencia de estas normas entre los traductores fehacientes del árabe ha sido muy acusada hasta fechas recientes. A mediados de los años noventa del siglo XX, por poner un ejemplo que me parece significativo, un conocido traductor fehaciente de árabe y francés de Ceuta sin experiencia profesional en la época colonial, y formado en el seno del arabismo tradicional, aún defendía la necesidad de aplicar los criterios establecidos en estas *Normas de Transcripción* de 1943 en las traducciones juradas destinadas a autoridades españolas, incluso por encima de las transcripciones que obraran en los documentos marroquíes de los interesados. Desde luego se trata de un ejemplo singular, pero lo cierto es que esa influencia sigue dejándose ver en el mundo profesional.

Las versiones árabes

Para finalizar, y aunque no deseo entrar en este trabajo en el campo de la traducción del castellano al árabe, la curiosa apariencia de las versiones árabes de este período me exige alguna pequeña observación. Ante todo, en estas traducciones se transparenta una gran dosis de inseguridad en las formas de expresión, también típica, por otra parte, de las normativas y códigos directamente traducidos del francés en la Zona Cherifiana, pese a la indudable mayor experiencia y preparación de sus traductores. Esta inseguridad destaca cuando se la compara con la maestría y complejidad de los textos de la misma época propios del discurso jurídico tradicional islámico, en los que no se encontrarán, desde luego, balbuceos de ese estilo (aunque sí algún que otro castellanismo o alguna que otra falta de ortografía, como es normal en los ámbitos forenses).

La terminología llama poderosamente la atención. A mero título de ilustración, y para que pueda comprobarse exactamente a qué tipo de fenómenos me refiero, valgan los siguientes ejemplos:

- Se usa *‘āṣin* para traducir "en rebeldía", lo cual no tiene otro sentido que la traducción literal del castellano, puesto que en árabe, y en su contexto, el término parece

referirse a los rebeldes contra la autoridad política. En ocasiones, sin embargo, se utiliza el término *gā'ib*, que es el común actualmente.

- Se usa *mihfaẓa* para traducir "sumario", cuando en la zona francesa, y aún hoy en todo el Norte de África, se utiliza *milaff*.

- "Materia civil" se traduce por *al-umūr al-ḥuqūqiyya*, lo que resulta realmente extraño. En la zona de influencia francesa, y actualmente en todo Marruecos, se utiliza una expresión, que esta vez sí, es traducción literal tanto del francés como del español: *al-mādda al-madaniyya*. En este caso, la traducción jalifiana recoge perfectamente el sentido de lo que se desea expresar, mientras que *al-mādda al-madaniyya* es una traducción literal que en árabe, bien mirado, no significa nada.

- "Lo actuado" es traducido por *kāffat al-awrāq*, es decir, "todos los documentos". Se diría que esta traducción es resultado de la explicación oral de un español perito. Parece muy natural que los traductores dudaran, puesto que en el sistema tradicional islámico no existen varias instancias y los traslados de causas son de una naturaleza completamente diferente.

d) Algunos traductores destacados del Protectorado

No es este lugar para entrar a fondo en la vida y quehacer profesional del gran número de traductores de este período. Mucho menos de hacer valoraciones personalizadas. Así pues, me limitaré a presentar una pequeña nómina cuyo principal criterio de selección será la existencia de producción libresca por parte de los reseñados, o el hecho de que éstos sean nombrados en obras publicadas. En cualquier caso, una primera observación se impone. La mayor parte de los traductores de la Zona Jalifiana eran españoles, como comprobaremos a continuación. En esto se observa una gran diferencia con la Zona Cherifiana; al menos, es esto lo que un primer acercamiento parece indicar. Varias razones podrían explicar el fenómeno. España, por una parte, no disponía de otros territorios árabes colonizados que pudieran aportar intérpretes, como en el caso francés. Por otro lado, la extensión y organización de la Zona Jalifiana no exigía el ingente número de profesionales que eran precisos en la Zona Cherifiana. Por último, no hay que olvidar que la colonia española de la Zona era muy antigua, y que entre sus miembros había, al menos desde medio siglo antes de la instauración del Protectorado, personas con conocimientos de dialecto marroquí para

poder desempeñar estas funciones, a los que se sumaban los judíos nacionalizados. Pasemos pues, sin más dilación, a las figuras más destacadas de este período.

Reginaldo Ruiz Orsatti

Uno de los traductores e intérpretes más destacados de esta época es Reginaldo Ruiz Orsatti, miembro de una familia, como veíamos en el apartado anterior, con varios otros miembros traductores y diplomáticos¹. Nació en Tánger entre los años 1872 y 1875 -hay diferencias entre los autores consultados-, y dedicó por entero su vida profesional a la traducción y la interpretación. Se encuentra a caballo, por tanto, entre la etapa precolonial y colonial.

Tras aprobar los exámenes correspondientes, fue destinado en el año 1896 a la legación de España en Tánger como aspirante a joven de lenguas. Actuó como intérprete en la embajada extraordinaria a Marruecos del año 1900: sin duda su carrera parecía prometedora. En 1901 publica una *Guía de la conversación española-árabe-marroquí*, y un año después asciende a la categoría de joven de lenguas. En 1909, tras participar como intérprete en la Conferencia de Algeciras en 1906, y en 1907 como intérprete en las conversaciones del gobernador de Ceuta con las cabilas vecinas, pasa a ser intérprete de 3ª. En ese momento es enviado como intérprete de tercera a Túnez, siendo destinado de inmediato en comisión de servicios a Tánger, de donde parte como intérprete de la embajada extraordinaria enviada a Fez en dicho año. En ese mismo año es enviado a Madrid como intérprete de la embajada extraordinaria del sultán, y en 1910, a París para ratificar el Tratado hispano-marroquí de la misma fecha. En 1913 es ascendido a intérprete de 2ª, y de 1ª en 1917, aunque venía desempeñando labores de intérprete de primera en comisión de servicios desde 1915. Según GÓMEZ FONT (1996, 126), trabajó desde entonces

en importantes conferencias internacionales, en la Alta Comisaría de España en Marruecos, en el Ministerio de Estado, en el Consulado General en Tánger y en la Dirección General de Marruecos y Colonias. A partir de 1920 y hasta su jubilación en 1943, trabajó en Madrid en la Dirección General de Marruecos y Colonias y colaboró como profesor en la Escuela de Estudios Árabes.

¹ Los datos que siguen los tomo de las mismas fuentes citadas en el apartado anterior respecto a sus familiares.

Los contenidos de su *Guía de la conversación española-árabe-marroquí* dejan entrever cuáles eran las necesidades de un traductor de la época: además de una serie de conversaciones en las que se va intercalando el vocabulario básico que debía conocer el colonizador español, contiene un formulario de cartas, administrativas y privadas, y un listado de proverbios usuales en la conversación con los marroquíes. Su biografía nos muestra también hasta qué punto el tipo de misiones encomendadas a los intérpretes era del mayor nivel, así como las dificultades que suponía el ascenso en la carrera técnica. Ser intérprete de primera era, verdaderamente, una hazaña. Finalmente, debo subrayar el hecho de que Reginaldo es considerado por toda la bibliografía consultada como uno de los escasísimos puntos de unión entre el arabismo y el africanismo.

Clemente Cerdeira y Andrés Sopesén

Una cuestión interesante es la del compromiso político de estos traductores. Como ejemplo de ello tomaré a dos personalidades destacadas en el momento, una favorable a la República, Clemente Cerdeira, y la otra al alzamiento, Andrés Sopesén Aguirre.

Clemente Cerdeira y Fernández es uno de los intérpretes con una trayectoria vital y una labor profesional más apasionantes de la historia del Protectorado español en Marruecos. Desconozco su fecha de nacimiento, aunque, según ZARROUK (2000), comenzó su labor profesional en el mundo de la traducción en el año 1905; según GÓMEZ FONT (2000, 137), como joven de lenguas de la Legación en Tánger. Murió en Niza en el año 1942, una vez más según ZARROUK (2000). Al parecer había aprendido el árabe en al-Qarawiyén de Fez y en Damasco. Era, también, licenciado en derecho.

Es autor de una gramática de árabe literal (CERDEIRA, 1911) publicada tras su viaje por Oriente. Es también autor, según ZARROUK (2000), aunque no he podido consultarla personalmente, de una gramática de español escrita en árabe para uso de los marroquíes, obra al parecer de gran mérito. Entre otros trabajos, es autor de un artículo (CERDEIRA, 1925) donde transcribe y traduce las inscripciones árabes de Tetuán. No es el primer traductor fehaciente de árabe, como ya sabemos, atraído por labores de estas características. Parece que tenía casi ultimada una obra sobre derecho islámico, la cual le fue requisada tras el Alzamiento Nacional por las razones que veremos a continuación, llegando finalmente a manos de Tomás García Figueras. Según ZARROUK (2000), el hijo de García Figueras le informó en comunicación personal que había tenido el manuscrito en sus manos, pero q

no sabía a dónde había podido ir a parar.

Entre sus actuaciones profesionales más destacadas se encuentra su labor como mediador e intérprete en las negociaciones con Raisuni del año 1914. Al parecer, según *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (t. 2, 675), entre las razones que hicieron fracasar las primeras negociaciones de 1911 se contó la escasa competencia del intérprete que actuó en aquella ocasión, un tal Ruiz -desconozco más datos, aunque pudiera tratarse de Ruiz Orsatti-, incompetencia que, según me ha informado en comunicación personal Murad Zarrouk, fue explotada por Raisuni, quien trataba en todo momento de estorbar la comunicación. En 1914, cuando se inicia el siguiente intento de llegar a la paz con Raisuni, Cerdeira, según MATEO DIESTE (2000), era intérprete en Beni Aros, esto es, en territorio del rebelde. Así pues, a él le toca la difícil tarea de hacer de intérprete en las negociaciones. Esta circunstancia fue muy bien aprovechada por Cerdeira, que desempeñó un papel esencial en el proceso negociador y consiguió aumentar su ascendiente sobre la población musulmana¹.

Es cosa conocida, gracias a ASÍN PALACIOS y su famoso artículo "¿Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes?"² que Cerdeira, coherente con su apoyo a la República Española, llevó a cabo una campaña de descrédito de los rebeldes entre la población musulmana, convocándolos a luchar contra ellos y a no colaborar alistándose como voluntarios para pasar a la Península. Naturalmente, sus esfuerzos no llegaron a buen puerto, pero es curioso que, como afirma MATEO DIESTE (2000), la población de Beni Arós fue considerada por los rebeldes poco dada a la colaboración, lo que parece indicar, cuando menos, la influencia que Cerdeira había conseguido acumular entre los musulmanes.

Pasemos a Andrés Sopesén Aguirre. No se trata de una figura tan brillante ni bien conocida como la de Cerdeira. Afortunadamente, su biblioteca personal, y buena parte de su documentación privada, se ha conservado tras su muerte en la Biblioteca General de la Universidad de Málaga³, lo que constituye una notable fuente de información. No obstante,

¹ En *HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS...* (t. 2, 800 y ss.) se encontrarán diversas referencias a la labor de Cerdeira en estas negociaciones.

² ASÍN PALACIOS (1948, II-III, 127-152). Por cierto que Asín califica a Cerdeira de "vulgar truchimán" con conocimientos de árabe más que dudosos.

³ Biblioteca General de la Universidad de Málaga, Legado Sopesén, carpeta de documentación personal.

toda la documentación suya que obra en dicha Biblioteca, a excepción de algunas cartas personales, se refiere a su intensa vida política posterior al levantamiento de 1936. No consta, pues, su hoja de servicios. Con todo, se pueden entresacar algunas conclusiones respecto a su vida como traductor e intérprete. Al parecer fue el intérprete del Representante de las Milicias Ofensivas Musulmanas de Tánger. En 1951, firma un documento declarándose intérprete de primera de la Cancillería Majzén, Delegación General, Marruecos. Y en 1954, en una instancia, se declara Jefe de Administración de 2ª de la Escala Técnica del Cuerpo de Interpretación de Árabe. Tras la independencia de Marruecos, según me informa Rafael Olmo Villafranca, fue destinado a la Embajada española en Rabat, aunque desconozco cuántos años se mantuvo en este destino.

Sus actividades políticas fueron muy intensas. En 1934 ya aparece claramente alineado a la extrema derecha española y desarrollando diversas labores de carácter político junto a Dris Beniahia, intérprete del Consulado General de España en Tánger y camarada de Sopesén. El día que estalló la revuelta fue enviado a Tánger como agente personal de Beigbeder. Allí se infiltró como espía entre los rojos, con evidente peligro. En estos primeros momentos del alzamiento, participó en diversos tiroteos con los rojos en Tánger. Durante la Guerra Civil mandó, en primera línea de fuego, las Milicias Musulmanas, y organizó la Comisión Asesora Musulmana de Notables, encargada de atraer a los musulmanes al movimiento. El 31 de marzo de 1937 ingresó en las filas de la Falange Española de las Jons. En noviembre de 1937 ya era Subjefe de Legión de 1ª Línea de dichas milicias. El 6 de agosto de 1940 es nombrado Jefe del Departamento de la Bolsa de Trabajo y Jefe Sindical de la Falange de las Jons en Tánger, puesto en el que permaneció hasta agosto de 1941, en que tomó posesión de un destino como intérprete (desconozco cuál). Desde julio de 1942 hasta octubre de 1943 es Vicesecretario de Ordenación Social y Económica y Jefe del Servicio de Estadística y Colocación de Tetuán. En noviembre de 1946 es nombrado Jefe de la Obra Sindical de Educación y Descanso. Y, en 1947, Vicesecretario Territorial de Ordenación Económica de la Falange.

Otros intérpretes

Para terminar y, como decía, a la espera de la finalización de la tesis doctoral de Murad Zarrouk, expongo a continuación algunos datos respecto a otros intérpretes de la época del Protectorado¹.

José Galiana Castelló fue a principios del siglo XX intérprete de la Comandancia General de Ceuta. Participó con DEL NIDO Y TORRES (1927²) en la elaboración de la *Guía del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita, y cuya guía es una recopilación de las opiniones principales de los jurisconsultos sobre el derecho musulmán*, redactando el apéndice de actas notariales originales y traducidas².

Julio Tienda y Ortiz, Intérprete de la Secretaría General, de la Comisión de Reclamaciones, del Registro de la Propiedad de Tetuán y Profesor de Árabe de la Mehala Jalifiana, según reseña TIENDA Y ORTIZ (1919, portada).

Emilio Álvarez Sanz y Tubau, intérprete de 2ª clase. Aparece mencionado igualmente en TIENDA Y ORTIZ (1919, prólogo).

Fermín de Villalta y Llamas, según GÓMEZ FONT (2000, 138), quien toma los datos de VILLALTA Y LLAMAS (1927, prólogo), "intérprete de tercera clase de la carrera de intérpretes del Ministerio de Estado, agregado a la Alta Comisaría de España en Marruecos, primer intérprete de la Dirección de Intervención Civil y de Asuntos Generales e intérprete afecto a los tribunales de justicia de la zona". También fue autor, entre otros, de un artículo (VILLALTA Y LLAMAS, 1924) en el que estudia las mezquitas de Tetuán, así como de otro (VILLALTA Y LLAMAS, 1925), ya citado, sobre el matrimonio entre los musulmanes marroquíes, donde inserta la traducción de un acta de matrimonio.

Antonio IGLESIAS SEISDEDOS, intérprete de 1ª y Profesor Mercantil con destino en la Delegación General de la Alta Comisaría de España en Marruecos; diplomado en Árabe y Chelja y ex-profesor de las Academias Militares de Melilla y Arcila, además de autor de un método para la enseñanza del árabe (IGLESIAS SEISDEDOS, 1931), de cuya portada tomo los datos anteriores.

¹ Agradezo a Juan Pablo Arias el haberme proporcionado algunos de los datos que siguen.

² Sobre la importancia y características de esta obra, véase el punto I.2. de esta Primera Parte.

Abderrahim YEBBUR Oddi, profesor de árabe vulgar del Centro de Estudios Marroquíes e Intérprete traductor del Cuerpo de Interpretación, además de autor, junto a Moussa ABBUD, de un manual de árabe marroquí (1939), de cuya portada extraigo estos datos. Es también autor, entre otros trabajos, de una monografía (YEBBUR, 1953) sobre una familia destacada de la Zona Jalifiana.

Habibi Abisoleiman, autor, junto al interventor Carlos Pereda, el coronel Alfredo Galera y los comandantes Gonzalo Gregori y Luis Pérez de las famosas *Normas de Transcripción* de la Delegación de Asuntos Indígenas (ALTA COMISARÍA DE ESPAÑA EN MARRUECOS [1943]). Intérprete del mismo organismo.

José Linares Rubio, autor de un *Manual de conversación de árabe vulgar marroquí* (LINARES RUBIO, 1941), e intérprete de 2ª clase del Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber de la Alta Comisaría de España en Marruecos, según consta en la portada de dicha obra.

Cristóbal Pérez Vera se declara en el prólogo a LINARES RUBIO (1941) interventor de 2ª e intérprete de 2ª del Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber.

José A. Martínez Drisien, traductor de 2ª, por oposición, de la escala técnica del cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, diplomado del Centro de Estudios Marroquíes y Jefe del Servicio de interpretación de la Delegación de Cultura, además de autor de una selección de textos en árabe dialectal marroquí (MARTÍNEZ DRISIEN, 1952).

GARCÍA FIGUERAS (1989) cita en el prólogo a su selección de *Cuentos de Yehá* a otros tres intérpretes de la Zona Jalifiana: Antonio Pintos Morejón, Jerónimo Carrillo y Antonio Ortiz Antiñolo -"un intérprete entusiasta, trabajador, culto e inteligente"-, de ninguno de los cuales puedo aportar dato alguno.

José Aragón Cañizares, uno de los traductores más destacados en la Zona. Fue profesor de árabe marroquí en el Protectorado. También publicó un método de árabe vulgar (ARAGÓN CAÑIZARES, 1950).

Miguel Fornés Bonet, con quien coincidí como compañero de trabajo en los juzgados de Málaga. Natural de Mazagán, aprendió el árabe dialectal marroquí siendo niño. Estudió en el Centro de Estudios Marroquíes e ingresó en el año 1949 en la carrera de intérpretes. La primera vez que pisó la Península fue cuando lo llamaron a filas. Estuvo destinado hasta el año 1956 en la Administración Territorial. Tras la independencia pasó al servicio de las autoridades marroquíes, situación que se mantuvo durante cinco años. Después de esto se

incorporó como intérprete al Consulado de España en Tetuán, donde permaneció hasta mediados de los años ochenta, cuando solicitó traslado en comisión de servicios a la Audiencia Provincial de Málaga. Fue intérprete de los juzgados hasta su jubilación, puesto que compaginó con tareas como traductor jurado. En la actualidad reside en Málaga.

Rafael Olmo Villafranca, por su parte, ingresó como becario en el año 1945 en la Escuela de Estudios Árabes de Granada, donde realizó el primer curso. Terminó su formación en el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, e ingresó en el Cuerpo en el año 1949. Al igual que Miguel Fornés, continuó prestando servicios hasta 1956 en la Administración Territorial. Desde ese año, y hasta 1961, prestó servicios para las autoridades marroquíes, pasando a continuación a integrarse en el Consulado de España en Tetuán. En el año 1985 pasó a la Península, donde se jubiló como Jefe de Personal del Patronato de la Alhambra. Actualmente reside en Granada.

Por último, dispongo de más datos, tanto personales como profesionales, de Rafael Arévalo Capilla¹. Natural de Málaga, nacido hacia el año 1890, hacia 1911 disfrutó de una pensión suvencionada por el Ministerio de Estado para ampliar sus estudios de árabe en Marruecos, y ello bajo la dirección de don Julián Ribera. Al parecer, residió en Fez y Marraquech. En el mismo año obtiene Certificado de Suficiencia, expedido por la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, por sus trabajos en Marruecos, donde compuso un *Silabario español para uso de los moros*, que fue libro de texto en las escuelas hispano-árabes de Tetuán. Desde 1907 había sido socio de mérito de los Centros Comerciales Hispano-Marroquíes. En 1913 obtiene otra subvención del Ministerio de Estado para trasladarse a Marruecos, en este caso con el encargo de realizar una obra en torno a la geografía de la Zona Jerifiana. En ese mismo año es nombrado Agregado de la Sección de Interpretación de Idiomas del Ministerio de Estado (Sección de Marruecos). El 4 de julio de 1914 obtiene la Cátedra de Árabe de la Escuela Especial de Intendentes Mercantiles de Málaga, aunque en 1922 solicita traslado a Marruecos a fin de ultimar un diccionario de árabe vulgar marroquí que había comenzado a confeccionar en 1911. Al parecer siguió residiendo en Marruecos hasta el año 1940, en el que, con fecha de 16 de marzo, y encontrándose vacante la Cátedra de Árabe Vulgar de la Escuela de Altos Estudios Mercantiles de Barcelona, solicita su traslado a dicha ciudad. En 1957 fue vocal del tribunal

¹ Estos datos le fueron proporcionados por María Luisa Serrano a Juan Pablo Arias, quien los ha puesto a mi disposición. Quedo muy agradecido, por tanto, a ambos.

de oposiciones a cátedras de árabe de las Escuelas de Comercio de Madrid, Cádiz y Málaga, en las que obtuvieron plaza Fernando Valderrama (Madrid), José María Fórneas (Cádiz) y María Luisa Serrano (Málaga). Falleció en Barcelona entre los años 1972 y 1973. La trayectoria personal de Rafael Arévalo me parece significativa, no tanto desde el punto de vista de la historia de la traducción del árabe, puesto que no parece que ésta fuera su dedicación principal, sino desde el punto de vista del destino y continuidad del africanismo español de la primera mitad del siglo XX y de su reconversión hacia el mundo del arabismo.

2. La traducción e interpretación fehacientes del árabe de 1956 hasta la actualidad

a) La traducción fehaciente del árabe entre 1956 y los años ochenta

Hasta los años ochenta, las demandas de traducción e interpretación fehacientes del árabe en España fueron muy escasas. De hecho, y salvando algunas excepciones circunstanciales, como la presencia de intérpretes al servicio de las milicias musulmanas durante la Guerra Civil, o los traductores de la Interpretación Central en Madrid, hasta prácticamente finales de los años setenta del siglo XX no se produce un resurgimiento de aquel mercado que veíamos florecer en la Península hasta la expulsión de los moriscos. En Marruecos se produce un fenómeno similar. Seguiré, pues, con este último país.

La legislación cherifiana en materia de fe pública traductora

Tras la independencia, el sistema de fe pública traductora establecido en la Zona Cherifiana se generaliza, al menos teóricamente, al conjunto del país. Lo establecido por las autoridades francesas a este respecto constituye el ordenamiento jurídico del sistema de fe pública traductora marroquí existente hasta nuestros días, pese a que la realidad de la profesión en el Marruecos contemporáneo ya no coincide, naturalmente, con lo previsto en dicha legislación. En la actualidad, una nueva ley rectora del ejercicio de la profesión se encuentra en Marruecos en trámite de estudio. Comenzaré, pues, resumiendo en breves pinceladas esta legislación colonial francesa.

En la Zona Cherifiana existían varios tipos principales de traductores fehacientes: los traductores jurados, los intérpretes judiciales, los traductores civiles, en funciones en las

administraciones indígenas, y los intérpretes militares. De todos ellos nos interesan especialmente los dos primeros, ya que serán los que sobrevivan a la independencia.

La función de los traductores jurados se encuentra reglamentada en el Dahir de 17 de octubre de 1923. Este dahir -cuyo contenido sintetiza CAILLÉ (1948, 172-173)- establece que los traductores jurados deberán ser ciudadanos franceses, marroquíes o protegidos de Francia que hayan demostrado buena conducta y superado el examen correspondiente. Estarán exentos de dicho examen los intérpretes judiciales, los oficiales intérpretes de la Armada francesa y los traductores intérpretes judiciales de Argelia y Túnez. Traducirán todo tipo de textos y actuarán como intérpretes ante los tribunales. Podrán sustituir a los intérpretes judiciales en su ausencia. Son profesionales liberales sin estipendio fijo. Las traducciones se realizarán en papel timbrado, y harán constar al final de la misma la tarifa cobrada. En caso de conflicto respecto a las tarifas, serán los jueces de paz quienes decidan el importe. Dependerán disciplinariamente del Magistrado Jefe de la Corte de Apelación, sita en Rabat, el cual será informado de las faltas cometidas por los traductores jurados por el Jefe del Servicio de Interpretación Judicial. Quienes ejerzan como traductores jurados sin disfrutar del correspondiente nombramiento serán sancionados con penas de privación de libertad de entre seis meses y dos años, y multa de entre quinientos y tres mil francos.

La función de los intérpretes judiciales de la Zona Cherifiana se encuentra reglamentada (CAILLÉ, *idem*, 173-175) por el Dahir de 20 de febrero de 1920, modificado por los dahires de 22 de agosto y 9 de diciembre de 1922, de 16 de agosto de 1929, de 12 de febrero de 1935, de 31 de octubre de 1936, de 26 de diciembre de 1940, de 20 de enero de 1941 y de 11 de septiembre de 1944. Los intérpretes judiciales actuaban en todos los órganos de la jurisdicción francesa; eran funcionarios públicos y se hallaban bajo la dirección del Jefe del Servicio de Interpretación Judicial de la Corte de Apelación en Rabat. En cada tribunal, dependían directamente del Magistrado Jefe de dicha instancia, y no del secretario judicial. Los destinados a los juzgados de paz, que al parecer eran la mayoría, dependían del Jefe del Servicio de Interpretación Judicial del Tribunal de Primera Instancia de la localidad en cuestión. Eran nombrados, con el beneplácito del Residente General, por el Magistrado Presidente de la Corte de Apelación. Para acceder al nombramiento era preciso haber cumplido los veintiún años, haber superado un período de prueba en el cargo -generalmente un año- y haber aprobado el correspondiente examen. Estaban exentos de dicho examen los intérpretes judiciales de Túnez y Argelia y los intérpretes militares. Hasta

1945 se hallaban divididos en dos grupos principales: el general, compuesto sólo por ciudadanos franceses, y el especial, compuesto por marroquíes y protegidos de Francia. A partir de esas fechas, todos formaron un único cuerpo dividido en seis categorías. Los jefes de servicio eran nombrados entre los intérpretes de la primera categoría que hubieran aprobado un examen de propósito; entre los intérpretes judiciales reclutados en el cuerpo de interpretación militar, y entre los intérpretes judiciales con anterior experiencia en Argelia y Túnez. En general, su función era la de asistir a los secretarios judiciales y a los magistrados, tanto en labores de traducción como de interpretación.

Los traductores españoles en Marruecos tras la independencia

Decía, pues, que, teóricamente, como en todos los otros ámbitos legislativos, estas leyes se suponían vigentes en la antigua Zona Jalifiana a partir de la independencia. No obstante, los miembros del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber continuaron ejerciendo como traductores jurados en el Norte. Veamos cuál fue su destino.

Una vez obtenida la independencia, el Cuerpo fue declarado a extinguir. A sus componentes, como al resto de los funcionarios españoles del Protectorado, se les ofreció, en virtud de los acuerdos de cooperación jurídica y técnica entre Marruecos y la antigua potencia protectora, la posibilidad de pasar al servicio de las autoridades marroquíes. De hecho, una parte de ellos así lo hizo, sin que por ello disminuyera su retribución económica -por el contrario, aumentó- ni su estatuto administrativo. En principio, según me informa Rafael Olmo Villafranca en comunicación personal, firmaron un contrato por cinco años. Otros, en cambio, permanecieron adscritos al Consulado en Tetuán, o a la Embajada en Rabat. De entre los que aceptaron pasar al servicio de las autoridades marroquíes, la mayoría renunció a renovar el contrato inicial de cinco años y pidió la reintegración a la función pública española. Entre éstos, a su vez, unos fueron destinados, no necesariamente para labores de traducción, a los consulados de España, y otros, a la provincia del Sáhara Occidental.

La mayoría, por último, fue reintegrándose a la Península a partir de la promulgación de la ley de movilidad de los funcionarios públicos del año 1984. Desgraciadamente, la Administración Española no les reconoció las categorías administrativas concedidas al ingreso en el Cuerpo de conformidad con el Dahir de 5 de marzo de 1942. Esto los condujo a entablar un contencioso con la Administración, que perdieron por defecto de forma.

Finalmente recurrieron al Defensor del Pueblo, quien no pudo ayudarles por tratarse de cosa juzgada. Como consecuencia, algunos de ellos han terminado jubilándose como auxiliares administrativos. Por otra parte, y en representación del Cuerpo, José Aguilera Pleguezuelo presentó ante la Asamblea de 1970 de la Asociación de Arabistas Españoles una moción para la creación de un cuerpo de traductores arabistas del Estado, que fue aprobada por la dicha Asociación, aunque sin repercusión práctica alguna. Tampoco los medios universitarios, o las instituciones pedagógicas, mostraron nunca gran interés por ellos. El fin del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber fue, en resumidas cuentas, oscuro y triste.

Pero volvamos a los años inmediatamente posteriores a la independencia de Marruecos. Como es fácil imaginar, buena parte de las funciones de los miembros del Cuerpo quedaban ahora fuera de lugar. Por otra parte, y pese a que muchos funcionarios españoles se integraron en la Administración marroquí, lo que hacía presuponer que seguiría existiendo una demanda de traducciones del árabe de carácter oficial, lo cierto es que la independencia del Norte de Marruecos trajo aparejada, no la arabización, sino el afrancesamiento de toda la vida administrativa. Por estas razones, los miembros del Cuerpo vieron cómo sus labores al servicio de la Administración -ya marroquí- se centraban progresivamente en la traducción del francés al español. A ello se suma que, mientras permanecieron en territorio nacional marroquí, siguieron desarrollando labores de traducción jurada, aunque el volumen de servicios requeridos iba disminuyendo con el paso del tiempo. Según me informa Rafael Olmo Villafranca, las traducciones juradas eran cada vez más escasas, y se reducían a las versiones al español de los textos que debían presentarse ante las compañías españolas de seguros que seguían desarrollando actividades en Marruecos, así como los que debían hacerlo ante el Monte Pío y las pagadurías de los antiguos combatientes musulmanes (lo que ya venía ocurriendo desde antes de la independencia, como veíamos) y, lo que es novedoso, las traducciones al árabe de la documentación que los pocos abogados españoles que permanecieron en ejercicio en la zona debían presentar en dicha lengua ante las nuevas autoridades judiciales marroquíes. En cualquier caso, el mercado de la traducción fehaciente del árabe languidecía peligrosamente.

Traductores jurados marroquíes de español tras la independencia

Son pocos los datos de que dispongo respecto a los traductores jurados de español no perteneciente al Cuerpo que ejercían en Marruecos durante estos años. CHAWAD (1969, 124 y ss.), por ejemplo, ofrece un listado de los traductores jurados de español en ejercicio entre 1968 y 1969. Según dicho listado, realmente no eran numerosos. En la circunscripción judicial de Rabat, en la cual se incluía también Casablanca y Kenitra, frente a veinte traductores jurados de árabe¹, y uno de hebreo, sólo hay dos de español: Boscheron Guy y Sabbah Marc, ambos con residencia en Casablanca, localidad en la que, como es sabido, residía una comunidad española notable. En la circunscripción judicial de Fez, en la que se incluían, además de Fez y Mequinez, las localidades más importantes de la antigua Zona Jalifiana (Oujda, Nador, Tánger y Tetuán), sólo consta la existencia de un traductor jurado de español: Chouchou Mohamed, con residencia en Nador, frente a cinco traductores de árabe². Finalmente, en la circunscripción de Marraquech aparece tan sólo un traductor jurado, de árabe, con ejercicio en Agadir.

Por consiguiente, a finales de los años sesenta, únicamente había en Marruecos, a tenor de la información que proporciona Chawad, dos traductores jurados de español ajenos al Cuerpo. Incluso si sumamos a éstos los traductores del Cuerpo aún residentes en territorio marroquí, que para estas fechas ya no superaban la media docena, y algún otro que pudiera haberse escapado al recuento, el panorama no es muy halagüeño. El contraste con el período colonial no puede ser mayor. Ni tampoco con el mundo de la traducción jurada actual en Marruecos: hoy en día, según la última actualización de la página oficial del *Corps des Interprètes-Traducteurs Assermentés du Maroc* (tarajima.multimania.com), hay en Marruecos un total de cincuenta y seis traductores jurados de español, de los cuales quince ejercen en Casablanca, doce en Tánger, siete en Tetuán, seis en Nador, cuatro en Rabat, tres en Alhucemas, tres en Fez, dos en Marraquech y uno en cada una de las localidades de Kenira, Larache, Ouazzane y Salé. Así pues, y considerando, como parece más que

¹ Curiosamente, y a pesar de la independencia, sigue considerándose el francés la lengua de referencia.

² Entre ellos Abderrahim Jebbour, antes traductor en la Zona Jalifiana, como recordará el lector, y que ahora aparece como traductor jurado de árabe -esto es, de francés- con ejercicio en Tetuán.

probable, que hasta mediados de los ochenta del siglo XX la mayoría de los servicios de traducción jurada del árabe al español eran llevados a cabo por los miembros del Cuerpo, podemos sacar la conclusión de que hasta esas fechas no se produce, desde el punto de vista de la historia de la traducción fehaciente árabe/español, la completa independencia de Marruecos.

Traducción de textos normativos en Marruecos tras la independencia

No obstante lo poco halagüeño del panorama, los años inmediatamente posteriores a la independencia fueron testigos en Marruecos de un movimiento de traducción notable cualitativamente -si no tanto cuantitativamente, como vemos- en el ámbito estatal, colofón de las traducciones de textos legislativos al español de la época colonial. Concretamente, en estos años se publicaron, como separatas del Boletín Oficial del Reino de Marruecos, y en lengua española, la Constitución y varios de los códigos marroquíes en vigor. Se trata, pues, de traducciones avaladas por el Estado marroquí. Prácticamente han sido olvidadas, tanto en nuestro país, como en Marruecos. Entre estos textos he podido tener acceso a la Constitución de 1972, publicado en el Boletín de 10 de marzo de 1972, pp. 477 a 481, así como a las muy destacables traducciones del Código de Procedimiento Penal, publicado en el Boletín de 15 de agosto de 1960, y del Código Penal aprobado por el Dahir de 26 de noviembre de 1962, publicado en el Boletín nº 2641 de 10 de junio de 1963. Aunque no lo he podido comprobar de manera irrefutable, la imposibilidad de conseguir más de estos textos, pese a los esfuerzos realizados, me hace pensar que posiblemente fueron los únicos publicados. Desconozco quiénes fueron los traductores, aunque es de suponer que, al menos en algún caso, debieron de ser algunos de los miembros del Cuerpo al servicio de la Administración marroquí; seguramente alguno de los destinados a Rabat, entre los que me consta que se encontraba Moussa Abboud¹. En suma, si tenemos en cuenta el hecho de que algunos de estos textos siguen aún en vigor; de que en la España actual somos testigos de un enorme interés por la legislación marroquí, y de que estas traducciones son completamente ignoradas, se concluye que, aunque pocos, nos encontramos ante unos textos realmente interesantes.

¹ Información proporcionada por Rafael Olmo Villafranca en comunicación personal.

El modo en el que se acometen estas traducciones es diferente al seguido hasta ese momento en la Zona Jalifiana. Como veíamos, las versiones españolas de los textos bilingües de la Zona seguían muy de cerca la lengua árabe, así como la cultura jurídica asociada a ella, que es, naturalmente, la islámica. Por el contrario, las traducciones realizadas tras la independencia, y a la sombra del nuevo Estado marroquí independiente, son completamente ajenas a los recursos de la lengua árabe y a la cultura jurídica islámica. Para comprender este fenómeno es preciso tomar en consideración, primero, la evolución que la traducción jurídico-administrativa del árabe y al árabe había conocido en la Zona Cherifiana, especialmente durante los últimos años de la etapa colonial, aunque ésta es una cuestión que escapa a mis intereses en este trabajo; y segundo, y sobre todo, que la legislación traducida al español en la Zona Jalifiana hundía sus raíces profundamente en la tradición cheránica, mientras que estos nuevos textos traducidos al español son un producto directo e inmediato del enorme impacto que la cultura política y jurídica de los antiguos colonizadores tuvo en Marruecos. La legislación ahora traducida parte de textos originalmente redactados en francés, lo que hace sospechar que, aunque teóricamente fuera el árabe la lengua de partida, la versión española pudiera derivar directamente del texto francés¹. No obstante, estos factores no explican por completo lo ocurrido: de hecho, la traducción oficial francesa del *Código de Estatuto Personal y de Sucesiones*, cuyo original es indudablemente árabe y se inscribe en la tradición islámica, como veremos en su momento, sigue en la medida de lo posible este mismo espíritu. Como mantenemos FERIA y ESCÁMEZ (1997), más bien parece que, en general, nos encontramos ante una opción consciente por parte del traductor -o mejor del "protraductor" marroquí, aunque es difícil asegurarlo- de mostrarse ante el exterior con una imagen remozada, más *moderna*, que justifique plenamente la idea de un nuevo Marruecos en perfecto equilibrio "entre la tradición y la modernidad".

Resulta difícil argumentar este punto sin pasar antes por la Segunda Parte de este

¹ Como consecuencia de la Ley de Unificación y Arabización se impuso que, a partir del día 1 de enero de 1966, todos los tribunales debían pasar a ser dirigidos por ciudadanos marroquíes, así como se dio por finalizada, sin duda con precipitación, la arabización de los tribunales y de los textos legales aplicados en el país. De especial trascendencia fue la traducción al árabe del Código de Obligaciones y Contratos; del Código de Procedimiento Civil, del Código de Procedimiento Mercantil y de la Ley de Propiedades Inmobiliarias. En Marruecos se observa desde entonces el curioso fenómeno de que multitud de textos legales son aplicados en versión árabe, que es la oficial, cuando en realidad fueron redactados originalmente en lengua francesa. De todo ello volveré a tratar con mayor extensión en la Segunda Parte de este trabajo.

trabajo. Lo importante ahora, en cualquier caso, es consignar que la "política de traducción" seguida en la Zona Jalifiana no tuvo, ni podía tener, una proyección notable en el futuro de la traducción fehaciente del árabe en España. Y ello por razones coyunturales tocantes tanto a los originales árabes como a sus versiones en español. Por una parte, la existencia de textos legislativos exclusivamente enraizados en la tradición islámica era un fenómeno con los días contados; por otra, las de la época colonial son traducciones en las que cabe la posibilidad, o mejor incluso, resulta muy apropiado mantenerse tan cerca de la cultura y la lengua de partida porque están destinadas a una administración que, aunque extranjera, se encuentra radicada en el mismo ámbito cultural y jurídico al que van destinados los originales. La naturalización, en realidad, hubiera sido incongruente. En suma, se trata de un tipo de traducción en la que es como poco indiferente mantener en árabe, o castellanizar ligeramente, las alusiones referenciales (*mehekma*, *amalato*, *valiato*, etc.), e incluso transliterar las denominaciones árabes de figuras jurídicas fundamentales ("superada su *idda*", etc.)¹.

Así pues, son las traducciones de corte moderno realizadas a instancias del Estado marroquí después de la independencia, muy influidas por el ambiente mayoritariamente francófono de los ámbitos judiciales marroquíes de la época, y por la naturaleza misma de los textos traducidos, las que definen en mayor medida las pautas de traducción fehaciente al español de textos jurídicos árabes mayoritariamente seguidas en la actualidad en la Península, incluso en textos de marcado carácter islámico. No obstante, puede también rastrearse una tendencia contraria, que generalmente convive con la anterior, especialmente entre los traductores fehacientes cuya lengua materna es el árabe, lo que parece inducirles a centrar su atención e interés en estas pautas, digamos, *de antaño*². A mi juicio, cuando nos enfrentamos a textos propiamente cheránicos, o a textos positivos que contienen elementos cheránicos, el enfoque naturalizador, en su estado puro, es discutible en el marco

¹ Los mismos fenómenos se observan, por ejemplo, cuando se traduce al inglés, o se redactan directamente en esta lengua, documentos paquistaníes o indios destinados fundamentalmente a hacer prueba dentro de esos mismos países. El problema aparece, naturalmente, para el traductor español que trata de establecer una versión comprensible para las instancias receptoras en España, o lo que es lo mismo, una versión naturalizada. Véase al respecto MAYORAL (1995).

² Es preciso tener en cuenta que la mayor parte de las traducciones fehacientes que hacen prueba en la actualidad en España son realizadas por fedatarios marroquíes, no españoles; además, hay que contar con las traducciones realizadas en otros países árabes y, cómo no, con los traductores españoles de origen árabe.

de una sociedad receptora pluricultural y pluriconfesional que, como la española, se encuentra unida al islam y a la lengua árabe por vínculos muy fuertes, ya sean pretéritos o presentes (cosa diferente es el caso de las sociedades europeas laicas). Se trata sin duda de un asunto espinoso que no es este el momento de tratar con mayor profundidad y que, a la postre, constituye una decisión muy personal del traductor. Por otra parte, y de esto sí que no me cabe duda, cuando se trata de textos de carácter positivo, es decir, aquellos que siguen en líneas generales la tradición jurídica y textual latino-germánica, este enfoque debe ser asumido como una imposición ineludible, ya que en realidad debe plantearse el traslado como una retraducción.

Por último, debo añadir que estas traducciones posteriores a 1956 a las que me refería antes, estando avaladas por el Estado legislador, debieran constituir el punto de arranque para un gran número de estudios de diverso orden desde el punto de vista de la traducción, en primer lugar de recopilación de léxico. De hecho, incluso están acompañadas de índices analíticos en español. No obstante, son textos completamente ausentes de los pocos trabajos dedicados, directa o indirectamente, a la terminología jurídica árabe moderna y sus correspondencias en español: es decir, de los trabajos de fin de carrera realizados por los alumnos de la Escuela de Traducción Rey Fahd de Tánger, pues son, al día de hoy, las únicas investigaciones existentes sobre estos temas en nuestra lengua.

b) El impacto de la inmigración

Consideraciones generales

En este apartado me referiré principalmente al impacto del fenómeno de la inmigración en el ámbito de la traducción y la interpretación fehacientes del árabe al español. Este hecho marca, junto al inicio de la Guerra de Granada en el año 1482, la expulsión de los moriscos en los primeros años del siglo XVII, la firma del Tratado de Amistad Hispano-Marroquí de 1767, la instauración del Protectorado en 1912 y la independencia de Marruecos en 1956, el último eslabón de la periodización de la historia de la traducción e interpretación fehacientes del árabe que he propuesto y llevado a cabo en este trabajo.

En primer lugar, deseo aclarar que las reflexiones que siguen no tienen otra ambición que la de ubicar al lector. No constituyen, ni pueden constituir, un trabajo monográfico y

exhaustivo, que en el estado actual de conocimientos sobre la materia resulta impensable. Por otro lado, se trata de unas reflexiones extraídas de mi experiencia profesional en el sur de España como traductor jurado de lengua árabe, experiencia que se inició el día 04/06/1994; así como de mi experiencia como traductor-intérprete de árabe al servicio de la Administración de Justicia en el Decanato y la Audiencia Provincial de Málaga desde el 15/05/1992. La contundencia de los resultados, no obstante, me convence de que mis conclusiones son generalizables al conjunto de nuestro país: habrá que tener en cuenta, con todo, que no en todas partes la incidencia del factor migratorio es similar y, por consiguiente, que la adecuación cuantitativa de las conclusiones puede variar de unas a otras regiones. Por último, en modo alguno deben entenderse algunas de las afirmaciones que vierto en este apartado como una declaración consensuada en el seno del colectivo o colectivos a los que pertenezco. Dicho lo cual, entro en materia.

La apertura hacia el exterior de la nueva España democrática, así como la llegada masiva de extranjeros, ha revolucionado, y sigue revolucionando, el ejercicio profesional de la traducción y la interpretación fehacientes en una España encerrada en sí misma durante demasiado tiempo. Aunque esto ha afectado al ejercicio profesional de otros colectivos, como pueda ser el de los abogados o los asistentes sociales, no creo que sea ningún disparate considerar que es en el mundo de la traducción y la interpretación fehacientes en el que las consecuencias han sido más directas y visibles.

A efectos profesionales es necesario partir aquí de una discriminación fundamental: la diferencia entre inmigración económica y no económica. En el ámbito de la traducción e interpretación del árabe es principalmente la masiva afluencia de inmigrantes económicos la que ha cambiado las perspectivas laborales para los arabistas españoles. Esta llegada supone grandes demandas de traducción e interpretación, la mayoría de las cuales están contempladas en la Ley Orgánica 8/2000 de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y de su Integración Social, y provienen principalmente del ejercicio del derecho a la reagrupación familiar, a la sanidad, a la adaptación lingüística en la educación, a la tutela judicial efectiva y a la asistencia jurídica gratuita en los procedimientos judiciales o administrativos que puedan conducir a la denegación de entrada o a la expulsión del territorio nacional español. La mayor parte, pues, de las traducciones e interpretaciones fehacientes del árabe serán ahora destinadas a las autoridades españolas, aunque se sigan realizando en Marruecos, y por traductores jurados marroquíes.

También es el anterior uno de los factores principales a los que se debe el progresivo

cambio experimentado en los últimos años en la dirección de los intereses de los departamentos de árabe de la universidad española, que ahora se dirigen principalmente hacia el Norte de África, y más concretamente hacia Marruecos. No obstante, la inmigración, por supuesto, no es la única causa: a ella debe sumarse el giro de los intereses geopolíticos europeos tras la caída del telón de acero. Prueba clara de ello es que en muchas obras colectivas se abordan ambos temas de forma conjunta. En este interés por el Magreb destacan las líneas de investigación desarrolladas en los departamentos de árabe de la Universidad Autónoma de Madrid y de la Universidad de Granada, muchos de cuyos frutos, centrados en cuestiones históricas y sociológicas, son citados aquí. Otras líneas de investigación, realmente interesantes, van surgiendo progresivamente en otros departamentos tradicionalmente ajenos al mundo árabe. Prueba de ello la tenemos en los departamentos de Derecho Internacional Privado de la Universidad de Málaga, de la Universidad de Granada o de la Universidad Autónoma de Barcelona. En relación directa con este florecimiento de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en España y su influjo en la investigación universitaria, caben destacar también algunos trabajos centrados en la interpretación del árabe y, consiguientemente, en el dialecto marroquí. En este campo destacan las obras de HERRERO (1995a) y (1995b), en torno a la interpretación en los juzgados, terreno hasta esas fechas completamente virgen en España¹, así como (1998a) y (1998b), en los que se vuelve a prestar atención tras casi medio siglo -si dejamos de lado alguna rara excepción apartada del mundo universitario español- al estudio del dialecto marroquí². No es ninguna casualidad que los primeros años de la vida profesional de Bárbara Herrero se desarrollaran en los juzgados de Madrid. Es también de esperar, por último, que la nueva licenciatura en lengua árabe de la Universidad de Cádiz, especializada en Marruecos, la dialectología árabe y las lenguas bereberes marroquíes, dé un impulso significativo a estos estudios. También es de esperar que los departamentos de traducción e interpretación en España no serán ajenos a estas nuevas demandas de la sociedad española.

¹ También en FERIA (1999b) abordo esta cuestión.

² Para una visión general sobre los estudios de dialectología marroquí en España, véase ARIAS (1995) y ARIAS y PEÑA (1995).

Las demandas suscitadas por el fenómeno de la inmigración

Decía que la llegada masiva de extranjeros ha revolucionado el ejercicio de la profesión en España, y que esto es igualmente cierto para otras lenguas. Sin embargo, desde el punto de vista de la inmigración económica, y teniendo en cuenta que la mayor parte de los inmigrantes económicos afincados en España proceden de zonas arabófonas¹, no será de extrañar que la revolución sea considerablemente mayor para los traductores e intérpretes fehacientes de árabe. De estar el Cuerpo de Traducción e Interpretación de Árabe y Bereber en extinción desde el año 1956, como veíamos; del desánimo en las instituciones universitarias respecto a la traducción y, sobre todo, a la interpretación del árabe (incluso respecto a su posible aprendizaje), y del alejamiento de la vida cotidiana de la Administración, la traducción e interpretación del árabe, en su línea fehaciente, han pasado a ser en los últimos años -y puedo afirmar tajantemente que se trata de un movimiento en alza- un elemento natural e imprescindible para el Estado español. El traductor-intérprete de árabe, más o menos profesionalizado, con capacidad fehaciente o sin ella, de plantilla o profesional libre, llevando a cabo exclusivamente funciones de traductor-intérprete o siendo éstas sólo un complemento -aunque imprescindible- de su trabajo, el traductor-intérprete de árabe, decía, se encuentra hoy presente en aduanas, aeropuertos, comisarías, juzgados,

¹ La bibliografía referente a la inmigración en España se ha multiplicado enormemente en los últimos años. Resulta imposible hacer aquí un recuento exhaustivo de la misma, por lo que me limitaré a relacionar los trabajos que yo personalmente he consultado en los últimos años. Respecto al cambio de signo de las migraciones en España, véase el trabajo pionero de MUÑOZ PÉREZ e IZQUIERDO ESCRIBANO (1989), así como otros posteriores de Izquierdo citados en TROYANO (1998, 231-232). Respecto a la inmigración árabe en España, especialmente marroquí, véanse las Estadísticas periódicas del Ministerio de Trabajo, aunque sus datos se refieren únicamente a la inmigración legal, así como DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIONES (1992) (desconozco otros informes posteriores, pero supongo que deben existir); el estudio, ya anticuado en algunos aspectos, pero aún fundamental, del COLECTIVO IOE (1987), y su puesta al día (1993); FRANCIA y URÍA (1987); ROQUE (1989); COHEN (1994); LÓPEZ GARCÍA (1993), (1996), (1997), y RAMÍREZ (1998), así como los diferentes estudios dedicados a la inmigración magrebí en España publicados en LÓPEZ GARCÍA y otros (1992), y que no relaciono aquí por no extenderme. Referencias específicas a la inmigración en Málaga pueden verse en LÓPEZ CANO (1984), más centrada en la inmigración no económica de los años sesenta y setenta, y por consiguiente de mayor utilidad para quienes se interesen por la traducción de otras lenguas; y TROYANO (1998), quien incluye los datos de una encuesta realizada a inmigrantes marroquíes radicados en Málaga, y una clasificación de los mismos a la luz de sus resultados. Otro trabajo en que se recurre a la encuesta, en este caso a marroquíes radicados en Madrid, es MORALES LEZCANO Y OTROS (1993). Por último, desde el año 1999, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo ha comenzado a publicar la *Colección Encuentros. Serie Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos*, especialmente dedicada a estos temas y otros conexos.

hospitales, casas de acogida de mujeres, menores desamparados o extranjeros en situación irregular; organizaciones no gubernamentales, instituciones benéficas, sindicatos, despachos de abogado, empresas de importación y exportación, gestorías, notarías, registros de la propiedad, registros civiles, consejerías de educación o inmobiliarias. También el Ministerio de Exteriores se ha visto desbordado en los últimos años por este fenómeno. Por una parte, en las legaciones consulares, especialmente en Marruecos, se han multiplicado las necesidades de traducción debido al aumento de relaciones comerciales y humanas entre españoles y marroquíes. Tampoco es ajeno a ello el que haya surgido la necesidad de revisar todos y cada uno de los traslados realizados por traductores jurados marroquíes que hayan de generar efectos ante las autoridades españolas en la Península¹. Por último, la Oficina de Interpretación de Lenguas ha visto aumentar considerablemente el número de servicios de árabe debido al incremento en el número de convenios internacionales con países árabes y de relaciones diplomáticas y judiciales de todo tipo.

Un ejemplo, muy cercano a mí, ilustrará mejor la evolución de la que ha sido testigo la traducción e interpretación fehacientes del árabe en los últimos años. Hasta principios de los ochenta, las interpretaciones del árabe eran en la provincia de Málaga principalmente labor de agentes y oficiales de justicia, miembros de las fuerzas de seguridad del Estado o de la policía municipal. Esta era la tónica general en todos los servicios oficiales. En el caso del árabe, y especialmente en las ciudades del sur de España, no resultaba difícil encontrar quien pudiera, mejor o peor, cubrir estas demandas que, en realidad, no eran lo suficientemente acuciantes como para precisar de profesionales a tiempo completo o parcial. Normalmente, los artífices de estas interpretaciones eran antiguos residentes del Protectorado instalados en la Península tras la independencia. Esta era, como digo, la situación en Málaga.

Asunto aparte son las traducciones juradas, que, naturalmente, precisan de un fedatario público. Aunque no ofrece datos concretos respecto a los de árabe, según PEÑARROJA (2000b, 174) y (1991), en el primer censo de traductores jurados conservado en los archivos del Ministerio de Exteriores, el cual data del año 1937, constaban sólo 76 intérpretes, cifra que había aumentado hasta los 1.501 en 1991 y los 1.503 en 1993, lo que nos da una idea del aumento general de la demanda -y, sobre todo, de la oferta- de

¹ Agradezco a Patricia Pérez, traductora del Consulado de Tetuán, el haberme proporcionado en comunicación personal diversos detalles respecto a la situación actual de la profesión en los consulados españoles en Marruecos.

traductores jurados en España. De esos 1.503 del año 1991, sólo 36 habían sido nombrados para la traducción del árabe, lengua que se encuentra claramente infrarrepresentada si se compara con los 47 traductores de ruso, 60 de portugués, 133 de italiano o 226 de catalán. Por último, de esos 36 traductores de árabe, 26 estaban avecindados en Madrid, 8 en Cataluña, 1 en Valencia y 1 en Andalucía, indicio, posiblemente, de que la demanda se concentraba en torno a las embajadas radicadas en Madrid. No obstante, estas cifras no son tan representativas de la realidad de la profesión como pudiera pensarse en un primer momento, puesto que indican el número de nombramientos, pero no el número de traductores que realmente ejercen la profesión. Más significativo es, pues, el número de traductores que anualmente hacen saber a la Oficina de Interpretación de Lenguas sus tarifas: no resulta verosímil pensar que quienes indican sus tarifas no ejerzan; aunque, también hay que tenerlo en cuenta, hay traductores jurados que ejercen y no hacen saber sus tarifas a Exteriores. Pues bien, si en 1991 eran 36 los traductores jurados de árabe nombrados en España, una década después, en el año 2001, ya son 69 sólo los que han comunicado a la Oficina de Interpretación de Lenguas sus tarifas, según me informan personalmente en dicho organismo. Aunque no puedo precisar cuál es la distribución a lo largo del territorio nacional de esos 69 profesionales en ejercicio, no me cabe duda de que se encuentran mucho más repartidos que hace diez años.

Pero volvamos al caso de Málaga. Hasta principios de los años ochenta, pese a que la principal representación consular marroquí del sur de España estaba radicada en Málaga, en nuestra provincia sólo había un traductor jurado de árabe en ejercicio: Ibrahim Ma El Ainañ, de origen saharagüi¹, el cual era, presumiblemente, ese único traductor jurado de árabe radicado en Andalucía. En los años ochenta, Miguel Fornés Bonet, uno de los últimos traductores en activo del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber², fue trasladado en comisión de servicios del Consulado de España en Tetuán a la Audiencia Provincial de Málaga, como decía, plaza que ocuparía hasta su jubilación en el año 1991, aunque siguió

¹ María Luisa Serrano, profesora de la Escuela de Comercio de Málaga, más tarde Escuela de Estudios Empresariales, alude también (ARIAS, FERIA y PEÑA, en prensa, cuestión 292) a otro saharagüi, llamado Abu l-Hasan, alumno suyo, que fue traductor jurado en Málaga, y más tarde profesor en la Escuela de Idiomas. Desconozco en qué fechas. Yo no lo he conocido en ejercicio.

² Aprovecho estas líneas para agradecerle la gran ayuda que supuso Miguel Fornés en mi proceso de aprendizaje de este oficio.

trabajando como profesional libre en los juzgados hasta 1992. Además de la interpretación judicial de árabe y francés, Miguel Fornés cubría la mayor parte de las necesidades de traducción jurada en la provincia, aparte de actuar como intérprete para las Fuerzas de Seguridad del Estado y para los servicios aduaneros (en esas fechas eran muy pocos los casos en los que se necesitaba intérprete de árabe en notarías o en los juzgados de lo civil).

Desde principios de los noventa hasta finales de dicha década, en Málaga se ha pasado a necesitar un intérprete de plantilla exclusivamente dedicado al árabe en la Audiencia Provincial y Decanato (que muy pronto, espero, serán dos), al que inexcusablemente debe apoyar otro *free-lance*, con un volumen de trabajo muy intenso; tres intérpretes de árabe de plantilla durante los meses de verano para la operación tránsito; al menos un intérprete de árabe en la Comisaría Central y una miríada de intérpretes más o menos ocasionales en muy diversos organismos. Por otra parte, se han multiplicado las necesidades de interpretación de árabe en los juzgados de lo civil y en notarías, normalmente cubiertas por familiares o amigos de los interesados o, en el mejor caso, por los intérpretes no contratados que en mayor medida acuden a los juzgados (pues son requeridos por los letrados, que los conocen personalmente por esa circunstancia). Además, las demandas de personal con conocimientos de lengua árabe en los centros de acogida de menores se multiplican a un ritmo acelerado¹. También en los principales sindicatos y organizaciones no gubernamentales existe hoy en Málaga personal con conocimiento de árabe. En Comisiones Obreras hay dos orientadores de empleo arabófonos contratados a tiempo completo desde hace varios años, uno marroquí y otro argelino. UGT, al menos hasta fechas recientes, contaba con un orientador de empleo de origen árabe. En Málaga Acoge hay dos empleados con conocimientos de árabe, ambos marroquíes (una secretaria y un mediador cultural). La Liga Malagueña para la Educación y la Paz, otra asociación no

¹ Los menores marroquíes en situación de desamparo, recordemos, fueron acogidos por la Junta de Andalucía, en principio, en los centros comunes de acogida de menores. Finalmente, la afluencia de estos menores llegó a ser tan intensa, y sus problemas tan radicalmente diferentes a los de los menores españoles, que este hecho terminó en muy poco tiempo desarticulando las políticas de integración de dichos centros, cuyo personal, para empezar, se veía incapacitado para comunicarse con los menores marroquíes. Esta realidad ineludible obligó a la Junta de Andalucía a crear centros específicamente dedicados a los menores marroquíes en Almería, Córdoba, Sevilla, Lucena (para menores marroquíes toxicómanos) y Gaucín. En todos ellos hay, como mínimo, varios educadores con conocimientos de árabe. Hasta ahora, todos estos educadores son de origen árabe. Esto en lo que se refiere a los centros subvencionados por la Junta de Andalucía pero gestionados por organizaciones no gubernamentales. Directamente contratado por la Junta hay, que yo sepa, un educador de menores con conocimientos de árabe en Córdoba. Fuera de Andalucía, la situación es similar.

gubernamental, tiene contratada a una profesora marroquí de lengua castellana. La Federación de Asociaciones de Vecinos de Málaga también se ha visto precisada de contratar a un trabajador con conocimientos de lengua árabe. La Asociación Malagueña contra el Cáncer tiene un intérprete de árabe, de origen árabe igualmente, al servicio exclusivo de las necesidades del Hospital Materno Infantil. Que yo sepa, en ningún caso estos intérpretes de árabe se encuentran aún en Andalucía contratados por la Junta (pues sus necesidades son cubiertas por organizaciones no gubernamentales, como ocurre también, por ejemplo, en Canarias), pero es de suponer que las contrataciones no tardarán: de hecho, en Cataluña ya se han producido. Finalmente, varios despachos de abogado cuentan con personal administrativo que también hace las veces de intérprete de árabe¹. En lo que se refiere a los traductores jurados de árabe, hay en la actualidad cinco que ejercen en la provincia de Málaga, aunque no todos centran su actividad profesional en este campo². Esto en términos muy generales, ya que la mayor parte de las personas que, de un modo u otro, trabajan como intérpretes de árabe me son completamente desconocidas. Naturalmente, la mayor parte de los citados son intérpretes sin capacidad fehaciente, pero creo necesario presentar este telón de fondo, aunque centrado sólo en la provincia de Málaga, para comprender el mercado actual de la interpretación fehaciente del árabe.

A modo meramente aproximativo, y enmarcando la cuestión a nivel nacional, según un listado proporcionado amablemente por Comisiones Obreras, en el año 1997, de los intérpretes contratados por la Administración Central para ejercer sus labores en la Administración de Justicia³, de un total de treinta y seis contabilizados, trece lo eran para la interpretación del árabe (o del árabe y otra lengua). De estos trece, tres desarrollaban

¹ Incluso hay ya varios abogados en la Costa del Sol, dos al menos, que directamente se comunican con sus clientes en árabe: uno de familia española tangerina, con formación en Marruecos, aunque estudió Derecho en la Península, y otro, judío marroquí de origen sefardí, instalado en la provincia de Málaga.

² Dos son profesores de árabe: Nicolás Roser Nebot, docente del Área de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga, con estudios de filología árabe y ampliación de estudios en la Arabia Saudí y en Egipto; y Lourdes Ortiz, profesora de la Escuela Oficial de Idiomas de Vélez-Málaga; un tercero, Miguel Fornés, aunque ya jubilado, como decía, trabaja esporádicamente.

³ En general, respecto a las funciones de los traductores e intérpretes al servicio de la Administración de Justicia, véase FERIA (1999b).

exclusivamente labores de traducción e interpretación del árabe¹, nueve de árabe y francés², y uno de árabe e inglés³. Para valorar correctamente estos datos es preciso considerar, en primer lugar, que el listado no incluye los traductores-intérpretes de la Administración de Justicia adscritos ya en esas fechas a comunidades autónomas (por ejemplo a la Generalitat de Catalunya y al País Vasco; los de Andalucía también están ya adscritos a la Junta); en segundo lugar, sólo incluyen a los fijos o contratados de manera estable, y no al grueso de los profesionales libres (entre los que, a mi juicio, la balanza se inclina en mayor medida hacia la lengua árabe), y, en tercer lugar, y por último, que desde esas fechas el número de nuevas plazas creadas para intérpretes de árabe ha sido considerable, y no cesa de hacerlo a un ritmo muy superior al de las otras lenguas.

c) La traducción e interpretación fehacientes del árabe en los años noventa: algunos datos estadísticos y sus consecuencias

La interpretación

El caso de los traductores-intérpretes de la Administración de Justicia, puesto que se trata de traductores perfectamente profesionalizados que cubren la mayor parte de los servicios de interpretación fehaciente en nuestro país, es especialmente destacable para mis propósitos. Por ello, no estará en absoluto de más entrar en datos más concretos. Ante todo, y a fin de que pueda comprenderse la importancia que los servicios de interpretación del árabe han cobrado en España en los últimos años, resulta muy útil unir los datos anteriores a una estimación del volumen de trabajo relativo de los intérpretes de árabe en comparación con las asistencias en otras lenguas. Para no aventurar hipótesis infundadas me limitaré a

¹ Uno en la Audiencia Nacional, otro en la Provincial de Madrid y otro en el Decanato de los de Málaga.

² Uno en el Tribunal Superior de Justicia, Palma de Mallorca; dos en el Decanato de los de Ceuta; dos en el Decanato de los de Madrid; uno en el Decanato de los de Melilla; uno en el Tribunal Superior de Justicia de Zaragoza; uno en la Audiencia Provincial de Cadiz, y otro en el Decanato de los de Algeciras.

³ En el Decanato de los de Algeciras. De los otros referenciados, siete realizan labores de traducción e interpretación con la combinación lingüística alemán-inglés, diez en la combinación francés-inglés, dos en la combinación euskera-francés, uno en la combinación catalán-francés, uno exclusivamente de francés y otro exclusivamente de portugués.

los datos a los que he podido tener acceso directo, esto es, a los del Decanato y Audiencia Provincial de Málaga. Los datos que siguen han sido extraídos del libro de registro de actuaciones del Servicio de Traductores e Intérpretes de dichos organismos¹, y corresponden al período comprendido entre el 1/1/1993 y el 31/12/1999. Únicamente se recogen, por otro lado, los servicios de interpretación prestados por los intérpretes oficiales: por tanto, no incluyen las actuaciones de los *free-lancers* en horario de tarde y durante los días no laborables, ni tampoco las traducciones, que se recogen en libro aparte, y a las que me referiré más adelante. Estos datos describen, por consiguiente, el período en el que nos encontramos actualmente, pero no el gran aumento que se produjo en los últimos años de la década de los ochenta. No obstante, tienen la gran ventaja de que, al tratarse de las actuaciones de un servicio de traducción relativamente complejo, nos permite comparar las demandas de interpretación de árabe con las de inglés y francés, lo que resulta muy difícil de estudiar, por ejemplo, en el caso de las traducciones juradas. Aunque los datos que siguen no son absolutamente exhaustivos², creo que constituyen el estudio más fiable y completo de mercado, por no decir el único, que se ha realizado en nuestro país hasta la actualidad.

¹ Integrado por Josefina Morote, traductora-intérprete de inglés y francés del Decanato; Trinidad Delgado, traductora-intérprete de inglés y francés de la Audiencia Provincial, y quien escribe estas líneas, traductor-intérprete de árabe del Decanato con funciones en la Audiencia Provincial. En la actualidad ejerce como traductor-intérprete de árabe Abderrahim Salama, por encontrarme yo en situación de excedencia voluntaria. Les expreso desde aquí mi agradecimiento por haber puesto a mi disposición estos datos.

² Respecto al inglés y al francés, puedo asegurar que se trata de un recuento absolutamente exhaustivo. No lo es tanto en lo que se refiere al árabe, y ello por la siguiente razón: al haber dos intérpretes oficiales para cubrir las demandas de inglés y francés, nunca el servicio quedaba descubierto en caso de vacaciones o permisos de cualquier tipo, por lo que, a excepción de las que tuvieron lugar por las tardes o durante días no laborables, las actuaciones quedaron siempre perfectamente reflejadas; en el caso del árabe, al haber un solo traductor oficial, las demandas en esta lengua eran cubiertas en caso de permiso por un intérprete *free-lance*, cuyas actuaciones no se hacían constar en el libro de registros. En términos generales, por tanto, me falta, cuando menos, un mes -el de vacaciones- sin consignar en cada año. Además, en el año 1998 disfruté de un permiso no retribuido de tres meses. Para cubrir estas diferencias me he limitado a calcular la media mensual proporcional de cada año en virtud de los datos recogidos y añadir al montante total dicha media multiplicada por el número de meses que restaban para completar los datos. Naturalmente, este procedimiento no cumple todos los requisitos de validez estadística. No obstante, debe tenerse en cuenta que las cifras nunca hubieran sido absolutamente fiables (puesto que, como decía, faltan todas las actuaciones llevadas a cabo por los *free-lancers*), además de que, de haber podido consignar los datos sin este error, los resultados hubieran apoyado aun más la hipótesis que trato de defender, puesto que el volumen relativo de demandas de interpretación de árabe en los meses de verano, que es cuando disfrutaba de mis vacaciones, es indudablemente mayor que en los otros meses del año.

En síntesis¹, del estudio realizado se deduce que, de un total de 4.591 casos anotados, el 45.4% de las demandas de interpretación del período consignado en el Decanato y Audiencia Provincial de Málaga eran de árabe, mientras que el 39.6% lo eran de inglés, y el 14.8% de francés. Entre las demandas de francés, además, un 34.5% corresponden a usuarios de origen árabe². Del total de actuaciones en árabe, el 34.8% corresponden a procesos de expulsión, el 27.3% a delitos contra la propiedad, el 21.6% a delitos contra la salud pública, y el 16.3% restante se reparte entre otros tipos de faltas o delitos. De este 16.3%, sólo las falsificaciones y usos de nombre supuesto (3.3%), los delitos contra la seguridad en el tráfico (1.8%), los delitos sexuales (1.4%) y la receptación (1.2%), tienen una incidencia superior al 1% en el total del recuento³. Respecto al origen de los declarantes me resulta imposible ofrecer datos concretos, puesto que se trata de un extremo que no se recoge en el libro de registros. No obstante, puedo asegurar que en más de un noventa por ciento (incluso en más de un noventa y cinco por ciento) se trata de ciudadanos marroquíes y argelinos. Como poco el ochenta por ciento son marroquíes.

Las conclusiones son evidentes. Primero, se advierte sin lugar a dudas la importancia de la lengua árabe en el ámbito de la interpretación fehaciente, al menos en Málaga. Segundo, se puede deducir sin temor a errar que, para ser intérprete de árabe en España, en el marco de la Administración de Justicia, como en el de los Cuerpos de Seguridad del Estado, y yo diría que casi en cualquier otro ámbito, es absolutamente imprescindible el dominio del dialecto marroquí. Tercero que, aunque la temática concreta sobre la que versan las declaraciones es en la realidad prácticamente infinita, y por tanto también es infinito, por ejemplo, el léxico que puede ser preciso dominar en cada caso, casi todas las actuaciones

¹ Los datos completos aparecen en apéndice aparte al final de este trabajo.

² Generalmente se trata de argelinos, radicados o no en Francia, que prefieren declarar en francés, ya que es la lengua en la que se sienten más cómodos en un contexto oficial. En ocasiones manifestaban que les era indiferente declarar en árabe o francés, y estando el traductor de árabe ocupado, terminaban deponiendo en francés. A veces, por el contrario, se declaraban incapaces de declarar en árabe. Sólo en cuatro de los casos en los que la lengua de deposición era el inglés fueron protagonistas los árabes: en los cuatro casos se trataba de árabes orientales, y depusieron en inglés por incapacidad del intérprete de árabe para comprender con garantías su dialecto e incapacidad de los deponentes para elevar su nivel de lengua.

³ Como se puede observar por lo dicho, y más aun a la vista de los detalles concretos que aparecen en el apéndice final, la clasificación que sigo aquí es deficiente desde un punto de vista puramente jurídico. No tengo en cuenta si se trata de falta o delito, de robo o hurto, de violación o sólo agresión sexual, etc. Desde un punto de vista traductológico, este tipo de distinciones no resultan muy eficaces.

giran en torno a una serie de temas muy concretos y recurrentes: la identificación, la situación administrativa, las circunstancias y modos de atentar contra la propiedad, las circunstancias y modos de atentar contra las personas, generalmente asociados al atentado contra la propiedad, y el transporte -en mucha mayor medida que la venta- de hachís. Todo ello me parece fundamental a la hora de plantear la enseñanza de la interpretación del árabe en los estudios de traducción e interpretación en España.

Es evidente también que estos datos reflejan el considerable aumento del grueso de arabófonos residentes en España, en este caso concreto en Málaga, aunque no me parece descabellado aventurar que ésta es también la situación en buena parte del sur de la Península y en las principales capitales del país, por no hablar, por supuesto, de casos tan especiales como los de Canarias, Algeciras, Ceuta o Melilla¹. Pero también estos datos son un reflejo del nivel socio-económico de la mayoría de estos inmigrantes y de sus principales problemas en nuestro país. No obstante, en vistas a un posible aprovechamiento de ellos desde un punto de vista sociológico, debo advertir que el intérprete actúa generalmente para arabófonos con ningún, o prácticamente ningún, conocimiento de lengua castellana². Por tanto, los datos anteriores reflejan las situaciones comunes entre los inmigrantes recién llegados o con estancias no muy largas, aunque esto no impide que en ocasiones se trate de personas con varios años de radicación en territorio nacional español. De todos modos, lo cierto es que, al día de hoy, la mayoría de los inmigrantes marroquíes instalados en Málaga no supera los diez años de residencia en nuestro país. Desde este punto de vista, cabe destacar que, con los vaivenes propios de las circunstancias, y que yo no me siento capacitado para analizar, se observa en el período estudiado una relativa estabilización, e incluso un descenso, en el número de casos de expulsión (lo que no significa, necesariamente, de entrada de ilegales), así como un ascenso metódico del número de casos

¹ Respecto al papel que desempeñan los intérpretes de árabe en Ceuta, véase HAJAJ (1999), donde se encontrará una apreciación general muy valiosa. Que yo sepa, nada se ha escrito aún respecto a las otras localidades citadas.

² Cuando dominan medianamente el castellano lo común es que declaren en la lengua del juez, aunque también es cierto que en ocasiones la labor del intérprete es tan sólo una estrategia de la defensa.

contra la salud pública y, sobre todo, contra la propiedad¹, lo que es perfectamente coherente².

El árabe, en resumidas cuentas, se ha convertido en una segunda lengua para la Administración de Justicia y los Cuerpos de Seguridad del Estado en España. No deseo generalizar la afirmación a ámbitos que sólo conozco referencialmente, y de los que no existen datos públicos, o en los que no existe capacidad fedataria por parte de los traductores, pero parece que el interés del Ejército español en la lengua árabe -a tenor del número de traductores contratados, o que de una u otra forma trabajan para los servicios de inteligencia; e incluso a tenor de los medios humanos puestos a disposición de la oficialidad para aprender el árabe- no es tampoco despreciable en estos momentos, lo que, como veíamos, es toda una tradición. Esto por no hablar del papel fundamental que desempeñan, principalmente en Algeciras, Málaga y Almería, los intérpretes de árabe durante el tránsito veraniego de los inmigrantes norteafricanos radicados en Europa hacia y desde sus países de origen, labor que ha sido alabada en muy diversas ocasiones desde las más altas instancias. Abundando en lo mismo, desde el punto de vista de la traducción, al que volveré más adelante, no parece necesario insistir en la importancia del servicio que el equipo de traductores de árabe de la Agencia EFE -radicado en Granada- presta a los intereses de España.

Parece que, en ocasiones, en los ámbitos universitarios da cierto reparo aceptar, o siquiera enunciar, la existencia de esta realidad: fenómeno psicológico curioso que, desde luego, es desconocido entre los docentes de otras lenguas. Los estudios de traducción e

¹ Estas son las secuencias relativas: Contra la salud pública: 7.8%, 7.3%, 9.7%, 7.5%, 12.8%, 4.4%, 13.3%. Contra la propiedad: 5.2%, 7.3%, 11%, 16%, 11%, 9.5%, 14.3%. Expulsiones: 26%, 10.6%, 11.8%, 18.3%, 12.4%, 6.7%, 18.2%. No dudo de que el último proceso de regularización habrá disparado de nuevo los índices de entrada, y por consiguiente, de detención de ilegales.

² No sería lógico pensar que, en las circunstancias comunes entre los inmigrantes marroquíes dispuestos a delinquir a su llegada a España, o en el intervalo inmediatamente posterior a su llegada, fueran normales casos de fraude o de agresiones sexuales. De todos modos, la comunidad marroquí, hay que confesarlo, tiene muy limitadas sus posibilidades de extorsión o fraude, si descartamos el fraude industrial, que no consiste sino en vender prendas de vestir o complementos falsificados de marcas comerciales famosas. El caso de la prostitución, por otra parte, es muy especial: a nadie se le oculta que muchas prostitutas en la Costa del Sol -y en toda España- son extranjeras, pero, aun siendo una actividad delictiva, en los años que he prestado servicios para la Administración de Justicia nunca he asistido a ninguna si no era en calidad de víctima (normalmente de una violación cometida por otros marroquíes).

interpretación del árabe se encuentran aún en período de formación, y el arabismo universitario parece demasiado hundido en sus propias raíces para aceptar una renovación tan radical de objetivos. Bernabé LÓPEZ GARCÍA (1974) finalizaba el resumen de su tesis doctoral a mediados de los setenta con estas palabras:

En las dos últimas décadas de nuestro presente, el arabismo, desprovisto asimismo del basamento estructural que llevara a la creación en 1944 de las Secciones de Filología Semítica en las Universidades de Madrid, Granada y Barcelona (basamento constituido por el Protectorado español en Marruecos, que dejaría de existir a partir de la independencia de este país en 1956), se encuentra, más que nunca, desorientado y en uno de los momentos más críticos de su historia. El futuro inmediato nos dirá si ciertas perspectivas que hoy puedan abrirse acabarán por romper las barreras del aislamiento de los estudios arábigos en nuestro país.

No creo que en 1974 las nuevas perspectivas en las que pensaba Bernabé López García pudieran ser éstas. Pero, de hecho, se han roto "las barreras del aislamiento de los estudios arábigos en nuestro país". De esto no cabe la menor duda. Como tampoco de que resulta hoy poco práctico volver a un debate exótico acerca de la conveniencia de primar el estudio del árabe literal o del árabe *vulgar*, debate que tanta atención recibió en España durante la etapa colonial y pre-colonial, y que ha sintetizado GÓMEZ FONT (2000). En mi opinión es responsabilidad de todos, cada uno en su ámbito, contribuir a que estas demandas sean cubiertas por personal formado convenientemente en la universidad española.

La traducción

Aunque me haya salido hasta cierto punto del tema principal de este trabajo, me ha parecido conveniente referirme aquí con cierta extensión, y vehemencia, al mundo de la interpretación. Pero no volveré a él. Al presentar los datos de la estadística anterior afirmaba que no incluyen las traducciones realizadas durante ese período para el Decanato y la Audiencia Provincial de Málaga. Para entrar en esta última cuestión comenzaré adelantando que el protagonismo de la lengua árabe en el mundo de la interpretación judicial no tiene equivalente en el de la traducción. La razón es bien sencilla: dada la escasez de tratados de cooperación judicial entre España y los países árabes, y habida cuenta de que, en general, la documentación de este género con destino a terceros países que suministran los estados árabes está redactada en inglés o francés, prácticamente no existe un campo de traducción

judicial del árabe al español o viceversa. En mi caso, al tener el árabe como única lengua de trabajo, sólo he traducido de oficio tres documentos en los años en los que he desempeñado funciones para la Administración de Justicia. Por cierto que ninguno de ellos era de temática jurídica: una carta personal, un escrito anónimo que contenía insultos y amenazas y que fue introducido por debajo de una puerta; y un *herçe*, por usar el término común entre nuestros colegas del Siglo de Oro, encontrado en el bolsillo de un contrabandista. De todos modos, es de imaginar que los diversos acuerdos de cooperación judicial con países árabes firmados en los últimos años por España habrán de multiplicar en el futuro estos servicios. Especialmente, el convenio relativo a la asistencia judicial en materia penal y en materia de derecho de custodia, visita y devolución de menores entre el Reino de España y el de Marruecos de 30 de mayo de 1997 (BOE de 24 de junio de 1997) trastocará sin dudas el futuro de los traductores-intérpretes de árabe de la Administración de Justicia: de hecho, en el año 1999 ya se solicitó al Servicio de Traducción e Interpretación de la Administración de Justicia en Málaga el traslado al árabe de dos comisiones rogatorias.

Sin embargo, en el mundo de la traducción jurada, esto es, a instancia de parte, el protagonismo de la traducción del árabe es nuevamente muy notable. En este campo resulta prácticamente imposible realizar estudios que permitan establecer comparaciones con el volumen de servicios en otras lenguas¹. De todos modos, que yo sepa, hasta el día de hoy no existen estudios de mercado de este tipo, ni comparativos ni de ninguna otra naturaleza, lo que resulta una vez más verdaderamente paradójico. Así pues, me limitaré a ofrecer un estudio estadístico basado únicamente en mi propia experiencia, lo que no permite hacer comparaciones con otras lenguas, pero sí al menos establecer con cierta seguridad el tipo de servicios solicitados actualmente a un traductor jurado de árabe.

En síntesis², del estudio realizado, que abarca el período comprendido entre el día 17 de agosto de 1994, fecha en la que da comienzo mi protocolo, hasta el 13 de julio de 1999, se deduce que, de un total de 918 documentos traducidos, el 94% corresponde a

¹ En primer lugar, porque los traductores jurados, como es sabido, son profesionales liberales que trabajan de manera independiente, y cuando llevan a cabo análisis de este tipo es por razones fiscales. Las empresas de traducción están en el mismo caso. Sería interesante hacer estudios estadísticos de este tipo en los registros civiles, pero, hasta el momento, no se ha realizado ninguno.

² Los datos completos pueden verse en apéndice al final de este trabajo.

servicios de traducción del árabe al español, y sólo un 6% del español al árabe. Dentro de ese 94% de traducciones al español, el 84% corresponde a documentación marroquí. Entre la no marroquí destaca la documentación argelina, representada con un 32% del total, esto es, por 30 servicios, seguida por la documentación iraquí (14 servicios) y libanesa (10 servicios). La documentación de otros países árabes nunca supera los diez servicios.

Dentro del grupo mayoritario de traducciones del árabe al español de documentos marroquíes, el 72% (553 casos) corresponde a documentación administrativa, destacando las partidas de nacimientos (265 casos), los antecedentes penales (96 casos) y los certificados de soltería (71 casos): los otros documentos administrativos marroquíes no están representados por más de cincuenta casos. Al grupo mayoritario de documentos administrativos le sigue el de las actas notariales, con un 20% del total (152 casos), de las que nada menos que el 72% (110 casos) corresponde a actas de matrimonio, el 25% (39 casos) a actas de divorcio y actas de acogimiento de menores. El 8% que resta -esto es, dejando aparte los documentos administrativos y las actas notariales- está compuesto por documentación de muy varia naturaleza, destacando la documentación judicial con 13 casos: 10 sentencias penales y 3 divorcios judiciales. Entre las traducciones del español al árabe destacan las partidas de nacimiento (10 casos), los poderes (7 casos) y los exhortos internacionales (7 casos).

Las conclusiones son también aquí evidentes. Dos, al menos, se desprenden a primera vista. Primero, se observa que la documentación marroquí es la protagonista absoluta. A esta conclusión podría alegarse que la especialización en clientes marroquíes es mayor en mi caso que en el de otros compañeros. Efectivamente, hay traductores jurados de árabe que se dedican principalmente a comunidades árabes de otros orígenes, como pueda ser el caso, por ejemplo, de Munir Mudanat, gran profesional afincado en Madrid, el cual trabaja comúnmente con jordanos. No obstante, estos casos son poco representativos. A mi juicio, es indudable que la mayoría de los traductores jurados de árabe vive en España de traducir documentación marroquí. La segunda conclusión no es menos clara: la documentación traducida no gira en torno a intercambios económicos, a cuestiones de márketing, banca, informática o mecánica. El inmigrante económico solicita la traducción jurada de la documentación personal imprescindible para la regularización administrativa o la reagrupación familiar; si acaso, para contraer matrimonio en España. Esto explica que la proporción de traducciones al español sea apabullante; también la proporción de documentos administrativos, especialmente partidas de nacimiento, puesto que éstas son imprescindibles

para demostrar la identidad y la filiación, lo que a su vez es ineludible a la hora de solicitar permisos de residencia y trabajo y para la reagrupación familiar; así como, finalmente, explica la proporción de certificaciones de soltería y actas de matrimonio o divorcio, documentos todos ellos destinados a la reagrupación familiar o a establecer vínculos matrimoniales en España.

No obstante lo anterior, el abanico se está abriendo lentamente: así, por ejemplo, se solicita cada día más la traducción al árabe de documentación jurídica y económica. Ello es consecuencia de la integración de particulares y empresas españoles en Marruecos, lo que genera la necesidad de traducir textos tan dispares como etiquetas para productos alimenticios españoles que habrán de ser comercializados en Marruecos u otros países árabes; la documentación para contraer matrimonio, casi siempre en Marruecos, o para lidiar con aseguradoras marroquíes, problema muy común entre las empresas de transporte de hortalizas y pescado. Esta apertura es también consecuencia de la progresiva integración de la comunidad marroquí en nuestro país, lo que obliga a determinar aquí ciertas situaciones que más tarde habrán de ser reconocidas por las autoridades marroquíes una vez traducida la documentación al árabe. Este tipo de servicios se multiplicará, sin lugar a duda, en lo futuro.

Unas observaciones se imponen respecto a las traducciones de documentación no marroquí. Por razones más históricas que traductológicas, es curioso el caso de las traducciones del árabe al castellano de documentación expedida en España. Se trata, lógicamente, de documentación expedida en las mezquitas, normalmente actas de matrimonio en las que muchas veces uno de los contrayentes es español, en cuyo caso, si el contrayente español es el esposo, suele acompañar a la anterior acta de conversión al islam. Por otra parte, la documentación traducida de países como la Arabia Saudí o Kuwait es siempre la misma: permisos de circulación de vehículos de lujo, permisos de residencia saudíes para no musulmanes (traducidos a efectos de matriculación de vehículos de lujo) o poderes de representación a favor de letrados españoles. En alguna ocasión, un testamento (por incluir bienes raíces del finado en la Costa del Sol), o una certificación explicitando el régimen de bienes matrimoniales en derecho islámico a fin de adquirir propiedades inmobiliarias por parte de uno de los esposos. En definitiva, se trata de documentación completamente ajena al fenómeno de la inmigración económica. La documentación argelina, por su parte, ocupa el segundo lugar en frecuencia, como era de esperar, aunque supongo que la enorme diferencia cuantitativa quizá pueda haber sorprendido. En cualquier caso, se

trata únicamente de un reflejo de la documentación que mueve la comunidad argelina con residencia legal, no del número de argelinos radicados en Málaga, ya que la gran mayoría de ellos carece de toda documentación y, por consiguiente, no genera demandas de traducción. En el ámbito de la interpretación, aunque dentro del conjunto total de usuarios atendidos en los juzgados de Málaga los argelinos ocupan igualmente el segundo lugar, la diferencia cuantitativa con el número de marroquíes atendidos es sustancialmente menor. Habrá que esperar aún para comprobar si la última regularización tiene consecuencias dignas de notar en los servicios de traducción requeridos por los ciudadanos argelinos.

Por otro lado, es necesario aclarar que la fría realidad cuantitativa que expresan los números no siempre responde al modo en que el traductor percibe la importancia de los datos. A pesar de la enorme incidencia de las partidas de nacimiento, las expectativas de encontrar problemas traductológicos en éstas -o las necesidades de formación, si se prefieren- no tienen comparación con los que generan las actas notariales. En este sentido, el lugar que ocupan las actas notariales de matrimonio o divorcio en el universo mental del traductor es mucho mayor de lo que cabría esperar atendiendo únicamente al número de servicios demandados.

Para terminar, debo hacer algunas aclaraciones al estudio estadístico anterior. Desde luego se trata de un reflejo muy fiel del corpus descrito. Téngase en cuenta que para el traductor jurado es un deber, que yo cumplo de manera muy estricta, conservar un protocolo (en este caso electrónico) de todas las actuaciones realizadas como fedatario público. Sin embargo, no se tienen aquí en cuenta las actuaciones en las que no se dio fe pública, que en realidad no son muchas, precisamente porque, como decía, los inmigrantes económicos no traducen si no les resulta inevitable; ni tampoco algunas -tirando muy a la alta menos de cinco- en las que nunca el servicio llegó a formar parte del protocolo¹. Tampoco se tiene en cuenta, por último, que algunas de estas actuaciones nunca llegaron a verse coronadas por el éxito, pues, aunque fueron realizadas y protocolizadas, no fueron recogidas ni abonadas. Dejando aparte aquellas actuaciones en las que no se dio fe pública -muy pocas, como decía-, el resto de las mencionadas puede cuantificarse, tirando muy a la alta, en una veintena, lo que creo que en un corpus en que se toman en consideración más de novecientas entradas es una cifra despreciable (aproximadamente un 2%).

¹ Siempre casos en los que se me solicitó un servicio particular urgentísimo en el Palacio de Justicia, donde no disponía del protocolo, pero sí del tiempo para hacerle el favor al cliente.

Por otra parte, debo confesar que estos resultados podían haber sido bastante más fructíferos de haberse previsto desde el principio la posibilidad de realizar estudios de este género. Por un lado, podían haberse definido mejor las variables estudiadas; por otro, podían haberse introducido otras variables interesantes. En cuanto a lo primero, me consta, por ejemplo, la nacionalidad de origen de la documentación traducida al español, pero no puedo detallar a qué país árabe han ido destinadas todas y cada una de las traducciones realizadas del español al árabe. En las variables efectivamente estudiadas, la solución adoptada ha sido siempre la de evitar detallar lo que no puedo precisar con una fiabilidad absoluta. En cuanto a la introducción de otras variables, deseo añadir que he dejado de lado todas aquellas que no tuvieran un interés claro para el estudio de la traducción del árabe. Otros posibles análisis, con variables interesantes desde un punto de vista sociológico, serán acaso objeto de estudios futuros.

Debo también aclarar, y este es un punto trascendental, que en el intervalo cronológico estudiado se han producido varios cambios importantes en el conjunto de los solicitantes. En los primeros meses estudiados, mientras aún se encontraba en funcionamiento el Consulado de Marruecos en Málaga, la clientela provenía, por razones obvias, de lugares muy diferentes del sur de España; sin embargo, el número de actuaciones de este período es, en el conjunto estudiado, bastante limitado. Desde aquellas fechas hasta finales de 1998, todas las traducciones eran solicitadas por clientes radicados en Málaga capital o provincia, con excepciones poco importantes de clientes fieles que se establecían en otros lugares de la Península. Desde principios del año 1998 hasta el final del período de recuento, un porcentaje que me resulta difícil evaluar con exactitud, pero que oscila entre un tercio y la mitad de las traducciones solicitadas, corresponde a personas radicadas en la provincia de Almería.

Para interpretar convenientemente los resultados es preciso considerarlos como lo que son, esto es, una media estadística. La naturaleza de las peticiones varía con el tiempo, entre otras razones, en función de la legislación en vigor y de la comunidad de procedencia de los clientes. Algunos ejemplos, los más trascendentales, aclararán la cuestión. El caso de las peticiones de traducción de certificados de residencia y permisos de conducción es ilustrativo de esta variabilidad cronológica. Estas peticiones fueron comunes mientras se

canjearon permisos de conducción extranjeros¹, por lo que hubo momentos en que, sabiéndose de antemano que dicha posibilidad iba a ser anulada, se me solicitó por parte de alguna gestoría la traducción de hasta diez certificados de residencia en una sola semana. También fue común la traducción de certificados de residencia durante un tiempo porque, en el Registro Civil de Málaga, con poca perspicacia, se exigió a los extranjeros para formalizar matrimonio certificado de residencia de su país, cuando en realidad se trataba sólo del certificado de residencia en España (a efectos de precisar el Registro Civil que le correspondía). En estos momentos apenas se traducen certificados de residencia y, menos aun, permisos de conducción. Un último ejemplo. La incidencia de peticiones de traducción de actas de matrimonio y partidas de nacimiento de menores es, curiosamente, mucho mayor en Almería que en Málaga, mientras que en Málaga es muy notable la incidencia de peticiones de traducción de certificados de soltería y otros documentos necesarios para contraer matrimonio. Naturalmente, este asunto permite llegar a conclusiones bastante contundentes desde el punto de vista sociológico. Los problemas que surgen de un recuento de interpretaciones para los estudios sociológicos ya fueron expuestos. Pero esos problemas no existen en el caso de la traducción jurada, ya que la documentación debe ser traducida por fedatario público, independientemente de los conocimientos de castellano del cliente o de sus circunstancias administrativas. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la información que ofrece esta estadística no está sujeta a las deformaciones que son constantes en las encuestas directas a los inmigrantes, por la sencilla razón de que, siendo trabajos que ellos encargan no sin cierta -o bastante- quiebra de su economía, no cabe la posibilidad de que no los usen, o de que los encarguen pensando en su imagen. Es inverosímil que se traduzcan certificados de soltería sin la intención clara de contraer matrimonio.

En cualquier caso, y a modo de conclusión, considero que la estadística que ofrezco es, cuando menos, un indicador suficientemente fiable de la realidad de un momento concreto del mercado de la traducción fehaciente del árabe en el sur de España. Ésta es, en mi opinión, su primera y fundamental utilidad. De contar con más trabajos descriptivos de este género podríamos formarnos una idea más clara de la evolución histórica de ese

¹ Para lo que se exigía, además de la traducción del permiso, la de un certificado de residencia en el que se hiciera constar que el titular residía en el país donde se le expidió el permiso al menos tres meses antes de la fecha de expedición de éste.

mercado¹; pero, puesto que esos trabajos no existen, espero que en el futuro, cuando sí existan, éste sea de utilidad también desde un punto de vista diacrónico. Por otra parte, las conclusiones de este recuento constituyen, en mi opinión, un fundamento indispensable para cubrir adecuadamente nuestras deficiencias actuales de medios pedagógicos y de consulta para la traducción de textos especializados del árabe, en especial de textos jurídicos -como explicaré más adelante-, así como a la hora de diseñar estrategias pedagógicas adecuadas a las necesidades sociales actuales en los estudios de traducción. La estructura general de este trabajo es, sin ir más lejos, una aplicación de estos resultados.

d) Los traductores: competencia profesional y problemas deontológicos

Hasta ahora me he referido al estado del mercado actual de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la España actual. A continuación trataré de centrar el análisis en las personas que cubren estas necesidades. Como puede inferirse por los datos ya apuntados, se observa que no abundan los licenciados en filología o en traducción con titulación española que atiendan al volumen de trabajo generado en estos últimos años, especialmente en lo que se refiere a la interpretación. En realidad, son muy pocos los españoles de origen, sean cuales sean sus circunstancias y su formación, que realicen labores de interpretación del árabe. Simplemente a modo aproximativo, según el listado de traductores e intérpretes adscritos a la Administración de Justicia al que aludía antes, de los treinta y seis profesionales en cuya combinación lingüística aparece el árabe, sólo dos portan nombre *español*; del resto, es decir, de los que portan nombre y apellido árabes, que yo sepa, únicamente dos han cursado estudios universitarios en España, y uno de ellos es de origen melillense (Mohamed Sali). Al referirme a los traductores e intérpretes del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber decía que fueron ellos quienes cubrieron hasta los años ochenta la mayor parte de las necesidades de traducción e interpretación del árabe en nuestro país. Al faltar ellos, que sí tenían una formación específica, el cambio generacional ha supuesto, desde el punto de vista de los españoles, un auténtico fracaso. Han sido, pues,

¹ Hubiera sido importante poder contar con datos referentes al período de regularización de los años 1991 y 1992, que marcó, también desde el punto de vista de la traducción, un punto de inflexión fundamental. Aunque yo aún no trabajaba como traductor jurado, fui testigo presencial de que el volumen de traducciones juradas del árabe fue, en aquellos años, verdaderamente impresionante en Málaga. Para detalles acerca de este proceso y sus resultados, aunque no desde el punto de vista de la traducción, véase ARAGÓN y CHOZAS (1993).

los árabes quienes han venido a cubrir ese vacío.

Con todo, y teniendo a la vista un panorama amplio de la cuestión, es preciso comenzar aclarando que la responsabilidad de este fenómeno sólo es parcialmente imputable a la Universidad española. De hecho, a mi juicio es una constante histórica que los traductores e intérpretes surgen de las filas de la comunidad económica y políticamente más débil de las dos que entran en contacto en la operación de traducir. El caso de la traducción e interpretación del árabe en la Península Ibérica, como veíamos, es bastante claro. En la época califal eran mozárabes quienes actuaban como intérpretes de árabe a las lenguas romances. Durante los siglos XIII, XIV y XV, los intérpretes y traductores de algarabía salieron sistemáticamente de las filas de judíos y mudéjares. En el siglo XVI y principios del XVII, casi todos los trujimanes y romanceadores fueron moriscos. Más tarde, ya en territorio marroquí, y aunque las autoridades españolas adoptaron una actitud bastante singular en este punto, los intérpretes de la época precolonial y colonial salieron principalmente de las filas de la tropa indígena o de los *tolba* al servicio de las autoridades españolas, e incluso de las filas de los judíos: en una palabra, de los protegidos, no de los protectores. Era de esperar, por tanto, que la mayor parte de los traductores e intérpretes de árabe que cubrieran las necesidades profesionales derivadas del fenómeno de la inmigración económica fueran inmigrantes económicos. Y es lógico y natural: ellos se ven obligados a asimilar la lengua y la cultura del país receptor con gran celeridad, incluso antes de su llegada. El simple hecho de sentirlos como lengua y cultura de prestigio hace que resulten muy atractivos, mientras que, por el contrario, los ciudadanos del país receptor no sienten generalmente esa necesidad, ni consideran las lenguas de los inmigrantes como lenguas de prestigio. Sin embargo, este hecho irrefutable no exime por completo a las instituciones públicas españolas de ciertas responsabilidades en el tipo de situaciones que después trataré de describir.

En el caso de la traducción, la situación es hasta cierto punto diferente. En primer lugar, es también una constante histórica el que el mundo de la traducción ofrezca mejores oportunidades laborales que el de la interpretación¹. Para interpretar no se precisa tener una vasta cultura en ninguna de las dos lenguas en contacto. Es cierto, por supuesto, que cuanto

¹ No me refiero a ciertos casos de intérpretes de prestigio, como puedan ser los de las Naciones Unidas, la Comunidad Europea, los intérpretes del Servicio de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Exteriores o los intérpretes de conferencias. Estos son casos aislados que en muy escasa medida representan al conjunto de los intérpretes, en bastante menor grado al de los intérpretes de árabe.

mayor es la cultura del intérprete, mayor es la calidad de sus servicios, pero es verdaderamente raro que para la interpretación se busque la calidad, especialmente en las instancias oficiales. Los demandantes buscan salir del paso con el intérprete más a mano y cuyos servicios resulten más económicos; y, una vez cumplidos estos requisitos, si es posible, que ofrezcan al demandante garantías éticas. Si en los juzgados españoles hay intérpretes de árabe de plantilla es -no conviene caer en ingenuidades- únicamente porque el volumen de trabajo es tan intenso que resulta más económico pagar a un profesional mensualmente que a muchos por actuación, lo que obliga, por razones de coherencia administrativa, a exigir una titulación mínima. Y cuando digo mínima digo bien, porque, al momento de escribir estas líneas, el Estado español sólo exige a los intérpretes de la Administración de Justicia el título de bachiller¹, al igual que a los intérpretes de comisarías, a los que, además, hasta fechas muy próximas no se exigía siquiera eso. Para traducir, sin embargo, es imprescindible saber, como mínimo, leer y escribir con cierta corrección en las dos lenguas. Y cuando se trata de traducción especializada, que es la única profesionalizada que existe actualmente en el caso del árabe, es necesaria no poca formación cultural. Si tenemos en cuenta el nivel cultural general de los inmigrantes económicos, será comprensible que sea mucho mayor actualmente el número de traductores jurados de árabe de origen español y formación universitaria española que el número de intérpretes con tales condiciones.

No obstante, el número de traductores jurados de árabe españoles no es en absoluto indicativo del volumen de traducciones juradas realizadas en España. En este asunto la diferencia con el mundo de la interpretación es también muy acusada. La interpretación, si bien no requiere una excesiva preparación para salir del paso, como decía, sí que requiere la presencia física del intérprete². Por consiguiente, las necesidades de interpretación del árabe generadas por la llegada masiva de inmigrantes son cubiertas siempre en el territorio nacional español. Las traducciones, por el contrario, no requieren la presencia física del traductor fedatario en territorio nacional español para que sus traslados generen efectos

¹ Independientemente de eso, y habida cuenta de las escasas posibilidades que tienen los traductores de disfrutar de un puesto de trabajo estable y seguro, y que además colme sus expectativas sociales, prácticamente todos son, cuando menos, diplomados universitarios.

² Existen medios para hacerlo a distancia, cómo no, pero eso aún no es común en nuestro país en ninguna lengua, mucho menos en la interpretación del árabe. Ni siquiera merece la pena considerar aquí la cuestión.

jurídicos en nuestro país, puesto que el traductor fehaciente puede disfrutar de un nombramiento extranjero. De hecho, también la traducción realizada por un fedatario español hace prueba sin ningún problema en un país árabe siempre y cuando la firma del traductor sea reconocida, bien por las autoridades consulares de dicho país en España, bien por el Ministerio de Exteriores español (al igual que ocurre, por ejemplo, con los notarios o los médicos). Cuando presentaba el recuento de servicios de traducción jurada realizados por mí ya aludí a algunas traducciones vertidas al árabe para surtir efecto en terceros países: el caso más común es el de la documentación traducida para que un ciudadano español se una en matrimonio con un ciudadano marroquí en territorio nacional de Marruecos.

El problema principal que deriva de este hecho para los traductores jurados españoles es que las tarifas en los países árabes, y más concretamente en Marruecos, son más económicas que en España, lo que supone una competencia muy difícil de sobrellevar. Esta situación se agrava por varias razones. Primero, porque los documentos originales marroquíes deben ser legalizados por los consulados de España en Marruecos¹, cuyos funcionarios, por unas razones u otras, se niegan en ocasiones a legalizarlos si no vienen ya previamente traducidos. Segundo, y esto es lo que me parece más grave de todo este asunto, las autoridades españolas del territorio nacional no suelen exigir que la firma del traductor jurado extranjero se encuentre reconocida², lo que permite que en multitud de ocasiones - muchas más de las que cabría imaginar- se acepten traducciones firmadas por personas sin ninguna capacidad fedataria, ni en España ni en ningún otro país. El inmigrante, por tanto, se ve muchas veces obligado, o al menos presionado, a realizar las traducciones en su país de origen; y, aun en caso de no verse obligado a ello, lo hará, puesto que, le traduzca quien le traduzca, basta con la supuesta firma de un traductor jurado para que el producto -más económico, como decía- sea aceptado en España. La conclusión es que yo me aventuraría a asegurar que no llegan al veinticinco por ciento las necesidades de traducción fehaciente del árabe generadas en nuestro país que verdaderamente son cubiertas aquí, hipótesis que

¹ De hecho existe un acuerdo bilateral que exime de esas diligencias, al que aludiré en otro lugar de este trabajo con mayor detenimiento, pero, aunque se aplica en Marruecos para la documentación española, no se aplica aún plenamente en España para la marroquí.

² Hay dos casos en los que no ocurre esto: el de la documentación requerida para obtener la nacionalidad y el de la requerida para la convalidación de títulos académicos. Algunos registros civiles, como el de Almería, también exigen el reconocimiento de la firma de los traductores extranjeros.

aventuro a la vista de las traducciones entregadas en el Registro Civil de Málaga. No obstante, el que los consulados de España en Marruecos se hayan visto obligados a revisar los traslados realizados en dicho país, con las tasas y molestias que ello conlleva para los clientes; el que cada vez se exija la legalización de la documentación marroquí en menos servicios oficiales españoles, así como el aumento del número y distribución de los traductores jurados de árabe españoles, todo ello está contribuyendo a que en los últimos tiempos los servicios de traducción jurada del árabe requeridos en territorio nacional español hayan aumentado en mayor medida que el número de inmigrantes. Aun así, no son todavía muchos los traductores jurados de árabe españoles que pueden vivir exclusivamente del nombramiento.

Llegados a este punto hemos entrado en un espacio de luces y sombras que se inserta plenamente en el ámbito de la ética del traductor y del funcionamiento de las instituciones. La rapidez con que han crecido las necesidades de traductores e intérpretes de árabe ha traído consigo consecuencias de carácter muy positivo unas veces, y muy negativo otras, tanto para la profesión en general -no sólo en cuanto al árabe, me refiero en general a las lenguas utilizadas por los inmigrantes económicos, o las que vehiculan su documentación-, como para el mundo del arabismo en España¹.

Comenzaré aludiendo a las consecuencias negativas. La rápida afluencia a la que hacía antes referencia ha tenido como resultado inmediato que la gran mayoría de quienes cubren la demanda creada, especialmente en el campo de la interpretación, sea personal formado -o no tan formado- fuera de nuestro país, como decía. Ello, aunque por supuesto no supone *a priori* ninguna merma en su capacidad, pone de manifiesto una vez más la necesidad de una profunda renovación en nuestro concepto de arabismo. Por otra parte, muchos de los actuales reos de prisión han actuado en nuestro país como intérpretes: incluso se ha dado el caso en más de una ocasión de que dos coautores de un delito, uno con burdos conocimientos de castellano y otro sin conocimiento alguno, actúen uno como intérprete del otro en la misma causa. Alguno de estos casos -podría dar los datos concretos de otros muchos- saltó a la prensa, concretamente al diario *El País*, en noviembre de 1997, cuando casualmente el abogado del inmigrante detenido resultó ser el presidente de Andalucía Acoge, José Luis Rodríguez Candela. El mismo letrado, en el artículo citado, da referencias

¹ En FERÍA (1999d) presento una visión sintética de lo que sigue.

de otras situaciones paralelas, a las que también asistió él en calidad de abogado, y que se remontan a finales de 1996. Es común, abundando en lo mismo, que en los atestados se haga mención de la profesión del intérprete junto a la de sus otros datos personales, lo que, pese a lo curioso que resulta, se toma con la mayor naturalidad en las instancias oficiales. Por otro lado, la detención hace unos años, con un alijo importante de heroína y cocaína, de un intérprete de árabe que había prestado en la provincia de Málaga numerosos servicios a la Guardia Civil, Protección Civil y Administración de Justicia -se presentaba como traductor de la Audiencia Provincial de Málaga- fue un hecho tristemente significativo de los escasísimos controles que la Administración impone a la hora de elegir a intérpretes. Es cierto que la situación de la interpretación no es realmente buena en ningún lugar del mundo. También lo es que en todas las profesiones se producen situaciones de escasa o nula responsabilidad ética. Pero no cabe duda de que en nuestro país es preciso sumar a estos defectos endémicos y universales, como decía, la enorme rapidez con que se ha producido el fenómeno de la inmigración económica, con todos los problemas que ello ha supuesto para las autoridades y que, por otra parte, son perfectamente comprensibles.

Sin embargo, en este marco se encuadran también determinadas actuaciones que inducen, inevitablemente, a pensar en una cierta *mala fe* puesta al servicio de los intereses nacionales. En ocasiones se contrata al *profesional*, no más cualificado, aunque éste sea accesible, sino más adaptable a las necesidades de la instancia contratante, es decir, aquel que domina medianamente el castellano y el árabe a un nivel muy coloquial y acepta, por ejemplo, el chantaje laboral de comprometerse, para obtener o mantener un contrato temporal de trabajo, a realizar peritajes que aseguren el país de origen del inmigrante ilegal; peritajes que se fundan, por ejemplo, en el lugar en el que ha quedado impresa la huella de una vacuna infantil en la carne de la víctima del intérprete, o en otros peor que dudosos interrogatorios. Todo ello muestra, por un lado, la importancia de que el traductor-intérprete adquiera durante sus años preparatorios, además de la formación lingüística o de otro género normalmente aceptada, los conceptos éticos fundamentales que le permitirán enfrentarse con garantías de éxito al desarrollo práctico de sus futuras labores profesionales; y, por otro, la necesidad de hacer un enorme y diario esfuerzo de concienciación de las instancias oficiales españolas. Desgracias de este tipo, aun no siendo nuevas en España, son ya inadmisibles, tanto por la importancia y número de las interpretaciones de árabe, como por el desarrollo en nuestro país de los estudios de traducción e interpretación y de los medios legales y

inmediatos hace que en la traducción e interpretación fehacientes ello resulte menos palpable que en las líneas académica e islámica. Más que generar ideología, la línea de traducción fehaciente refleja la ideología ya consolidada en el Estado al que van dirigidos los traslados. Así pues, la ideología de los traductores fehacientes suele ser traslucirse en sus traducciones no fehacientes.

3. En la evolución histórica general de la línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe se distinguen las siguientes etapas: la primera, hasta la expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII; la segunda, desde esas fechas hasta la firma del Tratado de Amistad Hispano-Marroquí en el año 1767; la tercera, desde esa fecha hasta la instauración del Protectorado español en Marruecos en el año 1912; la cuarta, desde esa fecha hasta la declaración de independencia de Marruecos en el año 1956; la quinta, desde esa fecha hasta los años ochenta del siglo XX, y, por último, la sexta, el momento actual, definido por la afluencia masiva de inmigrantes norteafricanos a España.

4. En esta evolución se observan tres momentos de especial florecimiento, en los que el papel de la traducción e interpretación fehacientes del árabe de cara a los intereses del Estado ha sido muy destacado: el siglo XVI, la etapa del Protectorado español en Marruecos y el momento actual.

4. Atendiendo al ámbito geográfico, y no a la evolución cronológica, la Península Ibérica es la protagonista de esta línea de traducción hasta la expulsión de los moriscos; el Norte de África, desde esas fechas hasta, cuando menos, los años sesenta del siglo XX; y, desde los años ochenta del siglo XX, el protagonismo profesional se reparte entre España y Marruecos, aun cuando las instancias oficiales receptoras de los traslados son casi siempre las españolas.

5. La traducción fehaciente tiene en general como objeto el traslado de textos especializados, y la traducción de textos especializados es fundamentalmente un ejercicio de repetición. Esto es evidente cuando se trata de traducción fehaciente, puesto que, por un lado, el traductor se ve obligado a evitar veleidades que puedan hacerle incurrir en sanciones, y, por otro, se ve obligado a tener constantemente en cuenta las expectativas de las instancias receptoras. Por tanto, la existencia de patrones o usos de traducción ya

políticos de prevención de este tipo de comportamientos.

Entre las consecuencias positivas de este fenómeno destaca el aumento considerable del campo laboral que se ofrece a los estudiantes de árabe, no sólo en número -como veíamos- sino también en heterogeneidad: ya no sólo cabe la traducción de interés académico (histórica, filosófica o literaria), encorsetada en un mundo restringido y "apartadizo", concebida como un complemento a la labor investigadora de los docentes universitarios y, usualmente, alejada de las necesidades e intereses inmediatos de la sociedad española. A principios del siglo XXI, y cabe esperar que aun más en los años venideros, la imagen del experto en lengua árabe más extendida entre la población española ya no es la del sabio de contornos vagos -otras veces, para mal, menos vagos- que pudiera haber sido en otros momentos, sino la de un profesional liberal cercano y atento a los problemas de nuestra sociedad. Creo que es a este cambio de imagen al que obedece el que, a diferencia de los antiguos intérpretes de la Zona Jalifiana, el traductor o intérprete de árabe actual sea cada vez más una persona respetada en los círculos académicos.

3. Algunas conclusiones generales que se extraen de esta Primera Parte

En lo que sigue me limitaré a extraer algunas conclusiones, muy generales y globalizadoras, que se extraen de toda esta Primera Parte de mi trabajo.

1. La primera y fundamental conclusión de cuanto antecede es que uno de los aspectos definitorios de la historia de la traducción e interpretación del árabe al castellano radica en la existencia de tres grandes líneas de traducción: la islámica, la académica y la fehaciente. El gran protagonismo de la traducción e interpretación fehacientes creo que, a estas alturas, resultará evidente. La causa de ello debe buscarse en los rasgos generales que definen las relaciones históricas entre España y el mundo islámico.

2. Esta línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe se puede definir en buena medida por contraposición a las líneas académica e islámica. En general, la línea fehaciente se distingue por estar sujeta a régimen disciplinario y por ser remunerada, lo que ha conducido a una mayor profesionalización. También se distingue por el hecho de que, aunque no esté exenta de una tendencia a la generación de ideología connatural al fenómeno de la traducción, el hecho de tener como función principal la creación de efectos jurídicos

establecidos, y su conocimiento por parte del traductor fehaciente, resultan imprescindibles. El conocimiento de la historia de la traducción fehaciente, y la conciencia plena de la existencia de una tradición en la misma, es, pues, un instrumento fundamental para el traductor. Para seguir esos patrones de traducción, o para ponerlos en duda, si es necesario, es preciso conocerlos.

6. Una última conclusión se impone. En especial cuando se trata de la línea de traducción fehaciente, los textos traducidos son principalmente marroquíes. Esto es así, cuando menos, desde el año 1767, y muy especialmente desde el año 1912 hasta la actualidad. Es más que presumible, además, que aun en mayor medida lo será en el futuro. Por consiguiente, una vez fundamentada la conciencia de sí misma que precisaba la línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe para constituirse en una ciencia teórica y apuntalar, al tiempo, la conciencia profesional de sus protagonistas, se hace necesario volver los ojos hacia Marruecos. Puesto que la mayor parte de las traducciones que se realizan en este campo están íntimamente relacionadas con el mundo jurídico marroquí, parece necesario abordar la evolución de éste desde la perspectiva del traductor. Es lo que haré en la Segunda Parte de este trabajo.

SEGUNDA PARTE

EL ENTORNO JURÍDICO

CAPÍTULO I: LA EVOLUCIÓN JURÍDICA DE MARRUECOS HASTA 1912

I.1. Marruecos y la escuela malequí

1. El derecho islámico: conceptos diferenciadores fundamentales

Personalmente me siento muy atraído por la historia del derecho en Marruecos. No obstante, en lo que sigue trataré de ceñirme a presentar un panorama muy general de su evolución. El estudio del derecho en Marruecos, o en general de la escuela malequí, no constituye aquí un fin en sí mismo, sino un medio que me permitirá acercarme al contexto en el que se originan los textos cuyos problemas de traducción constituyen el centro de esta investigación. Si nos enfrentásemos a textos cuyo marco estuviese suficientemente -o siquiera tangencialmente- estudiado en España, prescindiría casi por completo de toda esta Segunda Parte. Sin embargo, teniendo en cuenta el vacío que sobre la mayor parte de estos temas sufrimos en nuestro país, y, por tanto, la incapacidad del traductor para recabar la información que precisa en su vida diaria, me veo obligado a dar un gran rodeo. Me he propuesto "fundamentar" la traducción fehaciente del árabe al español, y creo que con lo que sigue afirmo, siquiera con mediana solidez, uno de sus cimientos.

Por todo ello, se comprenderá que deje de lado cuestiones tales como el origen del derecho islámico, las teorías de Tyan acerca de su relación con el derecho consuetudinario preislámico y con el derecho bizantino, o las ideas de Carter o Veerstagh respecto a su relación con el derecho romano; la constitución de las diferentes escuelas y su extensión, etc. También se comprenderá que mi presentación del derecho islámico no siga el esquema más lógico desde un punto de vista estrictamente jurídico, esquema que racionaliza MILLIOT (1953) de manera magistral, y que a mi juicio sigue siendo perfectamente válido. En una palabra, me quedaré únicamente con aquellos elementos que expliquen e insuflén vida a los textos desde dentro de su propia civilización y desde su propia lengua, subrayando las diferencias entre la charía y el sistema jurídico latino-germánico, diferencias que un mediador debe siempre tener en cuenta.

No obstante lo dicho, la falta de estudios anteriores es tal que, en ocasiones, disponiendo ya de una cierta cantidad de información que puede ser de provecho al lector en lengua castellana interesado en general por Marruecos, no he resistido la tentación de incluir aquí algunas noticias que, desde un enfoque estrictamente traductológico, podían haber sido

pasadas por alto. En cualquier caso, espero poder seguir ahondando en el futuro en mis investigaciones en torno a la Historia del Derecho en Marruecos con la idea de llegar a concluir, algún día, un estudio monográfico. Sin mayor dilación comienzo este apartado¹.

Islam y corona

Un acercamiento a la sociedad marroquí actual, por muy superficial que sea, muestra la huella profunda del islam² y de las tradiciones socio-políticas del país, a la vez que, sorprendentemente, su indudable voluntad de cambio y modernización en ciertos campos, evidente desde principios de siglo. En palabras de Michel ROUSSET (1988, 55):

Esta voluntad de conciliar la preservación de la autenticidad con la modernización y la apertura hacia las sociedades industriales constituye otra manifestación de la tensión profunda que marca el desarrollo de la sociedad marroquí posterior a la independencia.

Según este mismo autor (*idem*, 55-62) -y creo que no por evidente es una verdad menos digna de tenerse en cuenta- son dos los factores de cohesión socio-política en Marruecos, o como él gusta de llamarlos, sus "fuentes de autenticidad": el islam y la corona, y aun ésta encuentra en el islam su legitimidad más profunda. Para Domingo del PINO (1990, 35), los elementos legitimadores del poder alawí se resumen en los siguientes cuatro puntos: legitimidad jalifiana, en cuanto que el monarca es considerado un enviado de Dios en la tierra; sultana, en cuanto que es sustituto político del califa; cherifiana, en cuanto que es descendiente del profeta Mohamed, e histórica, en cuanto que vigesimoprimer -Hasán II- representante de la dinastía alawí.

Como es sabido, Marruecos es un Estado confesional islámico. Los ámbitos de la

¹ Una bibliografía comentada de estudios sobre derecho islámico, realmente útil y bien confeccionada, es la de CARNICERO y otros (1993), a la que remito como fuente bibliográfica de primer orden hasta la fecha de su composición. Como podrá comprobarse, en esta Segunda Parte insistiré especialmente en la bibliografía cuando se trate de temas ya estudiados, y menos cuando se trate de noticias que extraigo o deduzco de fuentes primarias. Trataré de remitir, ante todo, a bibliografía en lengua árabe poco conocida en nuestro país.

² Muy penetrantes son las observaciones de Abdellah LARAoui (1994, 31-63) en torno al desarrollo del islam en África del Norte.

religión y del Estado se funden en una sola cabeza visible: el monarca. En el primer proyecto constitucional marroquí¹, publicado en el periódico *Lisān al-Magrib* de Tánger en el año 1908 y suscrito por el sultán 'Abd al-Hāfīz, se declara expresamente (artículo cuarto) que el islam es la religión oficial del Estado, y su escuela jurídica la malequí. En el manifiesto del Partido Istiqlal de 11 de enero de 1944², y en la Carta Promulgada que Mohamed V dirigía a su pueblo el 8 de mayo de 1958 -tan importantes desde tantos puntos de vista-, se insiste en que la renovación democrática del país debe basarse en el "espíritu de las enseñanzas islámicas". A la espera del establecimiento de una Constitución definitiva, la *Ley Fundamental (al-Qānūn al-Asāsī)* de 2 de junio de 1961 reitera el carácter árabe e islámico de Marruecos, al igual que lo hará más tarde el Preámbulo a la Constitución de 1972. Así pues, el islam y la arabidad son, junto con la corona, presupuestos fundamentales del sistema político, social y jurídico marroquí afirmados desde principios de siglo.

Šarī'a y qānūn

Este hecho condiciona indudablemente la naturaleza de su sistema jurídico vigente. Aunque no en la misma medida en todos sus ámbitos. En síntesis, puede afirmarse que en el Marruecos actual la influencia del derecho islámico pervive principalmente en el derecho de familia y sucesiones. Esto no es cosa peregrina: la regulación de las relaciones sexuales, la filiación y la transmisión de la propiedad constituye el fundamento y *alma mater* de todo orden social. Y para el islam, todo lo creado forma una unidad; el orden que reina en la naturaleza -de carácter dual y sexual- es en su esencia el mismo de la sociedad humana perfecta, ya que no es sino otra forma de expresión del orden de Dios³. Esta sociedad humana perfecta, y no ninguna otra, es la que pretende articular la charía o derecho

¹ Para una síntesis del movimiento constitucional en Marruecos, véase GALLĀB (1988) y LÓPEZ GARCÍA y FERNÁNDEZ SUZOR (1985, 227-252). Para un estudio comparativo entre los textos constitucionales marroquí y español, véase MONTABES PEREIRA y PAREJO FERNÁNDEZ (1993).

² Texto completo, entre otros, en FĀSĪ (s.f., 249-252).

³ Respecto a la visión islámica de la sexualidad pueden leerse con especial provecho BOUHDIBA (1979²), MERNISSI (1985) y HELLER y MOSBAHI (1995), entre otros. Para el testimonio directo de un clásico islámico, véase ALGAZEL (1953). En VEGA, PEÑA y FERIA (en prensa) se insiste especialmente en el concepto de "orden divino" desde un punto de vista teológico y político.

islámico.

La *charía* es de naturaleza revelada y de carácter eterno. En el pensamiento político tradicional islámico no encontramos, por tanto, un equivalente a nuestro concepto de poder legislativo, extraño al islam, ya que éste corresponde esencialmente a Dios, el Legislador Supremo; o, en todo caso, por delegación, a Su profeta o a los delegados de éste. Esto ha cambiado en nuestros días, y el concepto de ley emanada del pueblo a través del Parlamento ha sido importado de los sistemas políticos europeos ante la imposibilidad de superar el reto impuesto por los valores democráticos occidentales y el desarrollo económico capitalista sin el uso de formas de organización política asociadas al derecho positivo (*qānūn*) occidental¹. De hecho, a excepción de la *Mudāwwana*, o Código de Estatuto Personal y de Sucesiones, y de algunos puntos contados del Código Penal², la legislación marroquí se inspira mayoritariamente en el derecho europeo continental (en especial, claro, en el francés)³.

Esto nos da pie a aclarar una distinción fundamental para la traducción de textos jurídicos árabes contemporáneos. En el mundo árabe-islámico actual se distinguen perfectamente, como decía, dos ámbitos jurídicos: el de la *šarī'a*, o ley divina en términos generales, asociado al *fiqh*, o jurisprudencia clásica; y el del *qānūn*, o derecho positivo. El

¹ No obstante, todas las sociedades islámicas han conocido a lo largo de su historia mecanismos por los que el poder ejecutivo ha ejercido de alguna forma un cierto poder legislativo: en Marruecos, que es lo que me interesa aquí, mediante el procedimiento del *Dahir*, al que aludiré más adelante. Véase al respecto DECROUX (1967). Para un acercamiento al papel que el Parlamento desempeña en la sociedad marroquí hasta los años ochenta, véase DOMINGO DEL PINO (1990, 59 y ss.).

² Entre ellos la prohibición de romper en público el ayuno del mes sagrado de ramadán y, sobre todo, los delitos referentes a la sexualidad ilícita o fornicación contemplados en el artículo 490, en virtud de cuyo tenor se sanciona con penas de un mes a un año de privación de libertad las relaciones heterosexuales voluntarias entre mayores de edad fuera del ámbito del matrimonio, así como las relaciones homosexuales en todas sus formas. Para una síntesis de las relaciones entre *šarī'a* y *qānūn* en los diferentes ordenamientos árabes actuales, véase SAID (1993, 76-96).

³ Curiosamente, en ciertos círculos jurídicos marroquíes se ha tratado de dar la vuelta al razonamiento, poniendo con ello de manifiesto hasta qué punto sigue aún hoy presente la idea de la sempiternidad y superioridad en términos absolutos del derecho islámico sobre las legislaciones "positivas". Concretamente, se afirma que no es la legislación en vigor en los países islámicos la influida por la legislación francesa, sino ésta la que históricamente tiene su origen en el derecho islámico a través de la escuela malequí y su desarrollo en Aláandalus. Puede verse un resumen de esta tesis en el trabajo de 'ALAWĪ (1980, t. 3, 193-215) titulado, precisamente, "El derecho civil francés proviene de la escuela del imam Malik".

primero es considerado eterno e inspirado directamente por Dios. El segundo es provisional, humano y, según algunos, impuesto por el colonizador (aunque, de hecho, las sociedades islámicas siempre han conocido la existencia de normativas *positivas*). Hoy día, buena parte de la pugna entre el modelo laico y el modelo religioso de Estado que tiene lugar en el mundo islámico está directamente relacionada con el afán de dar hegemonía a una de estas dos esferas jurídicas. En ciertos casos, los juristas calificados como "integristas" han manifestado de manera contundente su convencimiento del carácter ateo de la legislación positiva y han llamado al resto de sus colegas a la desobediencia civil. Esto ha conducido, por ejemplo, a que la mayoría de los miembros de algunos importantes colegios de abogados egipcios soliciten, una vez tras otra, dictámenes conformes a la ley islámica, y no a la legislación en vigor en el país; o a que algunos jueces dicten sentencia de conformidad con la ley islámica, aun a sabiendas de que el poder ejecutivo no aplicará sus fallos¹. La existencia de estos dos ámbitos jurídicos, y esto es lo que me interesa aquí, es una realidad perfectamente perceptible en el contenido y la forma de los textos. Esta tensión entre el carácter cheránico (o conforme al derecho islámico) y la *modernidad* constituye un criterio fundamental a la hora de interpretar y, por tanto, de traducir los textos.

Fiqh al-'ibāda y fiqh al-mu'āmalāt

Voy a referirme ahora a otra distinción dicotómica que define, en este caso, a la charía desde muy antiguo. Me refiero a la distinción entre el *fiqh al-'ibāda* y el *fiqh al-mu'āmalāt*. Para explicar esta cuestión, que marca una diferencia esencial entre nuestro concepto del derecho y el islámico, debo presentar una síntesis de la clasificación general de las ciencias jurídicas tradicionalmente admitida por los musulmanes.

La ciencia jurídica islámica clasifica tradicionalmente sus materias como sigue:

1. Fundamentos teóricos de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*), es decir, el Corán, la *Sunna* o Tradición, el *consensus doctorum* (*iḥmā'*), y el razonamiento analógico (*qiyās*)².

¹ Estas noticias aparecen por extenso en ALDEEB (1996).

² Esto entre las escuelas sunníes, las consideradas "ortodoxas", si es que el término es aplicable al mundo del islam. Especialmente interesantes son las críticas dirigidas por el pensamiento jurídico chií contra los fundamentos de derecho sunníes; por ejemplo, las del Cadí Nu'mān, Alcadí Mayor fatimí y

2. Las aplicaciones prácticas (*furū' al-fiqh*) de esos fundamentos de derecho.

Éstas se dividen, a su vez, en dos esferas:

2.1. La regulación de los actos humanos referentes al culto y de la relación del hombre con el Creador (*fiqh al-'ibāda*).

2.2. La regulación de las relaciones entre los hombres en sociedad (*fiqh al-mu'āmalāt*, otras veces traducido por "derecho general" o "jurisprudencia relativa al derecho contractual").

Dentro de este último campo se distingue entre:

2.2.1. El estudio de la jurisprudencia (*fiqh al-qadā' wa-l-aḥkām*).

2.2.2. El estudio de lo tocante a la redacción de documentos, o derecho notarial (*fiqh al-tawṭīq* o *'ilm al-šurūṭ*).

La integración a un mismo nivel de la regulación de las relaciones entre Dios y los hombres y entre los hombres entre sí es posiblemente el punto que, entre las materias que tradicionalmente ocupan el estudio de los fundamentos del derecho islámico, está suscitando en estos años las mayores controversias entre los juristas marroquíes progresistas, poniendo con ello en evidencia una crisis de legitimidad a la que me referiré más adelante. Entre estos juristas es seguramente Ahmed Khamlichi, profesor de la Facultad de Derecho de Rabat cuyas obras citaré en numerosas ocasiones a lo largo de este trabajo, quien más contundentemente expresa su opinión al respecto. Para él, este entremezclamiento es una de las características definitorias del derecho islámico que "quizá debieron haber sido revisadas en el momento mismo de su aparición" (KHAMLICHI, 1998, t. 2, 125 y ss.). Por otra parte, dicha integración ha sido considerada por algunos autores europeos, como CHARNAY (1967) o ARCAS CAMPOY (1987b), una de las principales causas de ambigüedad en el derecho islámico, asunto, naturalmente, muy espinoso para el traductor fehaciente.

gran pensador. Véase al respecto BRUNSCHVIG (1978, 75-84) y YABRI (1991², 293 y ss.).

Iṣṭihād y taqlīd

Otro concepto fundamental para comprender el proceso creativo del derecho islámico tal y como hoy lo conocemos, y por tanto sus características definitorias, es el de *iṣṭihād*, término que aquí traduciré generalmente por "esfuerzo intelectual personal". Simplificando un poco las cosas, se trata de un concepto opuesto al de *taqlīd*, esto es, argumento de autoridad o simple repetición de las opiniones heredadas de la tradición de las cuatro escuelas ortodoxas. El *iṣṭihād* se asocia a cuanto es objeto de disputa, de *ijtilāf*¹. En palabras de CUELLAS MARQUÉS (1987, 235):

Sabido es que las verdades que aparecen en las fuentes fundamentales de la revelación musulmana (Corán y *Sunna*) de una manera expresa y clara, el musulmán debe aceptarlas sin más, como verdades reveladas. Lo único que puede hacer es interpretarlas, sistematizarlas y, mediante la analogía (*qiyās*), sacar las conclusiones que proceda. Pero nunca estas verdades pueden ser objeto de controversia [...]. El campo o materia del *iṣṭihād* lo constituyen aquellas verdades o conclusiones que no se encuentran de una manera expresa y clara en las fuentes fundamentales de la revelación musulmana; porque es entonces cuando se impone a los doctores el *iṣṭihād*, es decir, desarrollar todo el esfuerzo investigador para deducir o llegar a una conclusión en analogía con los textos de la revelación y demás verdades firmes y ya conocidas del islam.

Siguiendo la exposición de Cuellas Marqués, una vez establecida una opinión personal de este tipo pueden ocurrir dos cosas: que dicha opinión sea aceptada por todos los ulemas de una generación y pase a formar parte del *iṣmāʿ*, o *consensus doctorum*, al que ya me he referido antes; o que, por el contrario, la cuestión siga siendo objeto de diversas opiniones (*ijtilāf*). En este último caso (*idem*, 236 y ss.), la cultura islámica acepta dos opciones: que todos los dictámenes establecidos de buena fe por los ulemas son conformes a la verdad (*taṣwībā*); o que sólo uno de ellos puede ser considerado conforme a la verdad (*tajṭiʿa*). En cualquier caso, todas estas opiniones son lícitas y, por consiguiente, teóricamente aceptables y aplicables por el alcadí.

Esto marca una diferencia fundamental entre el concepto de norma y verdad de nuestros sistemas jurídicos y el del derecho islámico. En éste no se aplica el principio de

¹ Sobre el concepto de *ijtilāf* véase, entre otros, CHEHATA (1967, 258-266) y CHARNAY (1967b, 191-231).

no contradicción de normas al modo en el que nosotros estamos acostumbrados (o, lo que es lo mismo, al modo en el que suele hacerlo el destinatario de la traducción). Esta concepción de la verdad múltiple, como la llama Cuellas Marqués, es refrendada y sacralizada por el hadiz según el cual el profeta habría afirmado que "las diferencias de opinión entre los imames son un signo de la bendición de Dios" (*ijtilāf al-a'imma rahma*). Por ello, ninguno de los dos grandes intentos de codificar y unificar la charía que conoció la época dorada del islam, el del califa Omar II y el de Ibn al-Muqaffa', fue bien acogido entre los ulemas (CHARNAY, 1967b, 193-194). En definitiva, el derecho islámico, en palabras de SCHACHT (1971, 71), "no es un *corpus* legislativo, sino el resultado vivo de la ciencia jurídica".

La situación descrita cambiará en los países magrebíes cuando, a partir de los años cincuenta del siglo XX, se imponga el código articulado en la regulación de la familia y las sucesiones, a lo que me referiré más adelante al tratar del concepto de legitimidad. De igual manera se ha modificado el concepto de *iḥtihād*: desde los años cincuenta (ya MURĪR, 1951, lo afirma), los juristas marroquíes consideran en general que ha llegado el momento de abrir de nuevo las "puertas del *iḥtihād*" para hacer frente a los retos del presente.

Decía citando a Schacht que el derecho islámico "no es un *corpus* legislativo, sino el resultado vivo de la ciencia jurídica". Si a las normas propiamente entroncadas en los principios de la revelación se unen las establecidas de continuo por las autoridades musulmanas (los dahires, en el caso marroquí), no es de extrañar que el observador europeo sienta una viva sensación de pluralidad normativa (CHARNAY, 1967). No debemos olvidar, sin embargo, que la pluralidad normativa no es un fenómeno exclusivo del derecho islámico: la codificación legislativa es una novedad introducida en Europa por el pensamiento racionalista en el siglo XIX y, por consiguiente, está ligada a un concepto de legitimidad y a unas estructuras económicas y sociales determinadas. A esta pluralidad normativa se suma -habida cuenta de que la vocación original del derecho islámico es el mantenimiento de la moralidad, tanto a nivel individual como colectivo, y no la seguridad jurídica-, se suma, digo, la existencia de grandes lagunas jurídicas que, a pesar de la influencia actual de los derechos europeos, se mantienen aún en ciertos campos. En el caso de los menores el asunto es más que evidente. Como afirma BETRANI (1996, 82):

El estudioso de la normativa referente a los menores encuentra ante sí en el islam numerosas fuentes, entre las que destaca el Corán y la Sunna [...]. Con todo, el número de alusiones a la infancia contenidas en

ellas es menor que las relacionadas con la vida de los adultos, lo que es perfectamente natural, ya que tanto el Corán como la Sunna tienen como interlocutor principal al ser humano adulto y con capacidad de raciocinio, que es el que precisa este discurso para corregir sus creencias religiosas y su modo de conducirse.

La charía: una ciencia tradicional

Recapitulo. Partiendo del presente para mirar al pasado, he señalado hasta ahora varias de las que a mi juicio constituyen las pistas fundamentales a la hora de acercarnos a los textos jurídicos islámicos como traductores: la dicotomía *šarīʿa/qānūn*, la dicotomía *ʿibādāt/muʿāmalāt*, la dicotomía *iṣṭihād/taqlīd* y el fenómeno combinado de pluralidad normativa y vacíos jurídicos. A continuación introduciré una tercera y última dicotomía - *ʿulūm ʿaqliyya/ʿulūm naqliyya*- que me servirá para encuadrar el derecho en el universo de las ciencias y saberes islámicos y para introducir la cuestión de la legitimidad.

La civilización islámica estableció desde fechas muy tempranas (desde el "periodo de codificación", del que trataré después) una división tajante de las ciencias en dos grupos: las "ciencias transmitidas" o "tradicionales" (*ʿulūm naqliyya*) y las "intelectuales" (*ʿulūm ʿaqliyya*).

Las "ciencias transmitidas", "tradicionales" o "de la tradición", son propiamente aquellas que se basan en la Revelación o derivan de ella; están directamente relacionadas con ella o constituyen un instrumento imprescindible para su perfecta inteligencia. Se denominan así porque no provienen del ejercicio de la razón, ni son heredadas, o están vinculadas, a los logros de otros pueblos anteriores. Se las denomina "tradicionales" porque han surgido y han sido transmitidas, de generación en generación, en el seno de la comunidad islámica. Entre las ciencias tradicionales o transmitidas, las primeras y fundamentales son -según terminología de PEÑA (1987)- las "ciencias islámicas del texto y la palabra", instrumento fundamental de la hermenéutica sacra a las que siguen, de manera inmediata, las ciencias del hadiz y las ciencias jurídicas¹. Por otra parte, por "ciencias inte-

¹ La descrita es la posición clásica de la civilización islámica al respecto. No obstante, ha sido puesta en duda en más de una ocasión por los estudiosos occidentales, aunque no con resultados suficientemente satisfactorios a mi juicio. Ya me he referido, por ejemplo, a las influencias del derecho romano que incesantemente se han buscado en el derecho islámico. Pero es el caso de las relaciones entre la lógica aristotélica y las ciencias del lenguaje islámicas la que ha provocado los debates más acalorados. Una síntesis

lectuales" se entienden las ciencias universales, las erigidas sobre la razón, no sobre la Revelación. En la civilización islámica clásica se identifican principalmente con las ciencias de los griegos.

Una vez establecida, todas las ciencias y saberes debían adecuarse a esta disyunción. De este modo, entre las ciencias transmitidas se contó la mística y la ciencia de la interpretación de los sueños, cuya relación con el mensaje coránico no es evidente; y entre las ciencias intelectuales, la magia y la alquimia, que no tienen, a nuestro actual modo de ver, ninguna relación con la razón (YABRI, 1984, 269 y ss.). El derecho islámico constituye una de las ciencias transmitidas básicas. A medida que la civilización islámica evoluciona, el papel de la razón en las ciencias transmitidas disminuye. El proceso se acelera desde que al-Aš'arī (siglo X)¹ estableció el sistema teológico comúnmente reconocido como la "ortodoxia" islámica, tras de lo cual la teología apologética o *kalām* perdió gran parte de su función defensiva. En la jurisprudencia islámica clásica, con excepciones singulares, el papel de la razón es secundario, como viene a demostrar Algazel.

Esta división de los saberes, aunque sea hoy admitida de manera expresa sólo por los juristas más tradicionalistas, sigue condicionando la visión del mundo y el concepto del derecho en Marruecos. Todo ello choca con nuestro concepto de legitimidad jurídica y determina los modos de argumentación y expresión propios del derecho islámico, lo que, una vez más, entra de lleno en los problemas de traducción.

de este debate, centrado en la lingüística, puede encontrarse en PEÑA (1985, t. 2, 368-391; 1987 y 1988). Una síntesis, centrada en la lógica, puede verse en INATI (1996). No obstante, debates clásicos como el de Bišr b. Mattā e Ibn al-Sirāfī parecen mostrar hasta qué punto, pese a las posibles influencias, los gramáticos árabes veían en la lógica un saber fútil y foráneo.

¹ Pueden leerse dos obras de al-AŠ'ARĪ en inglés: (1953) y (1967). En ocasiones se ha comparado su papel en el pensamiento islámico sunní al de Tomás de Aquino en el pensamiento cristiano.

2. Legitimidad jurídica y traducción

Legitimidad e islam

A estas alturas creo que ya no es necesario insistir en que la legitimidad del derecho islámico no es la racional o la democrática¹, sino una forma de legitimidad religiosa o tradicional, salvando los posibles malentendidos a que pudiera dar lugar la coincidencia con la denominación "ciencias tradicionales". Un par de ejemplos aclararán las diferencias con el pensamiento jurídico occidental a las que puede dar lugar esta cuestión: el primero referente a la recepción del derecho islámico entre los juristas o estudiosos europeos; el segundo, a la recepción del derecho "racionalmente legitimado" entre los juristas y estudiosos musulmanes más tradicionales.

Puesto que en la civilización islámica la razón primordial de la existencia de la ley es la salvación espiritual del individuo y la estabilidad moral de la comunidad, el concepto de coacción se liga en mayor medida a la vida futura (el *wa'íd* de los teólogos) que a la terrena. Por ello, son pocos los comportamientos penados en esta vida, y aún menos las ocasiones en las que, a la vista del sistema de pruebas establecido, se aplica el castigo (que entonces es físico, y muy severo). En palabras de SÁENZ (1995, 575):

¹ Tomo el concepto de WEBER (1969, 172), para quien "existen tres tipos puros de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser: 1. De carácter racional, que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal). 2. De carácter tradicional, que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempo y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).. 3. De carácter carismático, que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática)". Naturalmente se trata de tipos puros, pero las coincidencias con la realidad del derecho islámico son muy notables: así, según WEBER (1969, 181), "en el tipo puro de dominación tradicional es imposible la 'creación' deliberada, por declaración, de nuevos principios jurídicos o administrativos. Nuevas creaciones efectivas sólo pueden ser legitimadas por considerarse válidas desde antaño y ser reconocidas por la 'sabiduría tradicional'. Sólo cuentan como elementos de orientación en la declaración del derecho los testimonios de la tradición: 'precedentes y jurisprudencia'". Respecto al concepto de legitimidad democrática, véase HABERMAS (1987).

Es necesario destacar que [en el islam] las normas penales no tienen sólo carácter jurídico, sino también moral y religioso. Por ello, el Derecho Penal defiende los valores morales de la comunidad musulmana (*umma*) y no prevé sólo castigos terrenales sino también eternos.¹

Esto ha dado lugar a que, como afirma SÁENZ (1995, 572) con no poco asombro, un autor de la talla de Schacht mantenga que "no hay un concepto general del Derecho Penal en el Islam", y que "los conceptos de culpabilidad y responsabilidad penal están poco desarrollados", lo que es "esencialmente inexacto". Desde luego, ningún jurista musulmán aceptaría el juicio de Schacht, y con razón. Estas inexactitudes, que son tan frecuentes, y siempre del mismo jaez, no pueden ser producto del azar y tienen su origen en diferencias muy profundas relativas al concepto de legitimidad.

El segundo ejemplo gira en torno al concepto de fe pública, otra de las materias en las que las discrepancias de punto de vista entre juristas de una y otra cultura son enormes. Hazzā' 'Alī MUḤĀMĪD (1995, 31), aludiendo al origen del notariado islámico, cita un hadiz recogido por al-Bayhaqī en el que es Adán -para los musulmanes, el primer hombre y, también, el primer profeta- el primero en recibir de Dios la orden de procurar la *šahāda* (literalmente "testimonio"; "testemoñanza" o "*chehata*" entre los antiguos musulmanes españoles) y la *kitāba* (literalmente "escritura") como medio de prueba. En virtud de ese hadiz, este jurista jordano añade en nota (1995, 32, n. 2) el siguiente comentario:

Los historiadores occidentales y sus seguidores [árabes] consideran que los diferentes pueblos que integran la humanidad, los que ellos llaman "pueblos primitivos", no tuvieron necesidad de la *šahāda* [del "notariado"]. Nosotros no vamos a negar que el grado de necesidad que tenían los antiguos de la *šahāda* era menor [supongo que quiere decir "menor que con posterioridad a la eclosión de la economía capitalista"]. Lo único que afirmamos aquí es que la *šahāda* constituyó un medio legítimo de prueba desde los días de Adán -sobre él sea la paz-, y que, aunque el grado de necesidad pueda variar, no es cierto ni correcto que el *notariado* [la cursiva es mía] haya nacido como consecuencia de la evolución de la vida humana. Muy por el contrario, se trata de una institución celestial cuyo origen se encuentra en Dios -alabado y ensalzado sea-.

Como vemos, las diferencias de criterio pueden llegar a ser, y lo son con frecuencia,

¹ Respecto al derecho penal islámico remito a la bibliografía en lenguas occidentales citada en el artículo de Sáenz, así como, en castellano, a los trabajos pioneros de NIDO Y TORRES (1927²), LÓPEZ ORTIZ (1929) y ARÉVALO (1939).

abismales. Cuanto más profundas son esas diferencias, también más profundamente habremos de indagar para encontrar su origen. Quienes viven en uno u otro universo mental pueden quizá no ser conscientes de estas diferencias y de su origen. Pero quienes se dedican, o pretenden dedicarse, a la intermediación no pueden permitirse tal cosa.

Por otra parte, la islámica es una legitimidad vocacionalmente continuista¹. Lo fue, en primer lugar, el orden al que aspiraba el profeta, quien no quiso romper con la tradición monoteísta pura, lo que explica sus primeros esfuerzos por granjearse el apoyo de la comunidad judía. Pese a la antinomia revelación/redescubrimiento de WEBER (1969, 30), yo creo que la islámica se considera a sí misma una *revelación redescubridora*. Tras la muerte del profeta, los cuatro califas *ortodoxos* -todos ellos *compañeros* de aquél- iniciaron una labor de consolidación de esa forma de legitimidad que se daría por terminada con la codificación -no en el sentido jurídico, claro- de las ciencias religiosas y el *cierre de la puerta del ijtihād* -cuestiones a las que me referiré a continuación-, dando paso con ello al tradicionalismo *escolástico* de la llamada "época de la decadencia".

El movimiento chií, sin embargo, mantiene formas de legitimidad más cercanas a las carismáticas, y articuladas a partir de las doctrinas de la infalibilidad (*išma*) de los imames y de la iluminación (*irfān*) o revelación continua. Esto no quiere decir que en el islam sunní no existan también rasgos de legitimidad carismática: como es sabido, especialmente desde ALGAZEL² y como reacción al movimiento fatimí, se recubre la figura del profeta de esos mismos rasgos de impecabilidad e infalibilidad, y se incide en el carácter carismático de la comunidad islámica en su conjunto, lo que da lugar a una consolidación de la doctrina de la infalibilidad de la *umma* o *išmā'*. Más tarde, el movimiento almohade apelaría a la impecabilidad carismática del mehdi Ibn Tumert para legitimarse. En el ámbito marroquí, la *baraca* o carisma se encuentra íntimamente ligada

¹ Este continuismo ha sido puesto de relieve en otros campos tradicionales de las ciencias más propiamente islámicas. Es evidente, por ejemplo, en el caso de la crítica literaria clásica. Para una síntesis de los estudios llevados a cabo sobre lo que su autor denomina "antigüismo" en la crítica literaria árabe clásica, así como su postura personal, creo que perfectamente acorde a lo que se está aquí planteando, véase PEÑA (1987, v.2, 295-311 y 355 y ss.).

² Véase en castellano ALGAZEL (1989, 60-72). Como han sostenido diversos estudiosos, las implicaciones políticas de las ideas de Algazel respecto a la impecabilidad del profeta explican buena parte de su obra y, con ella, del desarrollo político del Magreb medieval.

también al misticismo morabítico, la religiosidad popular (de los *maṣāḍib*, por ejemplo), a las taricas y al poder centrífugo de los chorfa.

Históricamente, Marruecos ha conocido un proceso constante de suavización de esta tensión entre la legitimidad tradicional, es decir, la de los ulemas, y la carismática. Este proceso se ha articulado en torno a dos procedimientos principales:

- Legitimación carismática de la autoridad del sultán, que se une de este modo a la legitimación tradicional otorgada por los ulemas a través de la ceremonia de la *bay'a*, la cual representa la voluntad de la comunidad de creyentes manifestada a través de las personas autorizadas por la tradición para ello. Este proceso ha venido desarrollándose desde tiempos de los meriníes y saadíes hasta su plasmación actual en la dinastía reinante.

- Unificación de la autoridad derivada de ambas formas de legitimación en base a lo que de común tienen desde el punto de vista sociológico, esto es, la herencia a través del vínculo familiar¹. Progresivamente, las cadenas de transmisión del *'ilm* se han ido mezclando mediante matrimonios bien concertados con las cadenas de transmisión de la *baraka*.

Legitimidad jurídica en Marruecos

Desde el punto de vista jurídico, esta tensión entre *'ilm* y *baraka* tiene su equivalente en la tensión entre la justicia cheránica, ejercida por el alcadí -principal representante del *'ilm-*, y la justicia cherifiana, ejercida principalmente por el *naqīb al-šurafā*² -principal representante de la *baraka-*. En Fez, por ejemplo, los hombres santos rehuían tradicionalmente los lugares de reunión de alcadíes y adules por considerarlos contaminados (TYAN, 1938, 479).

A estas dos formas de justicia tradicionales se une la llamada "justicia del Majzén", ejercida por los agentes administrativos del sultán y legitimada directamente por la autoridad

¹ Véase para este asunto, RODRÍGUEZ MEDIANO (1995).

² Es bien conocido el caso de la justicia de los chorfa de la tarica wazzāniyya, regulada, junto a otros extremos, en el interesantísimo Dahir de primero de diciembre de 1785, editado y traducido por LOURIDO (1978, 273-274).

de éste mediante delegación (*tafwīd*). Por consiguiente, la justicia majzení se ejerce en nombre de la fuerza material bruta que permite el ejercicio del gobierno (*mulk*) una vez sacralizada en la figura del sultán¹. Esto explica también la legitimidad del ejercicio de las acciones punitivas al servicio de cualquiera de las otras formas de justicia anteriores por parte de los agentes administrativos del sultán. Las tensiones entre todas estas formas de justicia se suavizan por el hecho de que todas ellas tiene en común el estar encabezadas por el sultán.

A partir del siglo XVIII y las reformas del sultán Sidi Mohamed Ben Abdallah, la *intelligentsia* marroquí vivirá en un equilibrio inestable entre la religiosidad de la tarica y la del *'ilm*, fundamental ya a la hora de escalar posiciones de poder en el Majzén. Para principios del siglo XIX, la justicia de los cherifes se encuentra sumida en una profunda crisis, mientras que las justicias cheránica y majzení mantienen, o incluso han aumentado, su autoridad.

Este orden tradicionalista y continuista que define al islam sunní -sostén de la *pax islamica*, de la sociedad atemporal y ajena a las disidencias (que no a las diferencias de opinión) que pretende ser la *umma*- cae en una profunda crisis cuando, en el caso de Marruecos, se ve enfrentado desde mediados del siglo XIX a otros modos de legitimación cuyas obras parecen arrolladora y definitivamente superiores a las propias². Me refiero, por supuesto, al racionalismo legalista de las potencias colonizadoras. La palabra *'ilm* - "ciencia", de donde deriva "ulema" - perderá todo su sentido cuando se muestre el enorme poder de esa otra "ciencia" que viene de Europa³. La *ciencia* de los ulemas es en esos años brutal y

¹ Respecto al concepto de *mulk* y su evolución, véase LEWIS (1990), así como, sobre todo, Yabri, Mohamed (1991², especialmente 231 y ss.).

² Se inicia, así, la famosa "crisis de identidad" del mundo árabe. Esta situación, lógicamente, conduce a una inevitable revisión de los propios valores que puede derivar en el "autoexotismo". Sin lugar a dudas es un problema de primer orden. Es curiosa la descripción de este proceso en un intelectual de la Zona Jalifiana que encontramos en JATIB (1999). También se estudia este fenómeno en lo que al Marruecos contemporáneo respecta, aunque desde una perspectiva literaria, en LOUASSINI (1992).

³ Ante el poder de esa *ciencia*, los alfaquíes se ven sumidos en el desconcierto. En 1937 el sabio alfaquí y ulema Sidi Ahmed Er-Rohuni, Ministro de Justicia en la Zona Jalifiana, fue invitado a visitar la zona de España en poder de los militares rebeldes. Partió del aeropuerto de Tetuán. Cincuenta minutos después llegó a Sevilla. Era la primera vez que subía en un avión, y su asombro era indescriptible. Por propia experiencia viajando a pie, o a lomos de bestia, sabía que aquella distancia suponía al menos ocho días de viaje. He

metódicamente desacreditada por el colonizador y por la nueva clase dominante marroquí que se forma a su lado, y que herederá la mayor parte del poder legislativo y judicial tras la independencia.

Como consecuencia, tras la independencia, y hasta hoy, coexisten en Marruecos dos formas -consideradas *antagónicas* por algunos- de legitimidad: la tradicional, o tradicionalista, asociada a los fundamentos sempiternos de la sociedad islámica -la familia, la sucesión y las figuras penales coránicas- y de la que es garante el Rey¹; y la racionalista-legalista -según parece, con vocación democrática-, asociada a cuanto toca al mundo económico y administrativo. Frente a lo ocurrido en Túnez, donde en la codificación de la legislación de familia intervinieron juristas de formación *moderna*, psicólogos, sociólogos, etc., es decir, representantes de las nuevas *ciencias intelectuales*, en Marruecos (y también en Argelia), la Comisión Legislativa encargada de codificar la Mudáwwana estuvo compuesta exclusivamente por ulemas de formación jurídica tradicional², lo que dio un apoyo indiscutible a la legitimidad esencial y vocacionalmente tradicionalista de los pilares básicos de la sociedad. El resto de la legislación quedó tal cual había sido establecida por

aquí alguno de los pensamientos que le rondaron durante el viaje (RAHUNI, 1941, 26-27): "Sumido en un profundo desconcierto, reflexionaba. Y entonces supe que era la ciencia (*'ilm*) la que me había subido a aquel avión; que el vehículo que me transportaba era la ciencia. Pues es la ciencia la que fabricó el avión y lo echó a volar surcando los aires; la artífice de aquellos asombrosos motores, la que montó aquel armazón [...], la que buscó y extrajo los minerales de las minas, y los refinó hasta hacerlos volar. Mas, ¿qué es la ciencia? ¿Se trata por ventura del *fiqh*, de la gramática, del *hadiz*? No, no. Hablamos de la ingeniería, de la química".

¹ Ante las repetidas campañas en favor de la reforma de la Mudáwwana, o Código de Estatuto Personal marroquí, Hasán II afirmaba en un discurso pronunciado el 20 de agosto de 1992 (citado y traducido por GÓMEZ CAMARERO, 1996, 65): "A ella me dirijo [a la mujer marroquí] para decirle: He oído y escuchado tus quejas a propósito de la Mudawwana o de la aplicación de la Mudawwana. Tienes que saber, mi querida hija, mujer marroquí, que la Mudawwana es, en primer lugar, un asunto de mi competencia. Soy yo el responsable de la Mudawwana y de su no-aplicación. Dirígete a mí [...]. ¡Asociaciones femeninas!, dirigid vuestras observaciones, vuestras críticas, vuestras penas y todo lo que os parezca un perjuicio para la mujer y su futuro al Rey de Marruecos, el cual, como Príncipe de los creyentes, tiene competencia para aplicar e interpretar el último versículo revelado al Profeta, bendito sea: *Hoy he hecho vuestra religión perfecta. Mi gracia ha recaído sobre vosotros* [...], cuidaos de cualquier amalgama".

² Respecto a los diferentes métodos de codificación de la charía en los países del Magreb, véase MOULAY RACHID (1999, 26). Para las diferentes posturas ante el problema de la conciliación entre modernidad y tradición en la codificación de la charía, véase GÓMEZ CAMARERO (1996, 52-53).

el legislador francés, o fue progresivamente reformada o ampliada siguiendo los criterios legislativos *occidentales*.

Esto no significa que estas dos formas de legitimidad se mantengan puras e independientes, aunque, en sus líneas básicas, la coexistencia *antagónica* sigue siendo hoy una realidad. Así, en la legislación *positiva* marroquí pueden observarse influencias, aunque escasas, de la *charía*, del mismo modo que en la *Mudáwwana* pueden observarse las del derecho occidental. Como afirma MEZIOU (1999, 4), el mismo hecho de codificar la *charía* ya "comporta necesariamente racionalización e innovación". Esta *confluencia* actual avanza de forma progresiva, exigiendo al código de familia una precisión lingüística y jurídica, una adecuación a las cambiantes realidades sociales y una coherencia con el resto de la legislación en vigor que a la larga habrá necesariamente de influirle de forma decisiva.

Este fenómeno es notorio en la doctrina marroquí actual. Por ejemplo, KHAMLI (1994, t. 1, 3) comienza su comentario a la *Mudáwwana* con estas palabras:

Trataremos de llevar a cabo, en la medida de lo posible, un estudio analítico que procure poner de relieve el vínculo entre las normas y sus fuentes originales, por una parte, y entre éstas y la realidad social y viva [...]. En segundo lugar, pasaremos por alto las normas que hoy ya no son de aplicación, como las relativas a la esclavitud, así como las discusiones formales a las que se ha llegado a prestar un interés desmedido [en nota añade diversos ejemplos de discusiones clásicas en derecho islámico], o los análisis que no parezcan válidos desde un punto de vista jurídico [siguen diversas figuras, clásicas en derecho islámico, que sólo se sostienen manteniendo la tradición, pero no desde un punto de vista racional]. Procuraremos emplear términos que tengan un significado claro, ya que una gran parte de la terminología del *fiqh* es hoy día difícilmente comprensible, pues, primero, apenas se utiliza y, segundo, han predominado formas de expresión trasladadas de los lenguajes jurídicos occidentales, especialmente del francés. Así pues, invitaremos a transformar parte de la terminología clásica.

Hace muy poco, esta declaración de principios hubiera sido inconcebible en un *ulema*.

3. La escuela malequí

La codificación de los hadices

El papel fundamental que desempeñan las ciencias jurídicas en la civilización islámica creo que, a estas alturas, ya habrá sido advertido en sus justos términos. Efectivamente, en todas las sociedades es y ha sido imprescindible establecer unos criterios ordenadores de la vida social. Pero no en todas las civilizaciones las ciencias jurídicas se han situado en un lugar tan cordial para su visión del mundo y de sí misma como en la islámica. A excepción de las ciencias del texto y la palabra (PEÑA 1987), que constituyen el corazón mismo de la civilización islámica por su relación con el Corán y la Sunna -, y por eso mismo pilar sobre el que se sustentan las ciencias jurídicas, como señalaba antes, nada hay tan definitorio del mundo islámico como el derecho. En palabras del profesor de Filosofía de la Universidad de Rabat Mohamed A. YABRI (1991, 96):

Si definimos la civilización islámica atendiendo a sus obras no nos quedará más remedio que afirmar que se trata de una "civilización jurídica" (*hadārat fiqh*), en el mismo sentido en el que decimos de la civilización griega que es una "civilización filosófica", y de la civilización europea contemporánea que es una "civilización científica y tecnológica". Tanto si consideramos la producción intelectual de la civilización islámica desde un punto de vista cuantitativo, como si lo hacemos desde el cualitativo, advertiremos que el derecho ocupa, sin lugar a dudas, el primer puesto. Las obras de derecho [...] son casi incontables. Podemos afirmar categóricamente que hasta hace muy poco, del Golfo Pérsico al Océano Atlántico, incluso en los lugares más recónditos de Asia y África, no había una casa musulmana en la que no se guardara una obra de derecho. En otras palabras, no había un musulmán capaz de leer en árabe que no tuviera un contacto directo con obras jurídicas [...]. Por todo ello, el derecho islámico no sólo ha dejado una huella muy profunda en el modo práctico de conducirse el individuo y la comunidad - que es lo que primordialmente persigue el derecho- sino también en el *modo de conducirse* la razón árabe, esto es, en el modo de pensamiento y en la producción intelectual.

De hecho, cuando en la década de los sesenta del siglo pasado se introduce en Marruecos la técnica del litografiado -a pesar de las reticencias iniciales de los ulemas-, las primeras obras impresas son, con alguna excepción, de temática jurídica: el comentario de Tawdi b. Sūda a Ibn 'Āṣim, el de al-Ḥirṣī a Jalīl, la *Muwattā'* de Malik, la *Bidayat al-*

muṣṭahid de Averroes, la *Risāla* de Qayrawānī, los *Mi'yār* de Wanšarīsī y de Fāsī, etc.¹

Independientemente de las posibles influencias del derecho romano o bizantino - asumidas por este universo mental que barrió el mundo bajo medieval y se estableció con una solidez pocas veces imitada en la historia universal-, este modo de concebir las relaciones entre los hombres, cuyo pilar de sustentación es el derecho islámico, tiene su origen en un momento muy concreto de la evolución de la civilización islámica. Este momento es el que se conoce como el "período de codificación" (*'aṣr al-tadwīn*). El "período de codificación", estudiado por Yabri en varias de sus obras, alude a la labor general de codificación y ordenación de los saberes propiciada por el Estado islámico entre mediados del siglo tercero y mediados del siglo cuarto de la hégira.

En este periodo -afirma YABRI (1991, 71-72)- se formó la cultura árabe [...] y se dibujó en su conciencia la imagen del período preislámico, o de la ignorancia, y de los primeros tiempos del islam. Es también el período en el que, bajo las presiones que fuera, se introdujo en la lengua árabe, y por consiguiente en la conciencia árabe, una imagen de las culturas *extranjeras*, y a partir de esa imagen [...] del pasado árabe y del pasado ajeno, se afianzó cierto modo de pensamiento que conforma [...] lo que hoy llamamos *la razón árabe*².

Este mismo autor afirma de manera expresa en diversos pasajes de esta y otras de sus obras el papel fundamental que la ciencia del hadiz desempeñó en la formación de los criterios de validez y de verdad aún hoy vigentes en la cultura islámica³, tan diferentes en ocasiones, como decía, de los occidentales.

¹ A casi todas estas obras aludiré más adelante. Para el desarrollo de la litografía y la imprenta en Marruecos véase BINEBINE (1992, 195 y ss.). Para un listado de las obras jurídicas litografiadas desde mediados del siglo pasado hasta las primeras décadas de este, véase ALGI (1980).

² No todos los pensadores árabes coinciden con Yabri en su valoración del "período de codificación". De hecho, George Tarablusi, por ejemplo, ha salido al paso de sus teorías con bastante más vehemencia que razones. Yo estoy convencido de que Yabri lleva mucha razón y, por consiguiente, su tesis constituye para mí un presupuesto.

³ Anteriormente señalaba en nota cómo los intentos de demostrar la relación directa entre las ciencias islámicas del lenguaje y la lógica griega no han llevado a resultados concluyentes. Sin embargo, las conclusiones han sido mucho más claras cuando se ha tratado de demostrar la influencia directa de la ciencia del hadiz en la terminología y el método de las ciencias del lenguaje. Véase al respecto PEÑA (1987, v. 2, 365 y ss.), así como la bibliografía citada en dicho trabajo, en especial CARTER (1972) y WEISS (1984).

Los hadices, como es sabido, son narraciones tradicionales que recogen dichos, hechos u omisiones del profeta Mohamed, de sus compañeros -sus primeros seguidores-, de los cuatro primeros califas y de los primeros ulemas. El relato transmitido es siempre avalado por una cadena de transmisores, de cuya probidad y número depende la fiabilidad de las tradiciones, que se clasifican por ello en *auténticas*, *dudosas* y *manifiestamente falsas*. En general, sirven al creyente como paradigma del modo en el que ha de conducirse o de cumplir con las obligaciones rituales; en ocasiones proponen una interpretación de algún pasaje del Corán, aclaran las circunstancias en que tuvo lugar la Revelación o reviven circunstancias trascendentales en la vida de la primitiva comunidad islámica. Adelanto que constituyen también, junto al Corán naturalmente, el referente conocido que permite establecer soluciones analógicas para los problemas nuevos que se plantean a la comunidad islámica¹. En su conjunto conforman la Sunna, la Tradición, que, como decía antes, constituye una de las principales fuentes, o fundamentos, del derecho islámico². No es de extrañar, pues, que las ciencias del hadiz se cuenten entre las más características "ciencias transmitidas"³.

¹ Es preciso advertir, con todo, que el razonamiento analógico es aceptado por todas las escuelas sunníes excepto la literalista zahirí. AVERROES (s.d., 2) resume la posición de los zahiríes como sigue: "Los zahiríes, por su parte, consideran que la analogía no es válida en derecho [...], ya que lo que puede acontecer a la gente es en número infinito, mientras que los textos, las acciones y aprobaciones [que son las vías por las que nos llegan las normas de la charía] son finitos, siendo imposible la analogía de lo finito y lo infinito".

² Para un estudio en profundidad del concepto de Sunna, y también del concepto de hadiz, en los primeros estadios de la evolución del derecho islámico, véase ANSARI (1972).

³ Por desgracia, el hadiz, pese a su importancia, ha sido objeto de muy poco interés por parte de los traductores. En castellano disponemos de NAWAWĪ (1986) y, sobre todo, de la traducción del árabe de la *Muwatta'* del Imam MĀlik (véase verdeislam.com); en inglés destaca, aparte de las traducciones de la *Muwatta'*, a las que me referiré después, MUHAMMAD ALI (1977) y, en francés, BOKHARI (1970). Entre los análisis históricos sobre el hadiz realizados por los musulmanes y por los no musulmanes media un abismo ideológico. Los realizados por los no musulmanes ponen muy seriamente en duda el origen histórico de la mayor parte de los hadices, y con ello, según los musulmanes, una de las bases fundamentales del derecho islámico y del islam en su conjunto. En esta labor de "deconstrucción" destacan los clásicos de GOLDZIEHER (1952) y SCHACHT (1950), así como la revisión de la obra de este último realizada por JUYNBOLL (1983). Con todo, "el hecho de que el arabismo (me refiero al arabismo español) no incorporara a su debido tiempo las nuevas teorías [las de SCHACHT] ha determinado que las más recientes [las de JUYNBOLL] sean también ignoradas" (FIERRO, 1991, 120).

Hasta el "período de codificación", los hadices tenían un carácter oral (de hecho, todos comienzan con la expresión *ḥaddaṭani*: "me contó"). Justamente es en ese período cuando se recogen, compilan y ordenan. Entre estas recopilaciones destaca para nuestros propósitos la que se conoce como *Muwaṭṭa'*, obra del imam Mālik ibn Ānas, fundador de la escuela malequí, que es la protagonista de la historia del Derecho en Marruecos y aún hoy punto de referencia fundamental para la interpretación de su Código de Estatuto Personal y de Sucesiones, según se declara en el mismo en diversas ocasiones¹.

Mālik y su escuela

En la vida y obras de Mālik (m. 795) no vale la pena entrar aquí. Baste con decir que toda ella se vio rodeada por los autores musulmanes posteriores de un halo de santidad y sabiduría. Es suficiente con releer la introducción de Zurqānī² a su comentario para comprobarlo. De hecho, todos los grandes imames fundadores de escuelas jurídicas consideraron su obra un prodigio sólo superado por el Corán³. La obra⁴ tiene una importancia

¹ Para una descripción de la relación entre la "opinión aceptada" en la escuela malequí y los diferentes libros y materias que componen la *Mudāwwana*, incluyendo jurisprudencia, así como, en general, de la relación entre los códigos de familia de los diferentes países árabes y las diversas escuelas clásicas, véase KHAMLIČHI (1994, v. 1, 4 y ss.).

² Para una bibliografía de las fuentes árabes principales para reconstruir la biografía de Malik, así como una síntesis de la misma, véase SCHACHT (*E.I.*², s.v.). A esas fuentes es preciso añadir la biografía de Malik que aparece en el comentario a la *Muwaṭṭa'* de ZURQĀNĪ (s.d.), en realidad una recopilación, como el resto de la obra, pero que ha sido muy frecuentemente utilizada en toda la literatura islámica posterior hasta nuestros días. Véanse, como ejemplo, los artículos de los ulemas nigerianos BAYHAQĪ (1980) y ŶŪMĪ (1980). Entre los comentarios marroquíes al comentario de al-Zurqānī destacan BENNĀNĪ (s.f.), RAHŪNĪ (1306 h.) y GENNŪN (s.f.). Sobre la biografía y pensamiento de Malik, véase también ABU ZAHRA (1952²), y traducción francesa de la misma obra (1952). Para un análisis de la veneración a la figura de Malik, véase TURKI (1971).

³ Para una síntesis de las opiniones de diferentes personalidades de la cultura islámica sobre esta obra, entre otros de al-Šāfi'ī, Ibn Ḥanbal, Ibn Wahb e Ibn al-'Arabī, véase ŶAYDĪ (1993, 60-61).

⁴ Existen varias ediciones de la *Muwaṭṭa'*, las cuales atienden a las diferentes recensiones conservadas. Entre ellas, tengo noticia de las siguientes: MALIK (1981), (1982), (1984), (1985), (1989) y (1995). Aunque sólo sea por curiosidad, merece la pena mencionar la edición marroquí litografiada de mediados del siglo XIX (véase al respecto BINEBINE, 1992, 199). La versión de Yaḥyā b. Yaḥyā es la más reputada. Para un resumen de las versiones

fundamental en la historia del pensamiento y el derecho islámicos, y ello por dos razones principales: primero, por constituir, a un tiempo, la primera obra de hadiz y la primera obra de fiqh que ha llegado hasta nosotros con seguridad en el texto y en la filiación de su autor¹; segundo, por su enorme importancia en la formación de la imagen islámica de las relaciones entre los hombres en sociedad, especialmente en el Norte de África². Todos los autores de cierto renombre en el occidente islámico la comentaron. En cualquier caso, esta obra constituye el punto de partida de una escuela jurídica importantísima y, frente a la escuela de Ibn Ḥanbal, de toda una forma de concebir el derecho islámico y el islam en su conjunto. Con excepciones más o menos importantes, entre las que destacan los chiíes fatimíes, bajo cuyo gobierno los ulemas malequíes sufrieron grandes presiones, y los almohades, quienes llegaron a quemar los escritos maliquíes más importantes y a matar o torturar a sus alcadíes en época de Abū Yūsif Ya‘qūb, la escuela malikí ha definido y sigue definiendo el carácter del islam en todo el Norte de África, muy especialmente del islam marroquí.

La escuela malequí se expandió de manera inmediata por todo el mundo islámico. Rápidamente se formaron, conforme a la opinión de ABENJALDÚN (1977, Libro VI, cap. VII), cuatro derivaciones de la misma: la cairawaní, la andalusí, la iraquí y la egipcia. Finalmente, todas ellas vinieron a unificarse en el siglo XII por obra del alfaquí Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī (m. 1126)³. En el Norte de África, la escuela se extendió entre mediados y

conservadas y bibliografía al respecto, véase SCHACHT (*E.I.*², s.v.) y ŶAYDĪ (1993, 57-58). Para un estudio en torno al contexto histórico que subyace a la recopilación de Malik, véase GURAYA (1968). En los años ochenta fue traducida por dos veces al inglés, la primera por Muhammad Rahimuddin (MALIK, 1985), y la segunda por Aisha Abdurrahman Bewley (MALIK, 1989). Existe una traducción parcial al francés, por F. Peltier, del Libro de las Ventas (MALIK, 1911), así como una española íntegra que puede consultarse en la revista electrónica *verdeislam.com*.

¹ Se ha especulado mucho acerca de si la *Muwatta'* es una obra de hadiz o de fiqh. Yo no voy a entrar en el tema, porque no creo que lleve al menor resultado práctico, mucho menos desde el punto de vista de la traducción. Un resumen de la cuestión puede leerse en el muy notable trabajo de ḤASANĪ (1980, 101-106).

² Véase, para lo concerniente a la formación de la personalidad árabo-islámica de la sociedad marroquí y mauritana y su relación con la escuela malequí, el trabajo del sociólogo marroquí Idrīs KETTĀNĪ (1980).

³ Véase, respecto a este autor, LAGARDERE (1981) y, sobre todo, la introducción de FIERRO (1993) a su traducción del *Kitāb al-Ḥawādiṯ wa-l-bida'* (para una valoración del trabajo de LAGARDERE, véase FIERRO, 1993, 21, n. 34).

finales del siglo II de la hégira¹, desplazando a otras de anterior implantación, sobre todo a la *awza'ī* y la *ḥanaḥī*. Es conocida la opinión de ABENJALDÚN, desarrollada en la *Muqaddima* (1977, 814 y ss.), y adoptada por todos los historiadores posteriores, según la cual la escuela malequí se extendió en Alándalus y el Norte de África de la mano de los numerosos viajeros que de estas zonas se dirigían, sedientos de ciencia, a al-Ḥiḡāz, así como por la coincidencia entre esa zona de la Arabia -en la que se encuentra la ciudad de Medina- y el Norte de África en su "modo de vida beduino", muy apegado a la tradiciones puramente árabes. A estas razones se une un componente político bien conocido, aunque Abenjaldún lo pasa por alto. Como es sabido, Malik fue torturado durante la represión abbasí del año 147 de la hégira. Sus simpatías políticas por los alawíes, y en especial por los omeyas, lo habían hecho acreedor de la admiración del emir Hicham, hijo de Abderrahmán, quien favoreció a los alcadíes andalusíes adeptos a la escuela. Por otra parte, su oposición a los "heterodoxos" le valió la adhesión de los poderes políticos del Norte de África, enfrentados, según las épocas, a los jariyíes o a los fatimíes².

El papel de los andalusíes en el desarrollo doctrinal de la escuela es fundamental, y así lo reconocen sus actuales representantes sin el menor lugar a dudas. Se observan dos etapas fundamentales en la evolución de la escuela andalusí³: antes de la introducción en

Existe también traducción castellana de otra de sus obras, la *Lámpara de príncipes*, realizada por Maximiliano Alarcón (ṬURṬŪŠĪ, 1930-1931). Respecto a la evolución histórica de la escuela malequí en el oriente islámico, véase BEKIR (1962).

¹ Para detalles respecto a la expansión de la escuela malequí en el Norte de África, véase IDRĪS (1971), ŶARĀRĪ (1980) y ŶAYDĪ (1993, 15 y ss.).

² Respecto a las causas de la implantación de la escuela malequí en el Norte de África y Alándalus, véase la síntesis de ḤAYŶĪ (1980, 127-128). Respecto al componente político de la biografía de Malik, véase Abderrahman KETTANI (1980). Respecto a las connotaciones políticas de la escuela malequí en Marruecos, véase ṬĀZĪ (1980) y BENABDALLAH (1980). Para COTTART (*E.I.*²), "la intolerancia de Malik hacia los cismáticos explica el éxito de su escuela". Sin embargo, en cuestión de intolerancia, ni en su época, ni en épocas posteriores, se puedan establecer diferencias. Me detengo en esta cuestión porque creo que el de la intolerancia es un lugar común en los estudios acerca de la escuela malequí que debiera definirse en sus justos términos. Véanse a este respecto las observaciones de MARTÍNEZ LORCA (1990, 67-69), a las que me sumo.

³ Un resumen de los diferentes estudios existentes acerca de la introducción y propagación de la escuela malequí en Alándalus puede verse en FIERRO (1987, 33 y ss), de donde tomo las líneas generales de lo que sigue. Para el desarrollo jurídico de Alándalus entre los siglos VIII y IX, véase FIERRO (1991). Sobre la introducción de la escuela malequí en Alándalus es clásico LÓPEZ ORTIZ (1931); véase también al respecto AGÜILERA PLEGUEZUELO (1987b).

Aláandalus de la ciencia del hadiz por Baqī b. Majlad¹, y después de ésta. En la primera etapa, especialmente entre la magistratura, dominaba la opinión de Mālik y el estudio de la casuística, generalmente a partir de la *Mudawwana* de Saḥnūn, autor al que me referiré más adelante. La introducción del hadiz, y de nuevas disciplinas asociadas, como el *'ilm al-nāsij wa-l-mansūj* (la ciencia del abrogante y el abrogado) o el *ijtilāf* (ciencia de la controversia jurídica), promovidas por el contacto con la obra del gran teórico del derecho islámico, al-Šāfi'ī, no estuvo exenta de problemas de orden judicial y político².

En Marruecos fue el sultán Idrīs II (m. 828 d.C.) quien implantó como escuela jurídica oficial del Estado la malequí, tras lo cual ordenó a sus valíes limpiar su zona de influencia de *jariŷíes*, *mu'tazilíes*, *ḥanafíes* y *awza'íes*. A partir de entonces, la escuela malequí de Marruecos irá a la zaga de la andalusí durante siglos, herederá sus logros y los mantendrá vivos hasta la actualidad³.

La malequí suele caracterizarse como una escuela tradicionalista, aunque exenta del fideísmo característico de los hanafíes, y reacia al esfuerzo intelectual personal, continuo, en la interpretación del Corán y la *Sunna*. Estas son características definitorias que derivan de los que la escuela considera sus fundamentos jurídicos particulares, es decir, aquellos que no comparte con otras escuelas o que, aunque compartidos, definen su idiosincrasia. Estos fundamentos son: la práctica judicial de Medina (*'amal ahl Madīna*), extendida más tarde por la escuela a la práctica judicial local por analogía; el beneficio público o *corrígere propter utilitatem publica* (*al-mašāliḥ al-mursala*), y el *sadd al-darā'i'*. A continuación presentaré, muy resumidamente, estos principios.

Sobre la jurisprudencia andalusí, en general, véase ARCAS CAMPOY (1988a). Un panorama general, muy resumido, de la evolución de la escuela en Aláandalus y sus principales personalidades se encontrará en ARIÉ (1984, 337 y ss.). Para un estudio de los aspectos doctrinalmente más polémicos, véase TURKI (1982). Dejo de lado la bibliografía referente a aspectos concretos.

¹ Respecto a esta importante personalidad véase MARÍN (1980) y ÁVILA (1985).

² Véase al respecto la síntesis de FIERRO (1987, 87-91), donde se resumen los procesos contra Baqī y al-Jušānī, y sus conclusiones (idem, 94 y ss).

³ Respecto a la influencia jurídica andalusí en Marruecos, véase CARMONA (1994).

Tradición e innovación en la escuela malequí

Malik atiende constantemente en su obra a la opinión de los *ṣahāba* -los "compañeros" del profeta, es decir, quienes lo conocieron y se convirtieron al islam aceptando su misión profética-, a cuyo ejemplo y parecer su escuela recurre siempre que el devenir de los tiempos suscita un problema nuevo. También acude a la práctica judicial de Medina, su ciudad natal y refugio de la primera comunidad islámica (*dār al-hiṣra*), así como heredera, según Malik, de la auténtica Tradición. Tal es la importancia de este elemento en la escuela que, para COTTART (*E.I.*², "Mālikiya"), "la originalidad de la enseñanza de Malik radica en haber introducido en el *Kitāb al-Muwattaʿ*' el reconocimiento del '*amal*, es decir, de la práctica efectiva y unánime de Medina, que él erigió en sistema jurídico organizado". Esta atención constante a la práctica judicial medinesa -lo que él describe en la *Muwattaʿ*' como *al-amr 'inda-nā*¹- ha dado lugar a que las fuentes occidentales la que posiblemente sea la principal característica de la escuela: el tradicionalismo moderado al que antes aludía. La herencia de este tradicionalismo es visible en la legislación personal actualmente en vigor en Marruecos, como traté de explicar antes².

La escuela malequí únicamente atiende a consideraciones diferentes a las derivadas de los fundamentos del derecho islámico y de la práctica judicial local establecida -siempre que no atenten contra el espíritu del islam- cuando se trata de favorecer los intereses generales de la comunidad (*al-maṣāliḥ al-mursala*), concepto crucial compartido con los hanafíes. Según la definición clásica de Ibn Taymiyya, citada por numerosos autores, se trata de toda aquella forma de actuación en la que el jurisconsulto observa una ventaja o provecho (*maṣlaḥa*³) para la comunidad, sin que exista nada en la charía que impida su adopción. Hasta cierto punto se trata, por tanto, de una aplicación analógica de lo que Malik hiciera con la práctica medinesa. A la larga, este principio ha terminado por caracterizar a

¹ Un estudio en profundidad de esta cuestión puede verse en DUTTON (1999). Para un análisis del término *amr* en diversos contextos, incluido el jurídico, véase PEÑA, FERIA y VEGA (en prensa).

² Más visible, quiero decir, que en la de otros países de su entorno jurídico, como Túnez o Argelia. Para un análisis comparativo de esta influencia en los diferentes países del Magreb, véase la síntesis de MEZIOU (1999). Para un análisis comparativo con la legislación personal iraní, véase MIR-HOSSEINI (1997).

³ Una síntesis del concepto en KHADDURI (*E.I.*², s.v.).

la escuela malequí en general, y, dentro de Marruecos, a la vida jurídica de algunas de sus regiones. Así, de igual modo que la escuela malequí ha dejado una profunda huella en el islam marroquí, también Marruecos ha dejado una profunda huella en el desarrollo del malikismo¹. Para TYAN (1938, 61-62):

Hoy día, en Marruecos, y desde finales del siglo IX/XV, la "práctica judicial", en oposición a la doctrina estricta de la escuela, goza de un reconocimiento pleno dentro del sistema [...]. El desarrollo tardío de la escuela malequí en Marruecos hizo que tomara en consideración, en mayor medida que las otras escuelas jurídicas, las condiciones imperantes en la práctica, y ello sin alterar en aspecto alguno la doctrina jurídica ideal, sino reconociendo que las condiciones actuales no permiten una transposición estricta de la teoría a la práctica [...], así como que adoptara el principio según el cual la "práctica judicial" prevalece sobre la opinión más autorizada [...]. Este 'amal malequí del occidente musulmán no es una forma de derecho consuetudinario, sino una doctrina alternativa válida en tanto que se considere aconsejable trasladar la costumbre a la órbita de la *Šari'a*, lo cual constituye un reflejo de su predecesor, el 'amal de Medina.

Entre las principales corrientes en la práctica judicial marroquí destaca la de Rabat (*al-'amal al-ribāṭī*) y, sobre todo, la de Fez (*al-'amal al-fāsi*²). Un ejemplo, tomado de SOURDON (1935, 89), ayudará a comprender lo precedente de manera rápida y sencilla: según Malik, todos los actos del pródigo anteriores a su interdicción son válidos; sin embargo, en época de al-Mustanşir bi-llāh -o al-Ḥakam II-, y a instancias del Alcadí Mayor de la aljama de Córdoba, Muḥammad b. al-Salīm -quien se apoyaba en la opinión particular de un alfaquí anterior (Ibn al-Qāsim)-, se decide que a partir de ese momento los actos del pródigo anteriores a su interdicción pueden ser rescindidos, siempre que se compruebe que cuando los realizó no disfrutaba ya de capacidad. Esta opinión se convirtió en el 'amal de

¹ Para una síntesis de esa influencia, véase WARIYĀGLĪ (1980).

² Respecto al 'amal *fāsi*, véase BERQUE (1944) y (1949), así como MILLIOT (1953, 167-178). La fuente principal de conocimiento de estos autores es la obra de SIYILMĀSĪ (1878) y su comentario a *al-'amal al-fāsi* (s.f.). Existe traducción parcial de esta última obra en LOUBIGNAC (1939). Para la influencia del 'amal *fāsi* en la zona sahariana y mauritana, véase la ponencia de YĪLĀNĪ LA'BADĀ (1980, t. 3, 286 y ss.), juez de Dajla, así como MONTAGNE (1924) para la situación general del derecho en dicha zona antes de la instauración del protectorado, lo que viene a enmarcar perfectamente el trabajo de YĪlānī. Una perspectiva, amplia y profunda, respecto al 'amal en la escuela malequí puede verse en YAYDĪ (1980, 239-273, y 1993, 180-220). La importancia del 'amal en Marruecos ha sido resaltada desde otros puntos de vista: desde el sociológico, por ejemplo, por RODRÍGUEZ MEDIANO (1995, 61-62). Respecto al 'amal en Aláandalus, véase CHALMETA (1987) y SERRANO (1996 y 1998).

Córdoba, y más tarde de Fez hasta el siglo XVIII, en que se volvió a considerar conveniente volver al estado de cosas anterior, con lo que la opinión de Malek fue la que a partir de ese momento se consideró el *'amal* de Fez.

Esta forma de razonamiento jurídico, el *istiṣlāḥ* (esto es, tener en cuenta la *maṣlaḥa*, el mayor provecho), consiste en deducir una norma para la que no existe referente en las fuentes de derecho islámico, y que aparentemente contradice las normas generales de la charía, a fin de procurar un bien o evitar un mal a la comunidad de creyentes. Ello permite -es un ejemplo clásico- dejar morir a un grupo de musulmanes prisioneros, lo que en principio entra en contradicción con lo que establece la charía, en beneficio del conjunto de la comunidad de creyentes. El *istiṣlāḥ* se relaciona directamente con otra forma básica de razonamiento en las ciencias islámicas conocida como *istiḥsān* ("tener en cuenta lo que es mejor"). En realidad, como afirma PARET (*E.I.*², s.v.), resulta difícil diferenciar ambos conceptos: de hecho, para mis propósitos aquí no es imprescindible entrar en detalles al respecto.

Por otra parte, la expresión *sadd al-ḍarā'i'*, traducida *literalmente* por FIERRO (1981, 70) como "cerrar los caminos que pueden conducir a consecuencias peligrosas", constituye una especie de contrapunto a la vía del *istiḥsān*, ya que, en palabras de FIERRO (1981, 71),

si éste [el *istiḥsān*] *permite*, en función de circunstancias especiales, determinados modos de actuación que deberían estar prohibidos de acuerdo con la estricta aplicación de la *ṣarī'a*, el primero [el principio *sadd al-ḍarā'i'*] *prohíbe* modos de actuación que serían lícitos en principio, ya que si se permitiesen se transformarían en medios que conducirían a fines ilícitos.

Como vemos, todas estas características definitorias de la escuela son en realidad modos particulares de búsqueda de respuestas prácticas a la constante necesidad de resolver problemas nuevos. En este sentido, y también a fin de interpretar las dudas que las normas establecidas plantean, cumplen su función las fetuas, o posicionamientos de los *muftíes*. Generalmente se trata de opiniones con carácter privado y no vinculante, aunque a veces los Estados reconocen a un *muftí* entre los demás (el *ṣayj al-islām*), cuya opinión, toda vez que solicitada por las autoridades, suele revestir un cierto carácter público. La opinión de un *muftí*, si es aceptada de manera consensuada por toda una generación de jurisconsultos de una escuela, pasa a formar parte de la tradición de la misma. En la escuela malequí, como

en las demás, las fetuas han tenido un papel fundamental¹. Entre ellas destacan en mi opinión, por su trascendencia posterior, dos fetuas emitidas en los últimos años de la década de los setenta del siglo XVIII, siendo sultán Sidi Mohamed III, por la que se permitió la exportación de trigo a tierras de cristianos y la instauración de impuestos extracoránicos².

El desarrollo doctrinal malequí

Con la codificación del texto coránico y de la Sunna, y el establecimiento de una teoría jurídica coherente a partir de la obra de al-Šāfi'ī, se llegó en el siglo X d.C. a un momento de consolidación. Esta consolidación doctrinal y jurídica de las diferentes escuelas trajo consigo el fin de aquella primera época, de gran creatividad religiosa e intelectual en la que se formaron las principales escuelas. El final del *iŷtihād*, conocido en árabe como "cierre de la puerta del *iŷtihād*" (*sadd bāb al-iŷtihād*), dió paso a una nueva etapa en la historia del derecho islámico. Entender el islam sólo llegó entonces a ser posible desde dentro de una escuela jurídica concreta. Con ello se entraba de lleno en un período de juridización, o tradicionalización, de la cultura islámica. Este fenómeno, que por cierto no es privativo de la escuela malequí, por más que se haya considerado uno de sus signos distintivos, constituye un factor fundamental para comprender la hermenéutica jurídica islámica hasta nuestros días. Ahmed KHAMLIHI sintetiza (1998, t. 2, 224) el resultado como sigue:

Se rodeó las doctrinas de los imames de un halo de santidad y se desechó la posibilidad de que pudieran contener errores. Para los más desmesurados, la cosa llegó tan lejos que se consideraron los escritos de los imames al mismo nivel que los textos del Corán y la Sunna en punto a la aplicación de las reglas

¹ En general, para más detalles acerca de las fetuas en las distintas escuelas, véase TYAN (1938, 323 y ss), SCHACHT (1971, 73-75) y VIDAL CASTRO (1998). Para una visión general de las fetuas en la escuela malequí, véase YAYDĪ (1993, 123-138). Para una perspectiva histórica del desarrollo del *iftā'* en Marruecos, véase 'ADAWĪ (1980); y, concretamente en Aláandalus, LÓPEZ ORTIZ (1941), CALERO SECALL (1987) y MARTOS QUESADA (1996). Las fetuas constituyen preciosos instrumentos de investigación histórica y sociológica: a título de ejemplo, en referencia a las fetuas como instrumentos de conocimiento de la opinión pública en Marruecos entre los siglos XV y XVI, véase MEZZINE (1988), y entre finales del siglo XIX y principios del XX, véase TIMISMANI (1996, 45-60). Respecto al "šayj al-islām", véase BULLIET (1972).

² Véase al respecto LOURIDO (1978, 132), así como la bibliografía por él citada.

básicas de deducción de nuevas normas jurídicas; se impuso la utilización de las obras de la escuela, y se prohibió acudir directamente al texto del Corán y la Sunna.

Efectivamente, la situación guarda cierta semejanza con algunos momentos de la evolución doctrinal del catolicismo. Esta estandarización -según la terminología de Yabri (*taqniñ*)- formó parte de un movimiento intelectual y político de universalización ideológica, intrínsecamente ligado a la lengua árabe, que tenía por objeto legitimar el Estado fundado por el profeta y consolidado por los *cuatro califas ortodoxos*. El proceso, pues, se sustentó en dos pilares: el jurídico y el lingüístico. YABRI (1993⁶, 229) resume los mecanismos de este fenómeno trascendental para la cultura árabe-islámica con las siguientes palabras:

Estandarizar la lengua y universalizarla al conjunto de la sociedad, y por encima de la historia, fue una labor que coincidió con otra similar: la estandarización [*taqniñ*] y universalización [*ta'mim*] de la ley sagrada a la sociedad y la historia. Y el instrumento para ello fue el mismo: la correlación analógica de lo conocido y lo desconocido. Al igual que les había ocurrido a los gramáticos y lexicólogos, los alfaquíes no encontraron otro modo de afrontar las nuevas realidades y estilos de vida que calaban en la sociedad islámica con las conquistas que la correlación analógica entre lo antiguo y lo nuevo sobre la base de la similitud entre ambos, es decir, dando una cierta forma de inteligibilidad a la norma emanada para las realidades antiguas -lo que los estudiosos de los fundamentos del derecho denominan "justificación de las normas" [*ta'wil al-ahkām*]- que permitiera su aplicación a las realidades nuevas. Esto es lo que se llama en derecho islámico "esfuerzo intelectual personal" [*iṣṭihād*]. Pero como resultaba imposible encerrar las realidades sociales y los modos de vida en unos moldes definidos, como se hizo con la lengua, la analogía jurisprudencial comenzó a aumentar. Unas analogías se encadenaron a otras al mismo ritmo que aumentaba el número de realidades sociales nuevas y de casos inéditos que se presentaban a los jurisconsultos.

La cita pone de manifiesto la importancia del procedimiento analógico para la evolución del derecho islámico y su telón de fondo histórico e ideológico. Según Yabri, su importancia fue tal que, durante largo tiempo, fue éste prácticamente el único modo de pensamiento de los árabes. Como consecuencia, la ciencia jurídica islámica se transformó en una ciencia jurisprudencial, y sus obras, en su gran mayoría, en repertorios de casuística. Hoy día, la doctrina marroquí en árabe referente a la ley personal ha comenzado a discurrir conforme a los esquemas metodológicos e intelectuales occidentales, pero aún quedan muchos ejemplos de ese modo de proceder que Yabri considera heredado de la "época de decadencia". Así, ya que antes puse como ejemplo característico de esta sana influencia

occidental la obra de Khamlichi, citaré ahora la recopilación de Sidi Muhammad al-Alawi al-‘ĀBIDĪ (1996) como ejemplo de esta supervivencia de la casuística tradicional. La obra de al-‘Ābidī únicamente se diferencia de las recopilaciones clásicas en la forma de ordenar la información (con párrafos numerados y citando sus fuentes *a lo occidental*), pero en el fondo sigue siendo lo mismo. Si no conoce esta evolución, el traductor -que no es sino un intérprete de la ley- se ve maniatado por la letra de unos textos que, sin referencias a la tradición, son descontextualizados y privados de referentes. Sin el telón de fondo de la tradición, pues, el texto llega en ocasiones a perder todo sentido.

En consonancia con la evolución general del derecho islámico descrita hasta aquí a grandes rasgos, YAYDI (1993, 47 y ss.) resume la evolución de la escuela malequí en cuatro etapas:

a) En primer lugar está la que Yaydī llama "etapa de fundación" (*marḥalat al-ta'sīs*), la cual coincide con el también llamado "período de codificación", es decir, la etapa en la que la obra de Malik centra el protagonismo. En ella se sientan las bases o "fundamentos" (*uṣūl*) de la escuela.

b) La "etapa de particularización" (*marḥalat al-tafri'*) es la segunda, y ocupa el período comprendido entre mediados del siglo segundo y mediados del siglo tercero de la hégira. En ella, la escuela extiende su influencia desde Medina hacia zonas más periféricas del mundo islámico: Iraq, Egipto, Túnez y Alándalus. Se dejó de atender a los "fundamentos", centrándose la labor de los juristas de la escuela en la dilucidación de casos particulares. Es, por otra parte, la etapa en la que fueron redactadas las cuatro obras conocidas como los "libros madre" (*al-kutub al-ummahāt*) de la escuela, dos de ellas hoy perdidas -*al-Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb, y *al-Mawāziyya* de Ibn al-Mawāz-, y otras dos conservadas: la *al-Mudawwana al-Kubrā* de ‘Abd al-Salām Sahnūn (m. 854), el más antiguo exponente de la escuela malikí cuya obra se ha conservado y principal representante de la misma en Kairawán¹, y la *‘Utbiyya*, de Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-‘Utbī (m. 869),

¹ La obra ha tenido una influencia capital en el desarrollo posterior de la doctrina malequí en cuestiones comerciales. No debe confundirse esta *Mudawwana* con el actual Código del Estatuto Personal y de Sucesiones marroquí. La primera edición de la obra que conozco es SAHNŪN (1905), aunque existen varias posteriores. Respecto a su autor, véase YAYDĪ (1993, 66-69). Puede consultarse un índice de contenidos en BOUSQUET (1970). Respecto a la recepción

conservada en el comentario a la misma de Averroes el Abuelo y una de las mayores aportaciones andalusíes a la escuela malequí¹.

c) La tercera es la que Ŷaydī denomina "etapa de aplicación" (*marḥalat al-taṭbīq*), y ocupa el período comprendido entre mediados del siglo tercero y mediados del siglo quinto de la hégira. La labor de los juristas se centró en esta etapa en la comparación de casos particulares, así como en la dilucidación de los lazos jurídicos y lógicos que los unen a sus "fundamentos" de derecho. Es una época de florecimiento del "esfuerzo intelectual personal" aplicado -lo que generó discrepancias entre los juristas-, así como de florecimiento de los comentarios y resúmenes de las grandes obras de la etapa anterior. La etapa viene a cerrarse con un proceso de depuración de la doctrina de la escuela, cuyo principal protagonista es -según ŶAYDĪ (1993, 48)- el andalusí Abū-l-Ḥasan al-Lajmī.

d) La cuarta y última etapa es la denominada por Ŷaydī de "revisión" (*tanqīḥ*)². En ella, los juristas se centran en la discusión de puntos muy concretos de la casuística, dando con ello paso a la etapa de decadencia (*‘aṣr al-ŷumūd*) que se extiende hasta este siglo. Destaca especialmente en este período el recurso constante a la práctica judicial local, definiéndose ya claramente las diferentes tendencias marroquíes a las que hacía referencia antes.

Debo hacer algunas aclaraciones respecto a la etapa que sigue a esta última, la cual se extiende hasta el presente y que Ŷaydī, con el característico "antigüismo" -según la terminología de PEÑA (1987)- de los juristas tradicionales musulmanes, parece querer evitar. He aludido repetidamente a la crisis que para el mundo jurídico *islámico* supuso la administración directa de Marruecos por las potencias coloniales. No quisiera terminar sin subrayar el período de renovación interna que la escuela vivió desde mediados del siglo pasado, evolución que se vería interrumpida por la situación internacional y la instauración

de la obra en Aláandalus, véase FÓRNEAS (1987).

¹ Véase al respecto ŶAIDĪ (1993, 70-72).

² Según QAL'AJI (1996, s.v.), el *tanqīḥ* consiste en "descartar los caracteres irrelevantes desde el punto de vista de los fundamentos [*‘illa*]".

final del Protectorado en 1912, pero cuyos resultados son hoy visibles entre los juristas marroquíes más progresistas. Me refiero concretamente a las implicaciones del movimiento salafí entre los ulemas marroquíes. Como es sabido, el salafí es un movimiento reformador surgido a mediados del siglo XIX, especialmente entre los intelectuales egipcios, caracterizado por la creencia en que el islam verdadero y auténtico tiene, por definición, la capacidad de adaptarse a los nuevos tiempos. Su influencia se dejaría sentir en todo el mundo islámico. Desde un punto de vista jurídico, los salafíes defendían el rechazo del *taqlīd* y la apertura de la puerta del *īyṭihād*. Las figuras políticas protagonistas de este proceso de renovación en Marruecos son dos: el sultán Mohamed III, y su hijo Slimán. Muy influenciados por las ideas wahhábíes y, por tanto, por Ibn Taymiyya y las raíces *zāhiríes* de su pensamiento religioso, estos sultanes comenzaron una guerra abierta contra las *tarīcas* o cofradías místicas¹ que condujo a la reforma radical de los planes tradicionales de formación de los ulemas que se seguían en la universidad de Alcarawiyén, en Fez, y, lo que constituye un paradigma de sus ideas, a que se acabara con el estatuto de semi-oficialidad que a la sazón disfrutaba el *Mujṭaṣar* de Sidi Jalīl ibn Ishāq. Mohamed III llegó incluso a redactar varios tratados de temática religiosa, de los cuales ha sido editado el *Kitāb Masānid al- a'imma* (SĪDĪ MUḤAMMAD IBN 'ABD ALLĀH, 1941), en el que, *apud* LOURIDO (1978, 140), el sultán se declara nada menos que "malequí de rito y hanbalí de creencias".

Tres intelectuales destacan en esta labor de reforma interna, todos ellos ligados de un modo u otro al mundo de los ulemas. El primero es Ahmad b. Jalid al-Nāṣirī al-Salāwī² (Salé, 1835-1897), adul en varias localidades marroquíes (Casablanca, Marraquech, Salé, Mazagán, Tánger y Fez), y autor de varias obras históricas entre las que destaca el *Kitāb*

¹ Numerosos autores relacionan la situación de esclerosis a que había llegado el derecho en Marruecos con la explosión mística que invadió toda la vida espiritual, social y política del país a partir de la caída de los almohades, y que se prolongaría prácticamente hasta mediados del siglo XX. Véase al respecto CAGNE (1988, 337). La selección de los tres intelectuales que siguen es también de CAGNE (1988, 335-359). Por otra parte, LOURIDO (1978, 143) duda de esta influencia wahabí: "No hay duda acerca de la existencia de relaciones culturales y religiosas entre Sidi Muḥammad y los países musulmanes de Oriente, pero no poseo suficientes datos para emitir una afirmación categórica. Creemos, sin embargo, que aun existiendo esta corriente cultural y religiosa, común a todo el Islam de la época, y con indudables influencias en el espíritu de Sidi Muḥammad y en la creación de sus proyectos, éstos se deben más bien a su ingenio natural y a su deseo de encontrar una solución eficaz que acabara con la anquilosada vida de Marruecos y de su dinastía".

² Respecto a este autor, véase LOURIDO (1967) y (1978, 23-24).

al-Istitiqā' (NĀṢĪRĪ SALĀWĪ, 1956), la primera historia general de Marruecos en lengua árabe y una de las obras cumbre de la historiografía marroquí moderna. Su influencia ante las más altas instancias del Majzén no fue ajena al éxito del salafismo en Marruecos. La segunda de estas personalidades es Abu Chuaib Dukkali (1878-1937), quien, tras muchos años en el oriente islámico, en los que llegó a desempeñar la función de muftí malequí de la Meca, ocupó el cargo de Visir de Justicia de la Zona Cherifiana desde 1912 a 1937. Por último, destaca Sidi Mohamed B. Larbi Alaoui (1894-1964), Cheij al-islam, Presidente del Tribunal de Apelación del Cheráa y finalmente Visir de Justicia de la Zona Cherifiana desde 1939 a 1944.

Obras relevantes

Para concluir con este apartado recordaré cuáles son, a mi parecer, aquellas obras de la escuela malequí más valiosas y merecedoras de atención por parte del traductor, destacando, naturalmente, las versiones existentes de sus obras en lenguas occidentales.

En el occidente islámico se tuvo tradicionalmente en gran estima a varios de los comentadores principales de Saḥnūn, posteriormente también ellos objeto de diversos comentarios. Una consideración muy especial ha merecido siempre la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-QAYRAWĀNĪ (m. 996)¹, a la que ARÉVALO (1939, 185) llama el *vademecum* de los estudiantes marroquíes de derecho de su época; así como el *Mujtaṣar* de Sidi JALĪL ibn Ishāq (m. 1374), al que ya me he referido al hablar de los movimientos de renovación decimonónica salafí en el mundo jurídico marroquí, lo que da una idea cabal de la importancia de la obra hasta principios del siglo XX². Menos traducida, pero no menos

¹ Para la vida y obra de QAYRAWĀNĪ, véase SAḤNŪN (1980) y FAHD (1983), así como las introducciones a las traducciones francesa, de Bercher, y española, de Riosalido (QAYRAWĀNĪ, 1993a y 1993b). Para los datos bibliográficos de la primera versión francesa, de Fagnan, véase QAYRAWĀNĪ (1914). En cuanto a la recepción de sus obras en Aláandalus, véase FÓRNEAS (1987). En la Primera Parte de este estudio ya aludí a la traducción aljamiada de esta obra, desgraciadamente no editada aún.

² Se trata de una de las obras de la literatura jurídica islámica más traducidas: al francés JALĪL (1877), al italiano (1919) y de nuevo al francés (1956-1963). La obra, junto al comentario a la misma de al-Ḥirṣī, fue litografiada en la Imprenta Real marroquí (JALĪL, 1877), con una tirada récord de seiscientos ejemplares. Constituye, por tanto, uno de los cinco *incunables* marroquíes (véase BINEBINE, 1992, 199) lo que, relacionado con la fecha de su primera traducción al francés, creo que ratifica la importancia del texto en

conocida y tradicionalmente apreciada en Marruecos, y también en el oriente islámico, en especial su parte de procedimiento, es la *Tuhfa* del juriconsulto granadino Ibn 'Āṣim (m. 1453)¹, obra de unos mil setecientos versos. Igualmente en verso, aunque menos voluminosa, es la *Lāmiyya*, del famoso jurista fesí de formación granadina al-Zaqqāq (m. 1506)², una recopilación de la jurisprudencia fesí que más tarde sería completada por el alcadí 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qādir al-Fāsī (m. 1685) en su poema titulado *al-'Amal al-fāsī*, conocido y citado generalmente a través del comentario de Siḡilmāsī (m. 1799). Y continuación de la obra de al-Fāsī es el llamado *al-'Amal al-muṭlaq*, también de Siḡilmāsī, quien fue preceptor del sultán Mulay Slimán y consejero técnico de su padre, el sultán Mulay Mohamed. Se trata de un poema recopilatorio de cuanto tiene de común la práctica de las diversas escuelas locales malequíes³. Entre otros autores de gran categoría, aunque menos citados por la doctrina o la jurisprudencia marroquí actuales, destaca el ceutí Qādī 'Iyād (m. 1179), autor de una obra de jurisprudencia muy conocida, el *Kitāb al-Šifā'*, así como de una recopilación de biografías de ulemas malequíes, el *Kitāb Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, igualmente apreciada⁴. Igualmente hay que resaltar la obra del granadino Ibn Ŷuzzay (m. 1340) *al-Qawānīn al-fiqhiyya*⁵, obra sin duda muy útil como fuente de

la recepción de la cultura jurídica islámica en Occidente.

¹ IBN 'ĀṢIM (1994). Existe traducción francesa (1893). Se trata de otro de los cinco *incunables* marroquíes, publicada junto al comentario a la misma del alcadí Tawdī b. Sawda (IBN 'ĀṢIM, 1967). Sobre los Banū 'Āṣim, véase SECO DE LUCENA (1953b).

² También traducida al francés, en este caso por Merad Ben Ali, con prefacio de Milliot (ZAQQĀQ, 1927). La obra ha sido objeto de muchísimos comentarios por parte de los ulemas marroquíes.

³ Existen varias ediciones fesíes antiguas del comentario a al-FĀSĪ, todas litografiadas, la última de las cuales es SIḡILMĀSĪ (1899); no me consta ninguna posterior. Sí existe una edición cairota más tardía, aunque sin fechar. Por otra parte, del *al-'amal al-muṭlaq* no conozco más que la edición fesí litografiada -que es la que suele citar- del año 1878.

⁴ ARÉVALO (1939, 173) recuerda el adagio popular marroquí siguiente: "Si no fuera por 'Iyād no se recordaría a Marruecos, y si no fuera por el *Šifā'* no se recordaría a 'Iyād". Respecto a las ediciones existentes del *Tartīb*, véase 'IYĀḌ (1983) y (s.f.). Sobre su biografía, véase HERMOSILLA (1979).

⁵ IBN ŶUZAYY (s.d.). Para una traducción parcial de algunas noticias históricas de su obra, véase ARCAS CAMPOY (1987a). Para su biografía y un análisis general de la obra, véase ARCAS CAMPOY (1988b). Para un resumen de las noticias contenidas en las fuentes árabes sobre el autor, véase VELÁZQUEZ BASANTA (1998).

información rápida y precisa para el traductor.

La descripción de la enseñanza tradicional en Marruecos a principios del siglo XX de CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932, 37-45)¹ nos dará una idea clara de la importancia de todas estas obras en la historia jurídica marroquí. La enseñanza primaria consistía en aprender de memoria el Corán y proporcionaba la consideración de *taleb*²: esto permitía, por ejemplo, actuar como adul en las zonas rurales. La enseñanza secundaria se completaba con el estudio de la gramática (la *aṣṣurrumiyya* y la *alfiyya*), los "pilares del islam" (el *Muršid al-mu'īn* de Ibn 'Āšir al-Andalusī) y, sobre todo, con el aprendizaje de la *Tuhfa* de Ibn 'Āšim y del *Mujtasar* de Sidi Jalīl. Una vez superadas todas estas materias, se obtenía nombramiento de alfaquí, lo cual permitía, entre otras cosas, desempeñar la función de adul o de ukil. La enseñanza superior, impartida en Alcarawiyén, convertía en ulema, lo que permitía acceder al cargo de alcadí. Para ello se exigía conocer, aparte de las obras de gramática correspondientes, las colecciones de hadices de Malik, Bujari y Muslim, el *Mujtasar* de Sidi Jalīl y sus comentarios principales, la *Tuhfa* de Ibn 'Āšim y sus comentarios principales y la *Risāla* de Ibn Abī Zaid. También es significativo de la importancia de estos textos el hecho de que muchos de ellos fueran los primeros elegidos para ser publicados en Marruecos, como decía antes.

A estos clásicos, aún hoy día citados de continuo, hay que añadir algunos otros. En primer lugar, conviene al traductor tener en cuenta, al menos, a los principales autores de las otras escuelas sunníes. Como es sabido, hasta la renovación salafí se consideraba ilícito, una vez aceptadas las enseñanzas de una escuela, tomar opiniones de otra para asuntos concretos. Hoy día, sin embargo, es una práctica recurrente. A modo de ilustración, en el *Código de Estatuto Personal y de Sucesiones* marroquí incluso se ha adoptado alguna opinión de las consideradas "heterodoxas"³. Por otro lado, existen otros autores malequíes

¹ Sobre la enseñanza en Marruecos podría citarse bastante bibliografía. Puede verse un resumen, muy informativo, de la formación tradicional de los ulemas hasta los años cincuenta en MILLIOT (1953, 703 y ss.) y, en especial, respecto al desarrollo de la enseñanza en Alcarawiyén, MILLIOT (1953, 710-712).

² Respecto al papel de los *tolba* como mediadores entre el Majzén y las autoridades extranjeras, desempeñando funciones, si no de traductor, muy cercanas a las de éste, ya me referí en la Primera Parte de este trabajo.

³ Como asignar al padre la guarda del menor en caso de fallecimiento de la madre, lo que es doctrina *ya'farī* introducida en la reforma de dicho código de 1993.

clásicos que han ido ganando en consideración a medida que avanza el presente siglo. Así, entre los juristas malequíes más citados en la actualidad por los autores musulmanes, tanto marroquíes como de otras nacionalidades -y más cuanto mayor es su ansia de renovación y racionalización-, cabe destacar a AVERROES (m. 1198), quien, además de filósofo y médico de talla más que reconocida, parece ser el jurista musulmán occidental con mayor capacidad para sobrevivir a la crisis del presente siglo. Entre sus obras de temática jurídica destaca la *Bidāyat al-muḥtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*¹, donde se resumen las diferencias entre las distintas escuelas jurídicas hasta su época siguiendo un orden temático y axiomático. Su insistencia en las diferencias terminológicas y en la fraseología jurídica hacen a mi juicio de esta obra, junto a la de Ibn Ūzayy, un instrumento de consulta fundamental para un traductor.

Entre las principales recopilaciones de fetuas y jurisprudencia (*nawāzil*, "casos planteados", o *aḥwiba*, "respuestas") marroquíes cabe destacar el *Mi'yār al-mugrib wa-l-ḡāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqiyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib* de Aḥmad b. Yaḥyā al-WANŠARĪSĪ² (m. 1508), obra en la que se compila la mayor parte de la jurisprudencia de la escuela en el occidente islámico. Esta obra monumental se completa con el *Mi'yār al-ḡadīd* de Sidi al-Mahdī al-WAZZĀNĪ (m. 1925), en la que, a lo largo de once densos volúmenes, se recoge dicha jurisprudencia desde las fechas en que vivió Wanšarīsī hasta los primeros años de nuestro siglo³. La importancia de estas dos obras es, ante todo desde un punto de vista histórico, indiscutible.

¹ AVERROES (s.d.). Traducción inglesa de Mohammad Abdul Rauf, AVERROES (1996), y parcial francesa de A. Laïmèche (1928) y (1940). Para una introducción general a la biografía, la obra y el pensamiento de Averroes, véase CRUZ HERNÁNDEZ (1997). Respecto al Averroes jurista, véase BRUNSCHVIG (1962), GUENNUN (1969) y TURKĪ (1978) y (1982). En castellano destaca especialmente MAKKĪ (1993). Sobre la figura del abuelo del gran filósofo y jurista cordobés, también figura de primer orden de la escuela malequí, véase LAGARDERE (1986).

² Última edición del *Mi'yār*, WANŠARĪSĪ (1981). La primera es una litografía de finales del siglo pasado (BINEBINE, 1992, 199). Respecto a la vida y obras del autor, véase VIDAL (1991) y HAŶŶĪ (1980). Entre las traducciones parciales al español, puede verse WANŠARĪSĪ (1957) y (1971), y MAÍLLO (1985); entre las parciales al francés, WANŠARĪSĪ (1910-1912), BOUSQUET (1940, t. 2, 147-149) e IDRIS (1970), (1974a) y (1974b). Una nómina más detallada de traducciones y ediciones, en VIDAL (1994). A la obra de WANŠARĪSĪ dentro del campo de la literatura notarial me referiré en el apartado referente a la fe pública en Marruecos.

³ Véase WAZZĀNĪ (1910). Existe traducción parcial al francés de Berque (WAZZĀNĪ, 1940).

Aparte de estos dos últimos autores, la literatura de fetuas y casuística marroquí es prácticamente desconocida en Europa, pese a ser realmente muy copiosa. Por ello, y aunque no resultan importantes para el traductor, citaré a título de ejemplo, y sólo contando algunos de los recopiladores más importantes de los siglos XVII y XVIII -es decir, de una época de supuesta decadencia y esterilidad culturales en las que parece impensable un movimiento de creación jurídica tan importante-, tenemos¹ a 'Isà b. 'Abd al-Raḥmān al- Siktānī al-Rakrārī (m. 1652); 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Fāsī al-FIHRĪ (m. 1680), Abū-l-Ḥasan 'Alī b. 'Isà b. 'Alī al-Ḥasanī al-'ILMĪ (m. 1714) y Muḥammad b. Aḥmad al-MISNĀWĪ (m. 1724), los únicos cuya jurisprudencia, hasta donde llegan mis conocimientos, ha sido publicada²; Abū 'Abd Allāh Burdalla, alcadí mayor de Fez (m. 1720), Abū-l-'Abbās b. Muḥammad al-'Abbāsī (m. 1739) y Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Kīkī (m. 1779), entre otros.

Además del *Kitāb Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* de Qāḍī 'Iyād, ya citado, entre las numerosas recopilaciones de biografías (*kutub al-ṭabaqāt*) de las personalidades de la escuela destacaré únicamente la última de ellas, del tunecino Muḥammad MAJLŪF (1931), cuyos datos alcanzan hasta el año 1922.

Teniendo en cuenta que al notariado en Marruecos le dedicaré un apartado especial, dejo para ese punto todo lo tocante a la literatura notarial malequí. Dejo también de lado las fuentes secundarias y paso a exponer la evolución histórica de la Administración de Justicia en Marruecos hasta la instauración del Protectorado.

¹ Un listado de las obras más importantes de este género escritas y publicadas en Marruecos se encontrará en ALGĪ (1980, 188 y ss.). Una nómina de ulemas que destacaron en este campo, aunque no sus obras no hayan sido editadas, con información acerca de la ubicación de manuscritos y acerca de los autores en distintas fuentes históricas marroquíes, en BENABDALLAH (1980, 232-239 para la literatura de fetuas, y 239-242 para los *nawāzil*). Estos autores no aparecen siquiera citados en el resumen del prefacio de Milliot a LAPANNE-JOINVILLE (1952, IV-IX) o en MILLIOT (1956). La mayoría de estas obras sigue sin publicar. En cualquier caso, como dije antes, la jurisprudencia principal se encuentra reunida en las obras de WANSĀRĪSĪ y WAZZĀNĪ.

² 'ILMĪ (1983), MISNĀWĪ (1926) y FIHRĪ (s.f.), estas últimas, según BENABDALLAH (1980, 240), litografiadas en Fez.

I.2. La Administración de Justicia en Marruecos hasta 1912

1. La administración de Justicia en Marruecos hasta la irrupción del derecho occidental

Pese a ser tan importante para el traductor fehaciente de árabe, lo cierto es que la evolución de la Administración de Justicia marroquí es, en general, un tema prácticamente fuera de su alcance. Los estudios existentes, además de ser de muy difícil acceso, se centran en momentos muy concretos de dicha evolución, por lo que resultan poco prácticos. Se impone, pues, tratar de presentar una visión de conjunto.

Por otro lado, sólo se tiene una idea clara acerca del funcionamiento de la administración de justicia marroquí y de su evolución a partir del siglo XIX. Antes de eso, únicamente se conocen noticias inconexas. La bibliografía existente al respecto, escrita en su mayor parte en lengua árabe, se limita a exponer la información sin una coherencia mínima. Así, por ejemplo, el trabajo de BENABDALLAH (1980b) acerca de la judicatura marroquí antes de la reforma salafí, puede resumirse (una vez ordenadas cronológicamente sus noticias) como sigue: los almohades, siguiendo las recomendaciones de Omar ibn al-Jattab, ordenaron que los alcaquíes desempeñaran su cargo por un período de dos años (antes se suponía que, una vez nombrados, permanecían en el desempeño de sus funciones hasta ser recusados o fenecer); desde época almorávide se consideró al de Marraquech Alcaquí Mayor del imperio, además de miembro de la *šūrā*¹, lo que pone de manifiesto la importancia política, no sólo judicial, del cargo; el alcaquí de la aljama de Fez, por su parte, era responsable de la enseñanza en Alcarawiyén, además de cabeza visible de sus ulemas, por lo que era igualmente una personalidad de gran peso político; el número de alcaquíes no

¹ El principio de la *šūrā* se basa en dos referencias coránicas, en concreto C 3-159 y C 42-38, en las que se aconseja al profeta, en su calidad de líder político y juez supremo de la comunidad islámica, que consulte y tenga en cuenta la opinión de los peritos. Así, por ejemplo, se sabe que el califa Omar, antes de establecer la hégira como punto de referencia cronológico de los musulmanes, consultó la cuestión a la comunidad de fieles. Sin embargo, la ley divina no establece la forma de llevar a la práctica este principio. En este siglo han sido muchos los intelectuales musulmanes que han tratado de buscar en este sistema consultivo una legitimidad tradicional islámica para el sistema democrático parlamentario. Respecto a este concepto, especialmente en Alándalus, véase MARÍN (1985).

superaba los quince en todo Marruecos, de los cuales tres ejercían en Fez y tres en Marraquech; en las cabilas, en lugar de alcađies, había sólo delegados de éstos; fue Mulay Muhammad b. 'Abdallah quien, mediante Dahir fechado en el año 1877, ordenó recoger por escrito las sentencias cheránicas; finalmente, también el sultán Mulay Ismail propició reformas en la administración de justicia. Y esa es toda la reconstrucción histórica de Benabdallah. Al igual que la de este último autor, la mayoría de las descripciones de la justicia marroquí anterior al Protectorado se refieren, sin aclararlo, exclusivamente a los años comprendidos entre principios del siglo XIX y principios del XX. No obstante, la situación anterior a las reformas del siglo XIX, excepto en la medida en que nos permita comprender mejor la situación en esas fechas, es realmente poco transcendental para este trabajo. Así pues, comienzo en el siglo XIX¹.

En el Marruecos moderno, y desde un punto de vista general, la Administración de Justicia estaba dividida en tres jurisdicciones: la islámica, la rabínica y la consuetudinaria bereber. La justicia cheránica, es decir, la impartida por los alcađies, se distingue -cada vez con mayor claridad a medida que nos aproximamos al siglo XX- de la justicia del Majzén², impartida por los agentes administrativos y fiscales del sultán.

En Marruecos, el sultán reunía, entonces como hoy, la doble condición de líder político y religioso, y concurrían en su persona todos los poderes del Majzén. No obstante, su soberanía podía transferirse a algunos de sus súbditos en virtud del llamado *principio de delegación (tafwīd)*, por el cual una parte de la misma, mayor cuanto más alejada o inaccesible fuese la acción del sujeto beneficiario, era transferida a manos de un tercero³. Pero el *tafwīd* no era óbice para que el sultán mantuviera su privilegio absoluto de intervención,

¹ Una síntesis de este apartado puede encontrarse en FERIA (1998).

² El término *Majzén*, usado por primera vez con su sentido político actual en época de la dinastía aglabí, designa al Estado marroquí y sus instituciones. Para una síntesis de los principales estudios en torno al Majzén (Terrase, Montagne, Waterbury, Chapí, etc.), véase PINO (1990, 42-48). Por otra parte, aunque la dualidad Majzén/*siba* ha sido puesta en duda en los últimos años, sigue siendo práctica para los fines que aquí persigo. Para una síntesis sobre esta dualidad, véase BEN ALI (1983) y MORALES LEZCANO (1993, 46 y ss). Un estudio en torno a la estructura del Majzén tradicional de gran profundidad intelectual se encontrará en LARAUI (1994, 66-73).

³ La delegación de soberanía fue también el argumento utilizado por las potencias mandatarias para obtener de los sultanes marroquíes el control sobre territorios en los que, de hecho, el sultán había perdido la capacidad para mantener el orden. Véase respecto a este concepto LARAUI (1994, 117).

incluido el de impartir justicia y, siguiendo el ejemplo del profeta, ejecutar las penas¹. De aquí que SOURDON (1935, 195) afirme:

No se puede hablar, tratándose de derecho público malequí, de justicia retenida o de justicia delegada, palabras que no tienen aquí ningún sentido. Según el punto de vista en el que nos coloquemos, podemos decir que la justicia era a la vez enteramente delegada y enteramente retenida, ya que, como hemos visto, toda la justicia residía en la persona misma del soberano.

Dos son las personalidades del mundo judicial más cercanas al sultán: el *Visir de las Quejas* y el *Alcadí de Alcadíes* o Alcadí Mayor.

Además del Gran Visir, mano derecha del sultán, el inspector jefe de finanzas y el superintendente del ejército, integraba las más altas instancias de la función pública el Visir de las Quejas (reclamaciones o denuncias), el *Wazīr al-šikāyāt*, al que, como a los otros visires, asistía un grupo de secretarios (*kuttāb*) reunidos en torno a una secretaría o gabinete (la tradicional *bnīqa*), la cual se hallaba a cargo de uno de dichos funcionarios, primer asistente del visir.

La institución del Diván de las Quejas (*Dīwān al-šikāyāt*) ha sido estudiada con detenimiento por LAHBABI (1994)², quien pone de manifiesto el error en que se ha incurrido repetidamente al tratar de establecer un paralelismo entre dicha institución y la estructura y funciones de un ministerio de justicia moderno. Entre sus competencias generales, Lahbabi distingue aquellas en las que el visir podía actuar *de oficio*, y aquellas en las

¹ Esto ha dado la oportunidad a no pocos autores europeos para subrayar la crueldad despótica y caprichosa de los sultanes, y en general de las autoridades "indígenas", haciendo la vista gorda respecto a ciertas realidades patrias. La literatura colonial, tanto española como francesa, está plagada de descripciones de la justicia personal del sultán que justifican la intervención extranjera. Pondré sólo un ejemplo, que me parece significativo por la disimulación ideológica que lo envuelve. En 1930 publicaba GARCÍA FIGUERAS un relato novelado sobre la ascensión y caída del cherif Raisuni. Pese a que mantiene un tono "maurófilo" y no exento de romanticismo, todo el nudo de la obra está en realidad dedicado a explicar el pillaje que implicaba la justicia del Raisuni, lo que finalmente justifica su caída. A mi juicio, toda la novela es una alegoría del discurso colonial sobre la justicia indígena: es ella la que personifica al Majzén, y ella la que justifica cosmológicamente su ostentosa caída.

² Véase también al respecto SOURDON (1953, 193-194); LAHBABI (1975, 73 y ss.); GALLĀB (1988, 97); BUJĀRĪ (1994, 63 y ss.); ALAOUI (1994, 52) y FSSĀYLĪ (1995, 36), entre otros. En toda la literatura histórica se considera ésta una de las instituciones más representativas del Majzén y una de las pocas que sobrevivieron a la instauración del Protectorado.

que su actuación se hallaba condicionada a la existencia de una *queja* previa por parte del perjudicado. Apunta, entre las primeras, la corrección disciplinaria de los funcionarios del Majzén y el control de la recaudación de impuestos. Entre las segundas destaca la competencia para entender las quejas contra los representantes del Majzén, la inspección de la administración de los *awqāf*, así como poderes de ejecución subsidiaria.

Como decía, la potestad para administrar justicia emanaba del sultán y recaía directamente en los alcadíes. Éstos eran nombrados mediante Dahir¹, que debía estar validado por el sello del sultán y en el que solía hacerse mención de la conducta intachable del habilitado². A la cabeza de los alcadíes se hallaba el Alcadí de Alcadíes, o Alcadí Mayor (*qāḍī l-quḍāt*), con residencia en Fez (recordaba antes que en época almorávide y almohade residía en Marraquech). En cada una de las ciudades imperiales se encontraba un representante supremo del cadiazgo y delegado del Alcadí de Alcadíes, denominado "Alcadí de la Comunidad" (*qāḍī al-ḡamā'a*), responsable de los alcadíes de su zona. Sintetizando las competencias y situación de los alcadíes en el Marruecos anterior al Protectorado, FAŠSYLĪ (1995, 35) afirma:

El alcadí tenía competencia general sobre todo tipo de causas, con excepción de los delitos relacionados con la seguridad pública. Sus fallos tenían un carácter definitivo y no admitían forma alguna de apelación. Pese a ello, la decisión no adquiría fuerza de cosa juzgada, ya que la misma cuestión podía ser nuevamente elevada ante el alcadí para ser revisada a la luz de una fetua aportada por alguna de las partes.

Las competencias de los alcadíes, "ampliables mas no restringibles" según la expresión de Rodríguez Aguilera, cubrían, en general, el campo del estatuto personal, las sucesiones, el habiz, los bienes de ausentes o incapaces y los delitos de sangre. Aplicaban las normas del derecho islámico, incluidas las de derecho penal.

No se conocía, pues, la apelación en segunda instancia como procedimiento reglado.

¹ Ya he aludido en más de una ocasión a este término. El Dahir (*ḡahīr*) es la forma tradicional que adopta en Marruecos la decisión del sultán o del rey. Su forma y orígenes se remontan a la época almohade. El vocablo es, o era, completamente desconocido a los árabes orientales. Así, Ahmed AMIN (1993, 82, n.1) afirma que "el significado marroquí de esta palabra, es decir, orden del Sultán, se conocía entre los otomanos como *firmán* o voluntad legal. Pero nuestros hermanos marroquíes tienen extraños inventos para completar el material de la lengua".

² 'IRĀQĪ (1975, 9-14), ofrece algunos ejemplos, como el nombramiento de Sidi Aḡmad Ibn al-Ḥāyḡ como alcadí de Fez El Jedid por el sultán Muley Ismail.

En caso de desacuerdo con el fallo de los alcadíes, el interesado podía pedir la justicia superior del sultán elevando su *queja* a través del *Diwān al-Šikāyāt*, de donde precisamente deriva el nombre de la institución. Teóricamente, el Visir de las Quejas debía informar de la queja al sultán y éste, haciendo uso de su poder, podía resolver la cuestión personalmente (e incluso personalmente aplicar la pena) o remitirla al Alcadí de Alcadíes, encargado del régimen disciplinario de los alcadíes.

A principios del siglo XX, tras las reformas de los sultanes Mohamed III (1757-1790) y Mulay Slimán (1792-1822), consideradas las bases del moderno Estado jerifiano y basadas ideológicamente en el reformismo *salafí*, hallamos en el Marruecos del Majzén, dejando aparte la justicia excepcional rabínica, dos ámbitos jurisdiccionales bien diferenciados: la jurisdicción islámica, representada por los tribunales cheránicos, y la jurisdicción del Majzén. En cualquier caso debe tomarse ésta como una generalización a la que escapan bastantes excepciones: así, por ejemplo, BENABDALLAH (1980b, 230) habla de la alcadíes del ejército y de los alcadíes de mujeres, aunque desgraciadamente no define bien sus competencias y características. Mucho más importante es el caso de la justicia privativa de los chorfa. Según LARAoui (1994, 70), los *chorfa* eran tradicionalmente juzgados por su propio *naqīb*, nombre con el que se conocía al jefe de clan de los mismos. Es bien conocido el caso de la justicia de los chorfa de la tarica wazanía, regulada, junto a otros extremos, en el interesantísimo Dahir de primero de diciembre de 1785, editado y traducido por LOURIDO (1978, 273-274), y en el que se lee lo siguiente:

A los *ašrāf* [chorfa] descendientes de Mawlāy ‘Abd Allāh al-Šarīf:

1°. Constituimos a Sīdī ‘Alī legítimo sucesor de Mawlāy ‘Abd Allāh al-Šarīf, intermediario entre nos y los *šurfā* [sic] de Wazzān. Te nombramos único juez de los litigios suscitados entre los *šurfā*, con poder para castigar a los culpables, sirviéndote como instrumento de ejecución del caíd Sa‘īd b. al-‘Ayyāšī, que estará a tus órdenes. Nos no queremos enterarnos más que de lo bueno que ahí se haga, pues, siendo los *šurfā* de nuestra misma sangre, nos haría sufrir y estaría mal visto que tuviéramos que castigar sus delitos ante el pueblo [...].

3°. Escoge un varón bueno, piadoso, sabio y justo, que no tema la censura y la crítica sino de Dios, y confíale el ejercicio de la justicia, encargándole de la vigilancia de los cadíes de las regiones colindantes y de la montaña. A él recurrirán en los casos de litigio, incluso cuando se trate de cuestiones de deberían ser traídas a nuestra presencia. Nos lo investimos de este poder cuando tú lo hayas elegido, porque sabemos que escogerás un varón digno y de confianza. Y si alguien, aprovechándose de la familiaridad con él, ejerciera presión en sus decisiones, el sultán considerará como deber suyo forzarlo a su vez.

Dejando de lado estas excepciones, que no carecen, desde luego, de importancia, decía que se pueden distinguir en la justicia marroquí de principios del siglo XX tres ámbitos jurisdiccionales bien diferenciados: la jurisdicción islámica, representada por los tribunales cheránicos, y la jurisdicción del Majzén. La justicia del Majzén estaba representada por los tribunales majzeníes, a cuyo frente se hallaban los agentes administrativos o fiscales del sultán: los bajáes, los caídes, los *'ummāl* (plural de *'āmil*) y los almotacenes, además de sus representantes delegados o jalifas. Estas diferentes denominaciones obedecen a la categoría administrativa y militar de cada una de estas personalidades, es decir, a sus funciones fuera del ámbito de lo judicial. Por ello, cuando quiera referirme a ellos generalizando los llamaré simplemente "representantes del sultán". Sus labores judiciales parecen derivar de la figura clásica del *ṣāhib al-maḏālim* o *walī l-maḏālim*, opinión que sostuvo por vez primera Sourdon y que siguen generalmente los autores europeos.

Junto a otras labores de tipo ejecutivo, inspección de fondos públicos y corrección disciplinaria del *funcionariado* a su cargo, los representantes del sultán administraban justicia, de modo general, en delitos punibles, siendo "competentes desde la pena de muerte por degollación hasta las menores infracciones; calificaban ellos mismos y dictaban justicia oralmente en forma de órdenes que eran ejecutadas de inmediato" (SOURDON, 1935, 195). También eran competentes en causas de tipo mercantil derivadas de sus obligaciones generales de supervisión de ganados, mercancías, precios, distribución de agua, etc.¹, es decir, en todo lo concerniente al interés público. Además, eran competentes en las causas entre judíos que escaparan a las competencias de los tribunales rabínicos y en cuestiones de estatuto personal islámico cuando tuvieran carácter urgente². Por lo demás, ejecutaban las

¹ Véase GALLĀB (1988, 98-99) para más detalles.

² En la literatura francesa se ha insistido bastante en el carácter arbitrario de las competencias que asumía la justicia del Majzén, posiblemente exagerando por razones que quedarán claras más adelante. La literatura marroquí, sin embargo, suele insistir en la independencia de la justicia cheránica y en la delimitación clara de sus competencias. 'IRĀQĪ (1975, 17), por ejemplo, mantiene que durante el tiempo de gobierno de los alauíes, los alcadíes han mantenido siempre su independencia frente a los representantes del sultán, lo cual ilustra con una serie de escritos dirigidos por los sultanes a sus agentes en los que les ordenan no interponerse en los fallos emanados de los tribunales cheránicos. El ejemplo, como es evidente, podría ser usado también para corroborar lo contrario. Tampoco parece confirmar plenamente la tesis de 'Irāqī el compromiso que encontramos en el escrito de la bay'a del

penas y ejercían labores policiales, bien para los alcadíes, bien para el Majzén. En caso de delitos muy graves o delicados, el caíd solía consultar a la *yemaa*¹.

A diferencia de los alcadíes, que ejercían la justicia *a instancia de parte* (*mā yurfa' ilay-hi*), y por el tipo de causas que entendían aplicaban sólo las normas propias de la charía -en su versión malequí, claro- a la luz del *'amal* o práctica judicial, los fallos de los tribunales del Majzén obedecían a tradiciones jurídicas de origen no islámico (*'urf*) o, simplemente, al leal saber y entender (*iḡtihād*: en otros casos traducido como "esfuerzo intelectual personal" y "esfuerzo doctrinal") del representante del sultán.

Ni los alcadíes ni los representantes del sultán disfrutaban de estipendios fijos del Majzén, así que subsistían mediante las aportaciones de las partes y las *garamas*. Como es de imaginar, este sistema se prestaba a graves abusos que también son magnificados, no me cabe duda, por la literatura colonial.

Junto a la justicia cheránica y a la justicia del Majzén, las zonas de poca o nula influencia del Majzén (*bilād al-siba al-barbariyya*) se consideraban jurisdicción consuetudinaria (*qaḍā' 'urfi*). En ellas se aplicaba una justicia entroncada en las formas de organización social beréberes -aunque marcadamente influida por la charía- que era administrada directamente por el concejo tribal o *yemaa*, por los jefes de tribu o por árbitros elegidos por las partes entre personas instruidas. En el norte de Marruecos, el derecho consuetudinario por excelencia es el rifeño, que inspirará las nociones jurídicas que obran en la Constitución de la República del Rif de 1921. No obstante, por no resultar de gran interés en este trabajo, no voy a entrar en detalles respecto a la situación de las jurisdicciones consuetudinarias y rabínicas en el Marruecos anterior al protectorado.

sultán 'Abd al-Ḥafīz, de fecha 7 de junio de 1908, por el que éste se obliga a "desembarazar a los alcadíes de la influencia de los agentes administrativos". La literatura española, sin embargo, mucho más crítica con la justicia del Majzén que con la cheránica, se decanta en general por afirmar que la tradición definía, generalmente bien, sus respectivas competencias (así, por ejemplo, CAPAZ, GALERA y OCHOA, 1932).

¹ CAPAZ, GALERA y OCHOA definen el término como sigue (1932, 9): "La fracción la marca la configuración del terreno, y una kabila tendrá tantas fracciones como compartimentos naturales forme su suelo; esto independientemente del número de poblados que pueda abarcar. La *yemaa* es función del número de casas, por lo general 300, y así cada fracción puede tener una o varias *yemaas*, y la *yemaa* puede tener un solo poblado o varios; cada *yemaa* tiene una mezquita de *jotba*, y así es fácil saber cuantas *yemaas* tiene la kabila: tantas como mezquitas de *jotba* existan en ella. La fracción es unidad territorial y sirve para la movilización militar del país; la *yemaa* es administrativa y sirve para el cobro de los impuestos".

No cabe la menor duda de que este esquema responde con fidelidad a la situación de la Administración de Justicia marroquí anterior al Protectorado; tampoco de que -aun cuando puedan encontrarse disfunciones en este sentido- hasta el convulso período inmediatamente anterior y posterior a su instauración, la justicia cheránica ocupó una posición preminente respecto a la justicia del Majzén. Nuestro principal problema radica en saber exactamente cómo se articulaba el sistema en la práctica, asunto espinoso si tenemos en cuenta que no se conserva reglamentación escrita ni tampoco -que yo sepa- documentación forense de la que puedan extraerse las deducciones pertinentes. Debo remitirme, pues, a testimonios puramente referenciales. Entre ellos destaca, a mi parecer, la curiosa descripción que aparece en el informe realizado en el año 1797 por Francisco Pacheco¹, titulado *Noticias de la ciudad de Tetuán*, y que dice así:

[...] acudir a la justicia. Ésta es el cadí, que es el juez mayor, sabio de la ley [...] lo que el cadí resuelve en el mismo acto se ejecuta. Hay, a más de este cadí, muchos edules, especie de escribanos, que éstos deciden los pleitos de poca consecuencia².

Tiene esta ciudad un gobernador puesto por el rey. Éste elige un su segundo para que entienda las causas ligeras de la ciudad y si observa no alcanzan sus facultades a la definición, las remite al gobernador. Éste ejecuta lo mismo: si es cosa que por algún motivo se acerca al punto de religión, las remite al cadí y si no, las concluye, por ser alcaide o gobernador de lo político y militar, castigando severamente a su presencia, a palos, los delitos que hay y después a la cárcel, en donde hacen contribuir a los delincuentes con bastantes garramas. Y el primero que lleva su parte es el alcaide porque éste no goza de sueldo del rey más que lo que puede adquirir en su gobierno [...]

Tiene otro también empleado por el rey, como especie de regidor, que corre con pesos, medidas, posturas, en todos los géneros comestibles y lo que éste dispone no lo puede derogar el gobernador ni el cadí.

Esta descripción, que añade una buena dosis de vida a nuestro esquema, coincide plenamente con otras menos detalladas. Por lo demás, aunque se refiera al funcionamiento

¹ Véase el texto completo en CASTRILLO MÁRQUEZ (1990, 28). Ya he dedicado algunas páginas a esta importante personalidad del mundo de la interpretación fehaciente del árabe en la Primera Parte de este trabajo.

² Ésta es la única noticia que he encontrado respecto a que los adules marroquíes impartieran directamente justicia en época moderna. Sin embargo, no se trata de ningún fenómeno insólito. Según TYAN (1960, 367-68), las fuentes del siglo IV de la hégira describen ésta entre otras de las funciones que los adules orientales desempeñaban en ciertos casos de sobrecarga de trabajo del cadí.

de la Administración de Justicia en el Tetuán de finales del siglo XVIII, es en líneas generales trasladable a finales del XIX. Que todo ello parece bastante difuso para nuestro concepto del derecho es indudable. Pero también lo es que el sistema funcionó durante siglos y que era el único que conocía y respetaba la sociedad marroquí¹.

Para terminar de complicar el panorama, a todo ello se añadirá el sistema de privilegios consulares y, más tarde, los tribunales consulares mismos, germen de la posterior justicia colonial en Marruecos.

Con los tribunales consulares, por tanto, y recapitulando, podemos hablar de cinco jurisdicciones en el Marruecos inmediatamente anterior al Protectorado: la cheránica, la del Majzén, la rabínica, la consuetudinaria y la consular.

2. La irrupción del derecho occidental

Para el pensamiento jurídico islámico clásico, el mundo se divide en dos: las "tierras del islam" (*dār al-islām*) y las "tierras de la guerra" (*dār al-ḥarb*), así llamadas porque, teóricamente, estarán en permanente estado de guerra con la comunidad islámica hasta integrarse en ella (según un famoso hadiz, al final de los tiempos todos los seres humanos serán musulmanes). Ahora bien, en las "tierras del islam", en consonancia con el principio coránico de la tolerancia hacia las "gentes del Libro", pueden permanecer o instalarse no musulmanes, que serán respetados por las autoridades. Estos no-musulmanes residentes en el mundo islámico se dividen en dos²:

- a) Los "protegidos" (*ahl al-dimma*), quienes, generalmente tras establecer tratado de

¹ Ante las críticas de las naciones europeas, que consideraban la aplicación de este sistema despótico, cruel y arbitrario, Raisuni, el mismo que describía GARCÍA FIGUERAS (1939) en la novelita a la que me referí antes, declaró a Rosa FORBES (1937-1938) que "él se limitó a aplicar las formas tradicionales de gobierno en Marruecos, que además eran las necesarias y las únicas comprendidas y queridas por el pueblo". Citado por TESSAINER Y TOMASICH (1993, 111).

² Para una visión general respecto al estatuto jurídico de los no-musulmanes en tierras del islam, véase FATTAL (1958); ALDEEB (1979), aunque se centra en el caso de Egipto, tiene una buena introducción general al tema, y muy buena bibliografía; y BENABBOUD (1988², 1ª ed. 1950), ésta sí una obra centrada en el caso marroquí, y una de las primeras grandes obras de la historiografía jurídica de Marruecos.

protección (*ṣulḥ*) con los conquistadores musulmanes, permanecen de forma permanente entre éstos conservando vida, hacienda y usos y costumbres, y siendo protegidos contra enemigos exteriores. A cambio, están obligados a pagar un impuesto de capitación (*ḡizya*) y otro por posesión de tierras (*jarāʿ*).

b) Los que "disponen de salvoconducto" (*musta'minūn*), es decir, los extranjeros que establecen residencia en tierras del islam mediante acuerdo renovable anualmente en calidad de huéspedes, por lo que muchas veces disfrutaban de privilegios fiscales, aunque también se les prohíbe la libre circulación, por razones de seguridad, y la posesión de bienes inmuebles. En otros casos, el salvoconducto es más extensivo, y, por razones de privilegio especial, se permite la libre circulación comercial por el territorio islámico¹.

Como veíamos antes, los extranjeros tienen derecho a dirimir sus litigios de estatuto personal. En caso de conflicto, la norma universal es que nunca el musulmán es juzgado por un juez no musulmán.

A partir del siglo XVII se asientan en Marruecos un número cada vez mayor de cristianos de diferentes nacionalidades europeas, generalmente por razones mercantiles o diplomáticas. Los diferentes Estados a los que pertenecían lograron una serie de privilegios en favor de sus súbditos, entre los que destaca su sumisión, así como la de sus protegidos indígenas, a la tutoría jurídica de Tribunales Consulares, en algunos casos Tribunales Mixtos. Estos tribunales aplicaban la legislación de sus países de origen. Éste es el conocido como "sistema de privilegios" (*nizām al-imtiyāzāt*), o "régimen de capitulaciones"², que, según la definición de MORA REGIL (1940, 6-7),

no es otra cosa [...] que el que regula las relaciones entre un Estado civilizado y otro que no lo está. [...] las Capitulaciones, por tanto, al crear el ejercicio de un poder Jurisdiccional de Estados civilizados sobre los súbditos y protegidos del mismo que viven en el Estado inculto, derogan el Derecho común del país

¹ Este es el caso del dahir extendido por el soberano marroquí Muḥammad al-Šarīf al-Ḥasanī a favor de Francisco Barredo. Véase el texto en versión castellana y diversas consideraciones en torno a su beneficiario en CABANELAS (1958, 44-47) y (1965, 112).

² Véase al respecto LÓPEZ OLIVÁN (1931, 18 y ss); MORA REGIL (1940); RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 30 y ss.); 'IRĀQĪ (1975 22 y ss.); BENABBOUD (1988²); SA'ĪD (1993, 229 y ss.) y LARAOUÏ (1994, 78-79 y 87-88), entre otros.

en que se aplican.

Por más que la literatura colonialista pretenda demostrar lo contrario, hoy es bien sabido que el origen del sistema de privilegios no es muy antiguo. En el siglo XII las repúblicas italianas establecieron un acuerdo en relación a sus súbditos con Egipto, y en 1535 Francisco I de Francia hizo lo propio con el sultán Suleimán el Magnífico, pero, de hecho, las naciones europeas se comprometían también a respetar en su territorio a los súbditos otomanos en los mismos términos. Sin embargo, con el avance del *progreso* y la *civilización*, estos antecedentes se extenderán, y no sólo en términos geográficos, a países asiáticos tales como Persia, China o Japón, así como a otras provincias del imperio otomano donde, a diferencia de Marruecos, existía cierta tradición local al respecto por los cristianos europeos establecidos en los lugares santos.

En los primeros momentos, y desde el punto de vista islámico, se trataba de una aplicación de sus propias normas respecto a los *dimmíes*, pero, como veremos, el asunto fue progresivamente degradándose. En general, este punto solía ser principalísimo en los tratados de paz que los países europeos firmaban con los sultanes marroquíes. Para las potencias extranjeras, la sucesiva ampliación de sus capacidades jurídicas en territorio marroquí se justificaba:

a) Alegando que el sistema judicial tradicional marroquí giraba en torno a los tribunales islámicos, y que, consecuentemente, aplicaba normas jurídicas sustentadas en valores religiosos, culturales y sociales completamente ajenos a los ciudadanos europeos.

b) Alegando, sobre todo, la falta de garantías que el sistema judicial y el ordenamiento jurídico marroquí ofrecía a sus súbditos.

Sin embargo, la perspectiva histórica nos demuestra que los intereses en juego eran de tipo exclusivamente económico y político, y no tenían prácticamente ninguna relación con consideraciones de tipo jurídico, como afirma BENABBOUD (1988³) ya en 1948.

Veamos brevemente cuál fue la evolución de estos privilegios.

Es el de Saint-Germain, firmado por Mulay Ismail y Luis XIV de Francia en 1693, el primer compromiso formal con una nación europea en el que se hace mención expresa del estatuto de los ciudadanos de ésta residentes en el Sultanato. En él se hallan escrupulosa-

mente presentes las normas de la charía respecto a los *musta'minūn* (BENABBOUD 1988, 69 y ss.): se respetan vidas, bienes y religión; se permite que los extranjeros diriman entre sí sus litigios de materia personal; se permite al cónsul francés estar presente en los juicios en los que un ciudadano de dicha nacionalidad se encuentre encartado; los mismos extremos les serán respetados a los súbditos del sultán residentes en Francia. No se trata, pues, de *privilegios*.

El siguiente tratado firmado con Francia data del año 1767, siendo sultán Mulay Mohamed (1757-1790). Fue en realidad una ratificación del anterior: únicamente se amplía la capacidad de los franceses para entender de sus litigios sucesorios, materia que para la charía sigue dentro del ámbito del estatuto personal (BENABBOUD 1988, 74 y ss.). A él seguirán diversos tratados con Dinamarca, Suecia y Portugal, todos ellos en la misma línea.

España fue la primera nación europea que disfrutó de privilegios especiales en Marruecos. El sistema se afirmó en el primer Tratado de Paz y Comercio establecido en 1767 por Carlos III y el sultán Mohamed III, privilegios que se renovaron y consolidaron con el Tratado de Mequinez de 1799. Éste introdujo un elemento completamente novedoso en la escena marroquí: el principio según el cual "el denunciante acude al tribunal del denunciado", lo que desplaza la cuestión del ámbito jurídico al político: si se denunciaba a un español, el denunciante marroquí había de acudir al cónsul de España; la decisión del cónsul, naturalmente, se basaba en la legislación española, y debía ser ejecutada por las autoridades marroquíes. Todo ello explica el que, en palabras de RODRÍGUEZ CASADO (1946, 119),

las atribuciones del cónsul general y de los vicecónsules sean verdaderamente desmesuradas para el concepto que hoy tenemos de tales cargos. Debe, en primer término, facilitar los pasaportes, sin que éstos necesiten ya visado de ninguna especie, y sobre todo, administrar "la justicia correspondiente" a "los individuos de su nación". "En las diferencias de los españoles entre sí, tanto civiles como criminales, no conocerá sino su cónsul; y si éste no se hallase presente en las criminales, se detendría al agresor por las justicias hasta que el cónsul disponga de él.

Se trata, pues, de un principio que trastoca por completo la base misma de la

Administración de Justicia y de los principios políticos del islam¹. Esto, en palabras de BENABBOUD (1988, 78), "dio a los españoles una peligrosa ventaja que colocó la primera piedra del sistema de privilegios extranjeros en Marruecos y supuso el primer paso en la historia del mismo, lo cual, a la larga, habría de acabar con la soberanía política marroquí".

En época del sultán Mulay Abderrahmán (1822-1859), a causa del debilitamiento interno del sultanato y de las sucesivas derrotas militares que le siguieron, se produce un giro radical en la dirección de los acuerdos con las potencias europeas. Los privilegios se hacen aún más extensivos en las capitulaciones del Tratado Anglo-Marroquí de 1856, cuyos términos son casi literalmente copiados por España en el Tratado de Madrid de 1861, y que incluyen ya el *derecho de protección*², nunca definido con precisión pero derivado de la interpretación dada al artículo décimo primero del Tratado Franco-Marroquí de 28 de mayo de 1767. Además, se establece por vez primera la existencia de un Tribunal Consular que sería competente en los casos en que la parte denunciada estuviese compuesta por individuos de más de una nacionalidad.

El derecho de protección establecía que ciertos súbditos del sultán podían disfrutar del sistema de privilegios (los llamados *aṣḥāb al-ḥimāyāt*). Se ejercía normalmente en las personas o familias de los marroquíes empleados en el Consulado, en las casas o en los negocios de súbditos del país extranjero en cuestión. Igualmente se solía aplicar a comerciantes destacados para la marcha de los negocios e intereses económicos de las naciones europeas, o a cualquier otro marroquí que hubiera realizado algún servicio importante para la política de la potencia en cuestión. Finalmente llegó a aplicarse prácticamente a cualquiera. Los marroquíes de confesión judía fueron muy beneficiados por el sistema de privilegios.

Con ello, y de hecho, multitud de musulmanes, en tierras del islam, pasaban a ser *dimmies* de autoridades no islámicas. El protegido no solamente no podía ser juzgado por las autoridades marroquíes, sino que, además, se hallaba exento del pago de impuestos al Majzén. La extensión del procedimiento, utilizado por los europeos como arma política y

¹ El Corán 4-59 afirma: "¡Creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquéllos de vosotros que tengan autoridad". Nunca, en tierras del islam, a los infieles.

² Respecto al "derecho de protección", véase MORA REGIL (1940, 10-14); RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 31 y ss.); SA'ĪD (1993, 231, n. 1); MORALES LEZCANO (1986, 17-21); BENABBOUD (1988) y KENBIB (1996).

medio de enorme desarrollo de su influencia en el país, así como los vergonzosos abusos que provocó¹ produjeron un enorme impacto en la sociedad marroquí en general, algunas de cuyas manifestaciones veremos a continuación, y especialmente en el sistema contributivo del Majzén², lo que condujo en 1879 a la protesta oficial de los representantes del sultán Mulay Hasan ante el cuerpo diplomático acreditado en el sultanato, en el que se solicitó a dichas naciones, sin mucho éxito, que se abstuvieran de propiciar este tipo de abusos.

Parece que ésta fue una de las razones que impulsaron a Mulay Hasan a introducir algunas importantes reformas en el sistema judicial tradicional para tratar de modernizar el país y desprestigiar las razones de las potencias para mantener el sistema anteriormente descrito. Entre estas reformas destaca la creación de los primeros *ministerios* en el sentido moderno del término, entre ellos la *Wizārat al-Šikāyāt* heredero del *Diwān al-Šikāyāt* al que antes aludí, así como el reforzamiento de las competencias judiciales de los pachás y caídes en un intento de crear, progresivamente, un sistema judicial de carácter civil (FĀSĪ, s.f. 76-78). Mulay Hasan, en calidad de líder religioso del país, envió una embajada de chorfas a la Santa Sede a fin de que Su Santidad interviniera en su favor (RODRÍGUEZ AGUILERA, s.f., 32), hasta que consiguió que se convocara una reunión internacional en Madrid, en el año 1880, a la que asistieron trece estados. En dicha reunión se convino, a cambio de manga ancha a los comerciantes europeos para sus compras inmobiliarias, en distinguir entre la *protección regular*, que comprendía a los empleados indígenas de las embajadas y consulados y a los intermediarios comerciales (*samsār*) marroquíes de empresas europeas, y la *protección irregular*, reservada a casos extraordinarios por méritos reconocidos y excepcionales, cuyo número debía limitarse a doce por nación. Las protecciones ya no serían hereditarias, ni podrían ser concedidas a personas perseguidas por la justicia del sultán. Sólo el cónsul, el vicedcónsul, el intérprete, el *mojsení* (funcionario indígena encargado de labores

¹ Por parte de los europeos, "las protecciones llegaron a ser objeto de una venta escandalosa y además, como dice un autor, con los protegidos se hacían negocios inmorales, desde los vergonzantes regalos [...] hasta la vergonzosa expropiación de las propiedades muebles e inmuebles que el con fiado indígena ponía a nombre de un europeo [...] con el pretexto de evitar su despojo por las autoridades marroquíes, se quedaban tranquilamente con los bienes" (MORA REGIL, 1940, 13).

² Todos los hacendados eran protegidos de alguna nación europea. Gran escándalo y mella produjo el caso de la protección al *cherif* de Wazzán, citado por varios estudiosos de la historia de Marruecos, que supuso que un tercio de las ricas tierras del Gharb quedaran libres del pago de impuestos al Majzén. En general, respecto a la chofa de Wazzán, véase LOURIDO (1978, 270 y ss.).

de vigilancia) y dos sirvientes de cada representación diplomática estarían exentos del pago de impuestos. Respecto a los súbditos marroquíes que habían adoptado otras nacionalidades en el extranjero para regresar disfrutando de los privilegios que de ello derivaban, se convino en que podrían permanecer como ciudadanos extranjeros en Marruecos por un tiempo igual al que habían residido en el extranjero, después de lo cual debían elegir entre continuar en Marruecos como súbditos del sultán o mantener su nueva nacionalidad residiendo en el extranjero¹. Sin embargo, afirma LARAOUI (1994, 88):

su aplicación estaba condicionada por la del artículo décimo primero que daba a los comerciantes el derecho de comprar edificios después de haber obtenido la autorización del sultán. Como éste se mostraba reticente a dar esta autorización, a causa de la oposición manifiesta de los ulemas, los representantes de las potencias, a su vez, no mostraron ninguna urgencia en aplicar los artículos relativos a la protección.

A vista de pájaro, podemos afirmar que los privilegios de que disfrutaban los extranjeros en Marruecos en el momento de establecerse el Protectorado en 1912 eran los siguientes (BENABBOUD 92 y ss.):

- Derecho a comerciar. Se trata del privilegio fundamental del que derivaron todos los demás. En principio, se estableció en términos de igualdad con los súbditos marroquíes en punto a importación, aunque se prohibió la exportación de productos marroquíes, en especial de los agrarios. Posteriormente se extendió a todos los ámbitos.

- Derecho de establecimiento y libre circulación por el país. Como señalé antes, el pensamiento jurídico islámico clásico negaba este derecho. Con el tiempo se extendieron estos privilegios hasta el punto de que las autoridades marroquíes se vieron obligadas a permitir la libre circulación de los europeos incluso en lugares militarmente estratégicos.

- Derecho a la inviolabilidad de la vivienda. En principio se reducía al derecho a que no fueran atacadas las viviendas de los extranjeros, pero finalmente se ampliaron enormemente. Así, las autoridades marroquíes no podían realizar inspecciones en viviendas

¹ BENABBOUD (1988, 106) afirma que "la mayoría prefirieron renunciar a la nacionalidad extranjera y permanecer en su país, puesto que su nueva nacionalidad no les hacía disfrutar de ningún privilegio en el extranjero".

o comercios de extranjeros sin el permiso del cónsul correspondiente; tampoco podían entrar las autoridades ejecutivas, por ejemplo, para detener a alguien (ya fuera extranjero o súbdito del sultán), ni siquiera para ejecutar los fallos firmes emanados de los cónsules extranjeros en el ejercicio de sus funciones judiciales.

- Derecho de culto. Se trata de un derecho fundamental garantizado por la *charía* para las *gentes del Libro*, aunque con el sistema de privilegios se amplió hasta lo inimaginable en el pensamiento jurídico islámico. De hecho, se crearon o importaron instituciones religiosas que, también ellas, disfrutaban de privilegios desaforados (insultantes si se los compara con la situación de las instituciones islámicas).

- Privilegios judiciales. Ya he hecho suficiente referencia a ellos. Cabe añadir que, también en este caso, los *derechos* se fueron multiplicando, de manera que los cónsules llegaron a desempeñar responsabilidades ejecutivas tan dispares como el control sobre los cementerios extranjeros o la jefatura de policía en lo tocante a las causas de las que entendían, incluyendo, por ejemplo, la capacidad para ordenar la detención de sus ciudadanos prófugos del servicio militar y radicados en Marruecos.

- Privilegios legislativos. Los cónsules se acogieron a la necesidad de interpretar la legislación de sus respectivos países que debía aplicarse en Marruecos en función de las circunstancias especiales del país y, por consiguiente, a dictar decretos interpretativos.

- Derecho a la posesión de bienes inmuebles, establecido por primera vez, como dije antes, en el Tratado de Madrid de 1880 y ratificado en términos más exigentes en el de Algeciras de 1906.

A principios del siglo XX el sistema de privilegios había alcanzado tal grado que suponía la expresión misma de la pérdida de soberanía del Imperio. Los tribunales consulares habían ganado tanto en *materia personae* como en *materia causae*, y con ello los principios mismos de la organización social islámica marroquí se desmoronaban. El sistema de privilegios y protecciones constituye el modelo básico que posteriormente se extenderá a otros ámbitos de la vida política y social hasta configurar lo que se llamará, usando del

mismo término, el *Protectorado*, que perdurará así hasta la independencia.

3. La justicia rabínica

Desde la llegada del islam hasta el siglo XIX, al menos en lo que respecta al Majzén, la Administración de Justicia siguió una política de respeto hacia la minoría judía que albergaba el Sultanato perfectamente coherente con la charía¹. Obviamente, el estatuto de los judíos marroquíes era el de *dimmíes*, esto es, súbditos no musulmanes del sultán de Marruecos, y no el de extranjeros. Por ello, pagaron la *ŷizya* hasta principios del presente siglo. Así fueron siempre considerados por los sultanes; así es como son hoy día considerados por el Rey, y así es como ellos mismos suelen definirse (incluso cuando residen en Israel, en Canadá o en cualquier otro país extranjero). El pueblo de Israel prácticamente vivió durante siglos como un Estado independiente, y unificado, cuyos miembros se encontraban repartidos a lo largo y ancho del mundo islámico. Al menos a efectos judiciales parece que, en general, no cabe duda de que esto fue así.

Es un hecho que, junto a los tribunales islámicos, funcionaron en Marruecos desde la Edad Media tribunales rabínicos (*maḥākīm al-ḥājāmāt*, en árabe; *bet-din*, en hebreo) en los que se administraba justicia en causas de estatuto personal y sucesiones², obligaciones y contratos, así como en cuestiones inmobiliarias y comerciales en las que las partes fueran judíos. Las fuentes del derecho rabínico (*halajah* en hebreo) eran el Talmud, las *responsa* de los rabinos (el equivalente judío de las fetuas) y las *taqanot* (ordenanzas), inspiradas generalmente en sus homónimas andalusíes y en las que se observa una fuerte influencia de la charía. Entre ellas cabe destacar la de la comunidad de Fez, acatada durante un tiempo,

¹ Aunque, siendo así que la cuestión de las minorías étnicas o religiosas constituía punto principal para los intereses políticos de las dos potencias coloniales, encontramos en algunos autores europeos versiones muy diferentes de la que acabo de enunciar. Así por ejemplo, RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 116) afirma: "La justicia israelita se mantuvo y desarrolló en Marruecos no sólo por tradición sino por la desconsideración y el aislamiento con que los hebreos fueron tratados por los musulmanes, que incluso les negaban el acceso a sus tribunales. Es ésta *sin duda* una de las causas del establecimiento y desarrollo de los tribunales rabínicos en Marruecos" (la cursiva es mía). No creo que en punto al Majzén se pueda hablar de excesos contra la Administración de Justicia judía.

² Sobre las normas concernientes al matrimonio y al divorcio entre los judíos marroquíes, véase ZAFRANI (1994, especialmente 324 y ss., y 400 y ss. para lo tocante al acta de matrimonio).

aunque con variantes locales, en todo el territorio del Magrib al-Aqsà, con la excepción de la región de Tafilét¹. No obstante, y en general, cada *kehilá* o comunidad tenía sus ordenanzas particulares aprobadas por su propio Consejo o *Ma'mad*, y por cuya aplicación velaba el decano o jefe de los judíos (*šaij al-yahūd*, en árabe; *nagid* en hebreo) y los rabinos. En caso de incumplimiento, los rabinos podían imponer penas de diversa naturaleza (anatema, expulsión de la comunidad y prohibición de acceso a la judería, castigos corporales, escarnio público, multas, prisión, etc.) que eran ejecutadas por los oficiales designados al efecto por el tribunal rabínico, por el *nagid* o, en caso de penas muy severas, por los representantes del Majzén.

Las noticias más antiguas acerca de la ordenación de estos tribunales se remontan al siglo XIV, cuando el judío Daniel Toledano firmó un protocolo al respecto con el sultán, que luego sería ratificado formalmente por el sultán Mulay Abderrahmán (BENABBOUD, 1988, 65). Los *bet-din* podían ser unipersonales o colegiados, según el tipo de materia de que entendieran. Estos últimos estaban formados por tres rabinos (*aḥbār*, en árabe; *dayyan* en hebreo) elegidos por la comunidad entre sus notables religiosos, miembros, generalmente, de unas pocas familias tradicionalmente ligadas al rabinato². Además de sus funciones forenses ya explicitadas, se encargaban también de buscar ayuda para los necesitados de la comunidad y de controlar los ritos religiosos, especialmente el que las reses fuesen sacrificadas de conformidad con el rito mosaico. Los rabinos eran asistidos por los *sofrim* (plural de *sofer*), con funciones prácticamente iguales a los adules islámicos³, así como por agentes ejecutivos y, en ocasiones, por peritos en diversas materias (generalmente los síndicos gremiales en causas de tipo comercial y económico).

En general, las causas entre judíos eran vistas por estos tribunales, cuya autonomía

¹ Según respuesta del gran rabí de Fez, Yehuda ben Attar, al gran rabí de Jerusalén con fecha del año 1732. Pueden verse diversas noticias al respecto en LAREDO (1948). En general, si no afirmo lo contrario, lo que sigue está extraído de ZAFRANI (1994, especialmente pp. 253 y ss.).

² Algunas de ellas, como los Abensur, ya han aparecido a lo largo de este trabajo, pues han dado a la historia muchos y muy destacados traductores e intérpretes. Otras, como la familia Serfati, son bien conocidas por el destacado papel político que sus miembros han desempeñado en el Marruecos de este siglo. El mismo fenómeno se ha dado tradicionalmente entre los musulmanes.

³ Para algunos detalles, pocos, en torno a los *sofrim* marroquíes y la influencia del derecho notarial islámico en los mismos, véase también RUIZ DE CUEVAS (1973², 13-14).

era respetada por las autoridades islámicas. No obstante, puesto que la justicia islámica podía entender de las causas entre judíos que voluntariamente se pusieran bajo su jurisdicción, aun cuando teóricamente fuesen competencia de la justicia rabínica, se daban casos de este tipo¹. Las *taqannot* y las *responsa* de los rabinos prohibían esta práctica bajo pena de anatema, aunque en ciertas materias se toleraba: así por ejemplo, las actas de matrimonio o las operaciones inmobiliarias eran levantadas, bien directamente ante los adules, bien primero ante la justicia rabínica y posteriormente se ratificaban ante la justicia islámica.

La situación cambió cuando, a principios del siglo XIX, el Estado marroquí comenzó a perder progresivamente su soberanía. A finales del siglo XVIII los judíos marroquíes se convirtieron en la cabeza de puente de los comerciantes europeos -especialmente de los judíos- que pretendían establecer relaciones económicas con el sultanato. Es sabido que en tiempos de Mulay Mohamed (1757-1790) una delegación de judíos ingleses solicitó al sultán que se concedieran a los judíos marroquíes las libertades públicas de que disfrutaban los ciudadanos de naciones extranjeras que hubieran ratificado capitulaciones, a lo que el sultán respondió que les serían respetados escrupulosamente los derechos garantizados por la *charía*. Como decía, a principios del siglo XIX muchos súbditos marroquíes, especialmente de confesión hebrea, comienzan a burlar las leyes del sultanato acogiéndose a protecciones o, directamente, adoptando la condición de ciudadanos de países extranjeros.

4. La renovación decimonónica

El contacto directo con los tribunales consulares, y también en gran medida con los cambios que se producían por aquellas fechas en el oriente islámico, hizo ver en Marruecos la necesidad de llevar a cabo una reforma sustancial de su vida jurídica. Esta ambición de reforma debe encuadrarse en el movimiento general conocido como *salafismo*, el cual ha sido ya definido en este trabajo. A nivel gubernamental son dos los sultanes con un mayor compromiso salafí: Mohamed III, y su hijo Slimán, a cuya labor ya hice referencia al hablar de la evolución doctrinal de la escuela. Por ello, en esta ocasión voy a acercarme a la cuestión, de manera muy resumida, enfocándola desde la perspectiva del movimiento constitucionalista marroquí de la época.

¹ Véase al respecto ZAFRANI (1986).

En el primer proyecto constitucional marroquí conocido¹ elaborado por una serie de notables -especialmente de la familia Fāsī- en los primeros años de este siglo, se contempla nada menos que la necesidad de codificar la normativa legal islámica malequí oficial del Imperio, oficializándola y obligando a todos los alcadíes a aplicarla por igual. A estas alturas huelga explicar la importancia de semejante iniciativa en la historia jurídica marroquí, aunque, por desgracia, no tuvo la menor repercusión. Sin embargo, se apunta una extraña forma de codificación cercana, como afirma GALLAB (1988, 109), a los procedimientos comunes en Europa para la elaboración de textos constitucionales. El hipotético código sería redactado por una Comisión y sometido a la Cámara Baja (*Maʿlīs al-Šūrā*), más tarde a la Cámara Alta (*Maʿlīs al-Aʿyān*), y, finalmente, sería sancionado por el sultán. Se trasluce, pues, una curiosa mezcla entre el concepto islámico de charía, emanada de Dios, y en la que no cabe teóricamente la idea de un poder legislativo emanado del pueblo -ya que la Comisión no legisla, ni las Cámaras tampoco, sino recopilan y aprueban- y el concepto liberal de ley. Resulta curioso observar cómo entre las competencias de la Cámara Baja se encuentra la de entender de las apelaciones a las sentencias emanadas de los alcadíes².

En estos mismos años, poco antes de 1908 en cualquier caso, el no menos curioso Ḥaʿy ʿAlī Zunaybar³ escribe un libelo titulado *Ḥafz al-istiqlāl wa-laḥz sayṭarat al-iḥtilāl* en el que incluye una serie de fundamentos sobre los que él considera deben convenir el sultán y su pueblo a fin de conseguir un gobierno fuerte capaz de enfrentarse al incierto futuro. Entre estos fundamentos se insertan una serie de propuestas de reforma, algunas de las cuales también hacen referencia a la necesidad de un cambio en la justicia. Entre ellas destaca la necesidad de conseguir para las autoridades locales la libertad de aceptar o no la situación de *marroquí privilegiado*, la aplicabilidad de las sentencias locales sobre todo aquel que se encontrase en territorio marroquí, el imperio de la ley sobre todos los súbditos

¹ ʿAllāl al-FASĪ: *Ḥafiyyāt ʿan al-ḥaraka al-dustūriyya fī l-Magrib*, apud GALLĀB (1988, 105-111). Desgraciadamente no he podido consultar la obra. Ya aludí a las principales referencias bibliográficas respecto al movimiento constitucional marroquí en otro lugar.

² Por cierto, si el apelante llevara razón, el juez sería destituido, mientras que si no la llevara daría con sus huesos en la cárcel.

³ Para su biografía, MANŪNĪ: *Maḏāhir yaqīza fī tāriḥ al-Magrib*, apud GALLĀB (1988, 111 y ss., especialmente nota 12). Tampoco he podido consultar directamente la obra.

del sultán, el uso de la lengua árabe en todos los divanes y la codificación de las normas básicas de comportamiento del gobierno y del pueblo según la escuela malequí por parte de una Comisión de Notables nombrada al efecto.

La preocupación que se vive en Marruecos en los años inmediatamente anteriores a la instauración del Protectorado respecto a la vida judicial se expresa, en realidad, en todas las propuestas de reforma que iban viendo la luz en aquellos delicados años, incluidos dos documentos importantísimos que veremos a continuación.

En el escrito de la *bay'a* del sultán 'Abd al-Ḥafīz, de fecha 7 de junio de 1908, aparecen sabrosas referencias a la tan necesaria reorganización de la justicia en el país. La importancia de este documento es evidente: ya no se trata de elucubraciones más o menos acertadas, sino de un pacto real entre el sultán y su pueblo, y de un hito importantísimo en la historia del constitucionalismo marroquí, puesto que por vez primera un sultán hace el gesto de desprenderse -lo que después hiciera en la realidad ya es otra cuestión- de una parte de su poder absoluto¹. En lo que aquí me interesa, cabe destacar que el sultán se comprometía a acabar con el sistema de protecciones, incluidas las ya existentes, salvo ciertas excepciones, así como a iniciar la separación entre el poder judicial y el ejecutivo, literalmente, a "desembarazar a los alcadíes de la influencia de los agentes ejecutivos (*'ummāl*)". Como podremos comprobar, ninguna de estas dos propuestas serían llevadas a cabo por y para el pueblo marroquí hasta muchos años después.

En segundo lugar debo consignar el primer proyecto constitucional serio en la historia de Marruecos, publicado por el periódico *Lisān al-Magrib* en cuatro números consecutivos del 11 de octubre al 1 de noviembre de 1908². En él encontramos un gran número de referencias al ordenamiento jurídico, así como numerosas propuestas de reforma. En el artículo cuarto se establece que la escuela jurídica oficial del país es la malequí. En el artículo décimo primero que el sultán es la cabeza visible de la Administración de Justicia, de conformidad con la tradición islámica, y que sólo él es acreedor del derecho a amnistiar a los condenados a muerte. Podemos también observar un gran afán por poner unos límites más humanitarios al sistema de sanciones: en el artículo vigésimo séptimo se

¹ Para más detalles al respecto, véase GALLĀB (1988, 117-120) y FĀSĪ (s.f., 96).

² Texto completo en GALLĀB (1988, 294-309). Mayor información en FĀSĪ (s.f., 97-101) y LÓPEZ GARCÍA y FERNÁNDEZ SUZOR (1985, 229-232).

prohiben los varazos, los latigazos y la tortura, sea cual sea el ingenio utilizado. En el vigésimo noveno se prohíbe la pena capital y la cadena perpetua sin el consentimiento expreso de la Cámara de Representantes y la aprobación por escrito del sultán. Se consagra el derecho de todo marroquí a denunciar al empleado público que contravenga las normas constitucionales en el artículo trigésimo cuarto. El sultán mantiene su poder para designar al Alcadí Mayor de Fez y el tradicional *Wazīr al-Šikāyāt* pasa a denominarse Ministro del Interior (*Wazīr al-Dājiliyya*), adoptando funciones ejecutivas amén de las judiciales (artículo cincuenta y siete). El Alcadí Mayor actúa como Ministro de Justicia y nombra a los alcadíes y adules (artículo sesenta y seis). Especial importancia revisten los artículos setenta y cinco al ochenta y dos, en los que se aborda la cuestión de las protecciones (*fi-l-ħimāyāt*): se justifican sólo en ciertos casos¹; todo marroquí que quiera beneficiarse de tal situación debe solicitarlo al Consejo de Ministros mediante escrito razonado, y en caso de respuesta favorable la decisión deberá ser sancionada por el sultán. De cualquier manera y de conformidad con el artículo sesenta y siete, la protección de una potencia extranjera nunca podría ser adoptada en secreto o sin el permiso necesario sin por ello ser sancionado de conformidad con las leyes penales. El artículo ochenta y uno viene, en definitiva, a consagrar el sistema de privilegios, puesto que acepta las protecciones ya existentes, aunque deja siempre abierta, a tenor del artículo ochenta y dos, la puerta de regreso al sistema judicial islámico a sus hijos prófugos.

Como conclusión, creo que queda suficientemente claro que, en los primeros años de nuestro siglo, la necesidad de una reforma profunda de la justicia resultaba evidente para la elite marroquí. Sin embargo, todos estos proyectos quedarán en papel mojado y serán las potencias coloniales quienes se encargarán de iniciar las primeras grandes reformas, como a continuación veremos.

¹ "Artículo 79: Se tolerará la protección de un Estado en los siguientes casos excepcionales: 1. Cuando se tratare de funcionario o empleado en un Consulado o en alguna de las administraciones o instituciones extranjeras, como es el caso de los escribientes, los *majzenfes*, los porteros, etc. 2. Cuando se tratare de quien, por residir de manera permanente fuera de Marruecos, se vea obligado a tomar la nacionalidad del Estado de acogida. 3. Quien, por hallarse unido mediante alguna forma de vinculación o interés con los extranjeros, se vea obligado a ponerse bajo su protección". Texto original tomado de GALLĀB (1988, 306-307).

CAPÍTULO II. EL ORDENAMIENTO JURÍDICO EN MARRUECOS DURANTE EL PROTECTORADO

El Protectorado francés en Marruecos se caracterizó por un sistema de gobierno indirecto, donde el poder ejecutivo y legislativo recaía en el Residente General, quien actuaba como representante del Estado francés. El sistema jurídico que se aplicó durante este período fue una combinación de leyes francesas y normas locales marroquíes, adaptadas a las necesidades del territorio protegido. Este sistema buscaba mantener el orden y la estabilidad en un momento de transición y conflicto.

El marco legal se basó en el Tratado de Fez de 1912, que estableció el Protectorado francés en Marruecos. Este tratado otorgó a Francia el derecho de administrar el territorio, pero respetando la autonomía local y las costumbres marroquíes. El Residente General ejercía el poder ejecutivo y legislativo, mientras que el Consejo de Regencia, formado por representantes locales, se encargaba de asuntos internos. Este sistema de gobierno indirecto permitió a Francia ejercer su influencia sin imponer directamente su cultura y leyes.

El sistema jurídico durante el Protectorado francés en Marruecos se caracterizó por la coexistencia de dos órdenes jurídicos: el francés y el marroquí. El ordenamiento jurídico francés se aplicó en materia de derecho público, comercio exterior y relaciones diplomáticas. Sin embargo, en materia de derecho privado, especialmente en lo referente a costumbres, familia y sucesiones, se mantuvo el sistema legal marroquí. Esta dualidad jurídica buscaba equilibrar las necesidades de la administración francesa con las tradiciones locales.

El sistema de justicia también reflejó esta dualidad. Se mantuvo el Tribunal de Fez, el máximo órgano judicial marroquí, pero se crearon tribunales franceses para asuntos de derecho público y comercio exterior. Este sistema de justicia mixto buscaba garantizar la equidad y el orden en un momento de transición y conflicto.

El sistema de gobierno indirecto durante el Protectorado francés en Marruecos se caracterizó por la figura del Residente General, quien actuaba como representante del Estado francés. Este sistema de gobierno indirecto permitió a Francia ejercer su influencia sin imponer directamente su cultura y leyes. El Residente General ejercía el poder ejecutivo y legislativo, mientras que el Consejo de Regencia, formado por representantes locales, se encargaba de asuntos internos.

II.1. La organización judicial y la legislación colonialistas

1. La instauración de los tribunales franceses y españoles

El impacto de la instauración del Protectorado en la vida jurídica marroquí fue muy notable. En los primeros años que siguieron a la independencia, a raíz de las reformas protagonizadas por las autoridades francesas o españolas, o por las autoridades marroquíes independientes siguiendo el modelo colonial, poco quedaba ya del sistema jurídico tradicional. Los significantes antiguos se llenan de nuevos significados, mientras que una nueva batería de términos, cuyo proceso de traducción hemos visto reflejado en el último capítulo de la Primera Parte, se introducen en el discurso jurídico tradicional. Este proceso, fundamental para el traductor, se produce en la etapa que media entre los años 1912 y 1956.

La preocupación y el interés que por la reforma judicial observamos a principios de siglo entre los súbditos marroquíes parecen plenamente compartidos por las potencias extranjeras. Las siguientes, soberbio ejemplo de la opinión general acerca de la justicia en el Marruecos precolonial que hallamos por doquier en la literatura colonialista, son palabras de CASTELLANOS (1946, 304):

Por otra parte, la administración de justicia en ese país es un nombre vacío, a no ser que por tal entendamos el modo bárbaro y cruel con que las autoridades imponen su despótica voluntad a sus administrados. No existe más ley religiosa, civil ni militar que el capricho de los gobernantes, ni más código que el Alcorán, el cual, amén de los inmensos lunares e iniquidades que en sí contiene, es aplicado a los pueblos del Magreb según la arbitrariedad de los kadíes o jueces.

De hecho, prácticamente todos los tratados o pactos significativos establecidos con las potencias antes de 1912¹ incluyen referencias al problema que, posteriormente, conducirán a cambios radicales en la historia jurídica de Marruecos. Destacan especialmente las obrantes en el Convenio Franco-Alemania de 1911. En virtud de este Convenio, Francia se aseguró el derecho a sostener las riendas del poder ejecutivo en el Marruecos de su

¹ Para una visión general de la historia diplomática de Marruecos, véase TĀZĪ (1989). Para las relaciones exteriores durante el siglo XVIII, LOURIDO (1989); para el siglo XX, LARRAMENDI (1997).

influencia a través de la figura de un Residente General en Fez, que actuaría como Primer Ministro del Sultán, así como mediante el reconocimiento de su control sobre la Administración de Justicia. Alemania, por su parte, se comprometía a renunciar a sus privilegios y tribunales consulares una vez que Francia estableciera en Marruecos tribunales modernos paralelos a los que ya antes radicara en Túnez.

Mediante el artículo primero del Tratado de Fez de 1912¹, Francia se abrogó la capacidad absoluta y unilateral para llevar a cabo las reformas administrativas y judiciales oportunas para la consecución de un Majzén reformado, enajenando al pueblo marroquí toda posibilidad de decisión sobre su propio destino. Capacidades calçadas se abroga España en el Convenio Franco-Español de 27 de noviembre de 1912 (artículos primero y vigésimo cuarto) para la zona de su influencia. Ambas potencias se comprometen igualmente a someter a sus nacionales y protegidos a la jurisdicción local una vez instaurados los proyectados tribunales franceses y españoles. Después de 1912, tanto Francia como España considerarán la reorganización judicial de Marruecos un objetivo político preferente y se emplearán a fondo para lograrla.

Con la creación de los tribunales franceses, españoles y mixtos, el sistema de privilegios y tribunales consulares se desmorona. Hacia 1916 habían renunciado a éstos en la zona de influencia francesa Alemania, Francia, España, Rusia, Portugal, Noruega, Suecia, Dinamarca, Bélgica, Italia, Holanda, Austria y Hungría: podemos imaginar la diversidad jurisdiccional que se derivaba del sistema de privilegios. Sólo Inglaterra y EE.UU., alegando las diferencias existentes entre el sistema judicial anglo-sajón y el latino-germánico instaurado por Francia y España, mantuvieron sus privilegios durante un período de tiempo más dilatado: Inglaterra hasta 1937 respecto a la Zona Cherifiana, y hasta 1956 respecto al resto del Imperio; y EE.UU. hasta el 7 de octubre de 1956².

Los *Tribunales Españoles* fueron creados mediante el Real Decreto de 9 de julio de 1914³, en aplicación del artículo vigésimo cuarto del Convenio Hispano-Francés de 1912

¹ He consultado los textos de ambos tratados en CASTELLANOS (1946, t. 2, 82 y ss.).

² Véase, respecto a la Zona Cherifiana, SA'ID (1993, 233), muy resumido y claro. Respecto a la Zona Jalifiana, véanse los acuerdos de renuncia en MARTÍNEZ ALCUBILLA (t. XXII, 732, e *idem*, apéndice 1914, 210 y ss.).

³ Véase MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 24 y ss). Texto completo en MARTÍNEZ ALCUBILLA (apéndice de 1914, 210 y 211).

ya citado y del Dahir de 1 de junio de 1914. Francia, Noruega, Rusia, Grecia y Portugal renunciaron a sus privilegios consulares mediante las declaraciones de 7 de marzo de 1914, 9 de marzo y 14 y 17 de mayo de 1915 respectivamente. Dicho Real Decreto, atendiendo a lo dispuesto en el Dahir de 1 de junio de 1914, deja entrever una organización apresurada y falta de recursos de todo tipo. Establece Juzgados de Paz en Nador, Tetuán, Arcila, Larache y Alcazarquivir; Juzgados de Primera Instancia en Nador, Tetuán y Larache, y Audiencia en Tetuán. En 1928 (Dahir de 16 de febrero) se crearon dos nuevos Juzgados de Paz en Villa Sanjurjo y en Chauen. A excepción de los magistrados y Presidente de la Audiencia de Tetuán, así como de los jueces de primera instancia antedichos, tanto los jueces de paz como los representantes del Ministerio Público podían ser nombrados entre miembros del Cuerpo Diplomático, el Cuerpo Jurídico Militar o el Cuerpo Jurídico de la Armada (dada la situación de permanente estado de guerra de la zona). Esta situación no se regulariza, y sólo parcialmente, hasta la promulgación del Real Decreto de 30 de octubre de 1922¹, el cual establece que, al menos los representantes del Ministerio Fiscal de la Audiencia de Tetuán, deberán ser nombrados entre los funcionarios pertenecientes a dicho escalafón de la carrera judicial española.

Poco después, el 14 de diciembre de 1914, se crea la Junta de Asuntos Judiciales de la Zona Jalifiana de Marruecos, calco de su equivalente francés². Se trataba de un órgano de carácter consultivo encargado fundamentalmente de evacuar consultas y proponer las medidas y el personal adecuado para la correcta marcha de los asuntos judiciales en nuestra zona de influencia.

El Dahir de 1 de junio de 1914 establece como principales competencias de los tribunales españoles los litigios sobre propiedades inmuebles surgidos entre españoles o súbditos y protegidos de España, así como los litigios penales en los que el encartado, o uno de ellos, fuera español o súbdito o protegido de España, o cuando el delito hubiera sido cometido contra un español o súbdito o protegido de España. Según la descripción de MORA REGIL (1940, 17-18), los Tribunales Españoles entendían en materia civil y mercantil de todo tipo de asuntos a excepción de aquellos en que estuvieran implicados súbditos o protegidos de naciones que no hubieran renunciado a sus privilegios consulares;

¹ Texto en MARTÍNEZ ALCUBILLA (apéndice de 1922, 682).

² Texto en MARTÍNEZ ALCUBILLA (apéndice de 1914, 472).

y en materia penal

en los delitos cometidos por súbditos marroquíes no protegidos o por extranjeros contra españoles o protegidos españoles, y naturales y protegidos de las demás naciones europeas, y además de todos los que cometan estos dichos súbditos, siempre que hayan intervenido en ellos españoles o protegidos de España en concepto de autores, coautores o cómplices

El Dahir de 1 de junio de 1914 establece, por otra parte, que en cada juzgado o tribunal actuarán, a título consultivo, dos asesores jurídicos musulmanes o judíos para los casos en que hubiesen encartadas personas de dichas confesiones. No obstante, el estatuto de los asesores jurídicos musulmanes no sería regulado hasta 1931¹.

Los Tribunales Franceses, por su parte, fueron autorizados mediante el Dahir de 31 de octubre de 1912 y el Dahir de 12 de agosto de 1913. Tras varios meses de estudio de la cuestión por una comisión especial en París, se crean finalmente el 7 de septiembre de 1913 con sedes en Casablanca, Jedida, Marraquech, Saouira, Asfi, Fez y Oujda. El Tribunal de Apelación se establece en Rabat².

SA'ĪD (1993, 235-236) resume sus competencias en los siguientes puntos:

- Causas de cualquier naturaleza en las que fueran parte ciudadanos extranjeros o marroquíes sometidos a régimen de privilegio o protección.
- Conflictos en torno a sociedades comerciales, valores de cambio, propiedades industriales o sociedades aseguradoras, sin distinción de la nacionalidad de los implicados.
- Conflictos en los que fuera necesaria la aplicación de normas de derecho laboral o administrativo, sin distinción de la nacionalidad de los implicados.
- Cualquier otra causa reclamada por un Tribunal francés, en cumplimiento del Dahir

¹ Dahir de 19 de diciembre de 1931. Texto completo en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 55 y ss.). Serían nombrados por Decreto Visirial a propuesta del Presidente de la Audiencia.

² Para más detalles, y reflexiones sobre este asunto desde el punto de vista marroquí, véase NĀṢIRĪ (1993², 61 y ss.).

de 12 de diciembre de 1928, según el cual los Tribunales franceses gozan de prioridad jurisdiccional sobre los Tribunales indígenas.

Los tribunales franceses y españoles terminaban de trastocar por completo el sistema judicial marroquí ya maltrecho, y suponían la expresión, en lo que al ámbito judicial se refiere, de la completa pérdida de soberanía del Sultán. Entre las principales novedades que acompañaron a la nueva legislación colonial destaca la aparición de la abogacía y de la fe pública judicial y registral. En lo que sigue daré algunos detalles respecto a la aparición de la abogacía, y dejaré la cuestión de la fe pública para un apartado dedicado exclusivamente a ella.

2. El nacimiento de la abogacía en Marruecos

Como es sabido, en la justicia tradicional islámica no existía la figura del abogado¹, muchas de cuyas funciones eran desempeñadas por los ulemas a través de las fetuas, que de alguna manera hacían ante el alcadí las veces de las modernas conclusiones de la defensa o del ministerio fiscal. También se conocía desde antiguo una cierta forma de representación de la parte por tercero (*wikāla*), aunque sin que se exigiera otro requisito al apoderado que la capacidad de discernimiento y la voluntad de la parte en ser representada.

La primera reglamentación de la abogacía en Marruecos vio la luz en la Zona Cherifiana. El Código de Procedimiento Civil de 12 de agosto de 1913, artículos 34 al 47, fue el primer texto legal que exigió en Marruecos la asistencia de letrado en los diferentes trámites procesales, así como estableció las normas generales que regularían su labor. Entre las referencias a la abogacía de dicho texto conviene destacar los tres puntos siguientes:

- a) Los abogados debían ser ciudadanos franceses, o de cualquiera otra nación extranjera, que estuvieran en posesión de una licenciatura francesa en derecho. No

¹ Para la evolución general del ejercicio de la abogacía en Marruecos y la reglamentación hasta la fecha de su redacción, véase ABŪ SILHĀM (1993); para la reglamentación posterior, y un balance crítico de la misma, véase LAM'AK-CHAOUÏ (1997). En lo referente a la reglamentación en la Zona Jalifiana, véase MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947). Para la evolución de la abogacía en Marruecos con posterioridad a la independencia, súmese a las referencias anteriores los datos aportado por SA'ĪD (1993, 271 y ss). Las noticias que siguen son una síntesis de los datos obrantes en estas obras.

se contempla la figura del abogado indígena.

b) Los presidentes de los colegios de abogados debían ser obligatoriamente de nacionalidad francesa.

c) Se otorga a la judicatura potestades disciplinarias sobre los letrados: por ejemplo la posibilidad de expulsarlos directamente de sala o incluso de cesarlos temporalmente de sus funciones, lo cual suponía una grave merma en el principio de independencia de la defensa que se justificaba por las circunstancias políticas del territorio.

Tras algunas pequeñas mejoras introducidas en virtud del Dahir de 27 de abril de 1920, las peticiones de reforma que los letrados elevan a la Residencia General y al Tribunal de Apelación de Rabat serán cada vez más reiteradas. Finalmente en el año 1924 se establece por primera vez un reglamento profesional. En general se mantuvieron en él las características principales de la reglamentación anterior, es decir, la obligatoriedad de que los presidentes de los colegios ostentasen la nacionalidad francesa y potestades especiales de la judicatura sobre los letrados. Entre las reformas destaca la posibilidad de que los indígenas que hubiesen obtenido una licenciatura francesa en derecho pudiesen ejercer la abogacía en Marruecos. Sin embargo, el número de abogados marroquíes se mantuvo muy reducido hasta la independencia y durante los primeros años de ésta.

En la zona de influencia española se establece el primer Colegio de Abogados en Tetuán en virtud del Dahir de 13 de diciembre de 1935¹. En él se establecen limitaciones de edad (veintiún años) para el ejercicio de la abogacía, y se exige a los futuros abogados la posesión de un certificado de buena conducta y del título de licenciado o doctor en Derecho. No se establecen limitaciones por razón de confesión religiosa (artículos quinto y sexto), aunque, para formar parte de la Junta de Gobierno del Colegio, se exige la nacionalidad española (artículo trigésimo tercero).

¹ Texto completo en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 60 y ss.). De la fecha del Dahir puede deducirse que con anterioridad se ejercía la abogacía en el Marruecos español sin reglamentación alguna.

3. La actividad legislatora de las potencias coloniales

Durante los primeros años de Protectorado, la actividad legislatora de las potencias coloniales en Marruecos fue, podríamos decir, frenética¹. Los primeros resultados de esta actividad serán fundamentales en el desarrollo del derecho marroquí posterior: no sólo marcarán pautas formales que habría después de seguir el gobierno independiente, sino que también supondrán la entrada en el mundo jurídico marroquí de un conjunto heteróclito de conceptos desconocidos², la mayor parte de los cuales situaba a Marruecos, casi de la noche a la mañana, en el contexto de la moderna economía capitalista, con el cúmulo de experiencias legisladoras reunidas por el legislador europeo desde principios de la Edad Moderna.

Tres son las fechas fundamentales de la actividad legislatora en el Marruecos colonial: el 12 de agosto del año 1913, en lo que se refiere a la zona de influencia francesa; el 1 de junio de 1914, en lo que se refiere a la zona de influencia española; y los años 1924 y 1925 en lo que se refiere a la zona internacional de Tánger.

En la Zona Cherifiana se decretan en la fecha antes mencionada, entre otros, los siguientes Daires, que ilustran perfectamente la importancia y volumen de lo realizado:

- Dahir a modo de Código de Obligaciones y Contratos.
- Dahir a modo de Código de Comercio.
- Dahir a modo de Código de Procedimiento Civil.
- Dahir a modo de Código de Procedimiento Penal.
- Dahir a propósito del Registro de la Propiedad.
- Dahir a propósito de la situación civil de los ciudadanos franceses o de otras nacionalidades en Marruecos³.

¹ Una síntesis en SA'ID (1993, 237 y ss.).

² Conceptos que en ocasiones eran modernos e innovadores para la potencia colonial son directamente asumidos: este es el caso, por poner sólo un ejemplo, de la legislación referente al abandono de familia. La renovadora ley francesa de 7 de febrero de 1924 referente al abandono de familia será implantada en Marruecos en virtud del Dahir de 15 de abril de 1924. Véase al respecto AZKĪK (1992).

³ Toda esta legislación puede consultarse en CODE (1914-1918).

Poco menos de un mes más tarde, en concreto el 7 de septiembre de 1913, los nuevos tribunales franceses comienzan a aplicar toda esta moderna legislación.

Respecto a los textos aparecidos con posterioridad a esa fecha, conviene recordar el Dahir de 4 de septiembre de 1915, por el que se establece por vez primera en Marruecos una regulación codificada de la situación civil de los indígenas, así como el Dahir de 24 de octubre de 1953 por el que se establece el Código Penal para encartados de jurisdicción majzení. A ello hay que añadir un cúmulo de decretos, circulares, dahires de menor importancia, etc., que no creo necesario relacionar aquí.

En la Zona Jalifiana es el Dahir de 1 de junio de 1914 el que establece la mayor parte de la legislación aplicada hasta la independencia, únicamente reformada en cuestiones concretas y grandemente influenciada por la legislación francesa. En esa fecha se disponen entre otros los siguientes Dahires jalifianos:

- Dahir a modo de Código Penal.
- Dahir a modo de Código de Comercio.
- Dahir a modo de Código de Obligaciones y Contratos.
- Dahir a modo de Código de Procedimiento Criminal.
- Dahir a modo de Código de Procedimiento Civil.
- Dahir regulando el régimen de la condición civil de los extranjeros en la Zona Jalifiana¹.

Mientras los autores europeos de la época mostraban una gran satisfacción por estas reformas, los autores marroquíes han destacado siempre los aspectos discriminatorios y los intereses ajenos a su pueblo que latían tras ellas. Tan sólo a modo de ejemplo, me quedaré con dos autores musulmanes de indudable peso en el mundo cultural, político y judicial del Marruecos de la época: Ḥamād al-‘Irāqī y ‘Abd al-Karīm Gallāb. Para ‘IRĀQĪ (1975, 23), "lo más destacable [de esta legislación colonial] es que se sostiene sobre el principio de la discriminación racial, esto es, sobre el principio según el cual la nacionalidad de los litigantes decide el tribunal competente en la causa". GALLĀB (1988, 131-132), por su parte, achaca a la actividad legisladora de las potencias coloniales el mismo vicio

¹ Los textos de todos estos códigos pueden consultarse en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947).

fundamental, que expresa como sigue:

El sistema colonialista llevó a cabo dos tipos diferentes de actividad legislatora: una para la comunidad francesa, y otra para los ciudadanos marroquíes. La primera garantizaba a aquéllos libertades públicas tales como la libertad de reunión, el derecho a pertenecer a los partidos políticos franceses y a formar delegaciones de los mismos en Marruecos; libertad de prensa [...], derecho al litigio y la defensa, división de poderes [...] y todos aquellos extremos que la legislación francesa les garantizaba en su propio país [...]. La ley, sin embargo, privaba a los ciudadanos marroquíes de todo ello [...] se prohibía la libertad de prensa¹ [...], al igual que el derecho de reunión, la libertad para formar partidos políticos, colegios profesionales o asociaciones culturales sin permiso. El derecho a litigar se hallaba vedado, puesto que no estaba permitido a los ciudadanos marroquíes el designar abogado que los representase². Los diferentes poderes se entremezclaban dramáticamente en el Estado marroquí, de manera que el juez administrativo - el pachá o el caíd- se abrogaba el derecho a dictar sentencia en causas penales o civiles, así como a castigar a quien mejor le viniese en gana [...] sin que existiese legislación que regulase la vida social, a no ser algunos dahires publicados aquí y allá. Con ello, las sentencias quedaban simplemente sometidas al libre albedrío.

En resumen, tanto la organización judicial como la actividad legislatora colonialistas se erigieron sobre dos pilares fundamentales: la división política del territorio marroquí, y un criterio racista en cuanto a la delimitación de las competencias judiciales.

¹ Según una ley de 1913 los ciudadanos franceses tenían derecho a fundar periódicos en lengua francesa con absoluta libertad de expresión, mientras los marroquíes sólo podían fundar periódicos en árabe y con una autorización especial. De hecho, esa autorización no llegó nunca a otorgarse hasta el año 1937, después de diversas manifestaciones y revueltas populares, y se retiró nueve meses después. Para más detalles sobre este asunto, véase GALLĀB (1988, 154, n. 6). En este sentido, la actitud de las autoridades españolas fue completamente antagónica: no sólo no prohibieron, sino que incluso impulsaron la creación de una prensa árabe en la Zona Jalifiana.

² Añade Gallāb en nota a pie de página que únicamente se permitía que los indígenas fueran representados por un letrado cuando se impartía justicia en las dependencias de los pachás o caídos, y ello sólo cuando un delegado francés, en calidad de acusador público, estuviera igualmente representado ante el tribunal.

II.2. El impacto del Protectorado en la justicia indígena

1. La justicia indígena en la Zona Cherifiana

a) La justicia cheránica y del Majzén

Si bien es cierto que el derecho colonial aplicado en Marruecos se vio influido por el derecho indígena¹, de lo que no cabe la menor duda es de que la justicia indígena sufrió grandes y rápidos cambios en aquellos primeros años de Protectorado. Entre las consecuencias generales del impacto del Protectorado en la justicia indígena cabe destacar la ruptura geográfica de su ámbito jurisdiccional y la disminución de sus prerrogativas, tanto en lo que respecta a los tribunales musulmanes como a los rabínicos. Esto último fue particularmente drástico en la Zona Cherifiana, según se deduce del Dahir de 22 de mayo de 1918.

La división política de Marruecos en tres zonas -la española, la internacional y la francesa²- tendrá una influencia mayor en la diversificación del derecho colonial que en la del indígena. En lo que al derecho indígena se refiere, la zona internacional de Tánger formará parte de la Zona Cherifiana a todos los efectos, mientras la Jalifiana gozará de una total independencia, tanto en el ámbito cheránico como en el majzení, con Tribunales de última instancia en Tetuán.

Las autoridades francesas, en mayor medida que las españolas, tendieron a intervenir

¹ Véase al respecto las observaciones de RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 49).

² La narración de QĀDIRĪ (1992, 207 y ss.), destacado nacionalista de la zona de influencia francesa, de su primer viaje a la Zona Jalifiana a principios de los años treinta, me parece especialmente significativo de lo que esta división supuso para los marroquíes: increíbles dificultades para conseguir un permiso de tránsito; registros indiscriminados; horas de espera, vigilancia... Sin embargo, de la lectura del Dahir de 29 de diciembre de 1916, por el que se regulan las relaciones judiciales entre las dos zonas, se concluye que, a efectos de cooperación, todo eran facilidades para las autoridades coloniales. Por el contrario, para todos los puestos con carácter oficial entre la población marroquí, musulmana o judía, se exigía ser originario de la zona en cuestión, o, en el mejor de los casos, como entre los rabinos o notarios judíos de la Zona Jalifiana, de probado origen sefardí. Por último, es preciso recordar que aún hoy se aplica en Marruecos a los emigrantes ilegales las penas y sanciones por salida ilegal de la Zona Cherifiana establecidas mediante el Dahir de 8 de noviembre de 1949, y que oscilan entre un mes y dos años de privación de libertad.

activamente en la justicia indígena¹. Las primeras reglamentaciones al respecto ven la luz con el Dahir de 7 de julio de 1914 respecto a los Tribunales cheránicos², y el Dahir de 4 de agosto de 1918 respecto a los *tribunales majzeníes*³.

Las principales instituciones de la justicia indígena previstas por el primero de dichos Daires son el alcadiazgo, entre cuyos miembros se distingue a los alcadíes rurales, a los de ciudad y a los de subdivisión judicial (en orden jerárquico creciente); los *ukalá*, representantes de las partes, con funciones asimiladas a las de los abogados defensores; adules o notarios islámicos; y muftíes y ulemas, congregados en torno al Consejo Superior de Ulemas.

Toda la primera parte del mismo está dedicada a las propiedades inmuebles. En primer lugar se definen, con cierta exactitud, cuáles serán consideradas inalienables, así como se establecen, ampliando la normativa de la Circular Visirial de 6 de marzo de 1914, las competencias de los alcadíes, caídes y yemaas respecto a la propiedad y transmisión de las mismas⁴. Finaliza la primera parte del Dahir de 7 de julio de 1914 con las normas y

¹ Una visión de conjunto de la justicia indígena en la Zona Cherifiana desde el punto de vista colonial francés, muy completa hasta las fechas de su redacción, es la de MARTY (1933), en que se recogen dos trabajos publicados originalmente en la *Revue des Études Islamiques*. Es un trabajo notable al que se puede acudir para obtener información precisa sobre cualquier extremo de los que siguen. A lo que parece, P. Marty era un hombre franco: "No hemos venido a estas tierras -decía- por amor a su gente, sino para convertir su suelo en tierra buena para los hijos de Francia, y devolverlas al ámbito latino, como era antes de la conquista islámica" (RIHĀNĪ, 1993, 223).

² Modificado por los Daires de 30 de abril de 1916, de 22 de agosto de 1921, de 21 y 29 de abril de 1924 y de 27 de septiembre de 1939, a su vez derogado y sustituido por el de 7 de febrero de 1944.

³ Modificado por los Daires de 25 de diciembre de 1918 y 24 de marzo de 1920. Véase una síntesis en RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 52-54, y 66 y nota 30). El texto del Dahir de 7 de julio de 1914 y del Dahir de 4 de agosto de 1928, en traducción castellana, puede consultarse en DÍEZ MERRY (1950, 328 y ss.; 356 y ss. respectivamente).

⁴ Parece necesario hacer aquí algunas precisiones respecto al régimen de la propiedad inmobiliaria en Marruecos. En los países musulmanes suelen clasificarse las tierras en aquellas de dominio público (*mubāḥ*), tales como los ríos, carreteras, puertos, fortalezas, etc.; las comunales (*ḡamā`āt*), o de dominio proindiviso ejercido mancomunadamente por todos los individuos de una tribu, aduar, poblado, etc.; las tierras muertas (*mawāt*), no cultivadas y carentes de trazas de haberlo sido; las tierras *guich*, o aquellas que, tras ser arrebatadas al enemigo o abandonadas por éste, fue concedido su usufructo por los sultanes a sus ejércitos y exentas de ciertos impuestos; las tierras *habús*, o aquellas donadas por particulares para beneficio de pobres, huérfanos, mezquitas, etc.; las privativas del Majzén y las tierras de dominio privado

procedimiento para la compra-venta del resto de las formas de propiedad inmobiliaria, con especial referencia a los derechos inmobiliarios de los extranjeros.

La segunda parte está dedicada al procedimiento en materia musulmana. En sus artículos primero al quinto se establecen unas normas mínimas respecto a la labor de los muftíes, los *ukalá* y los adules. Se exige que, a partir de la fecha de publicación del citado Dahir, todos estos auxiliares sean propuestos por los alcadíes, listados y controlados. Los muftíes no deberán desviarse en sus fetuas del tema concreto de la pregunta a ellos elevada; dicha respuesta no deberá basarse en argumentos débiles ni que compliquen el procedimiento, y será consignada en el acta de la causa. A continuación se precisan diversos extremos referentes al procedimiento en los tribunales cheránicos, otros a los peritajes y otros, por último, a las sentencias emanadas de los alcadíes. Para las apelaciones se establece que los alcadíes de ciudad actúen como una segunda instancia respecto a los rurales. En caso de reclamación a una sentencia de un alcadí de ciudad, ésta se hará llegar al Ministro de Justicia, quien dictará sentencia previa consulta al Consejo Superior de Ulemas. Sin embargo, es preciso aclarar que, según establece el Dahir de 30 de mayo de 1925, por el que se precisan las condiciones de transmisión de las propiedades inmuebles¹, para los litigios inmobiliarios se establecen dos procedimientos de apelación, según sean las dos partes de nacionalidad marroquí, en cuyo caso se elevará el caso al Tribunal de Apelación de la jurisdicción cheránica sito en Rabat; o al menos una de las partes sea de nacionalidad extranjera, en cuyo caso se elevará la cuestión a un Tribunal Especial de Apelación,

(*milk*). Excepto estas últimas, el Estado ejerce sobre todas las demás cierta forma de tutela. En función de las características de estas diferentes formas de posesión se estableció una clasificación superior que dividió los bienes inmuebles en *alienables* o *registrales* (*al-amlāk al-muḥaffaza*) e *inalienables* o *no registrales* (*al-amlāk gayr al-muḥaffaza*), lo cual fue codificado por vez primera mediante la Circular Visirial de 5 de diciembre de 1912, que inspiraría el Dahir sobre la condición de los bienes inmuebles y su régimen general de 4 de octubre de 1930. Se consideran inalienables los bienes de dominio público, y alienables todos los demás, aunque se precisa la autorización del Majzén para transferir su propiedad. Las potencias protectoras aplicaron un nuevo régimen de propiedad inmobiliaria basado en el llamado Acta Torrens, sistema basado en el principio según el cual no existe propiedad sin su correspondiente título, y cuya primera aplicación tuvo lugar en Australia. Respecto a estas cuestiones, véase SOURDON (1935, cap. IV); O'LAWLOR (1936); PLAZA (1941, 11-25); MORALES LEZCANO (1984, 180, n. 33), y MARTÍN CASTELLANOS (1995, t. II, 997-1009) entre otros.

¹ Texto completo, en castellano, en DÍEZ MERRY (1950, 344 y ss.).

presidido en la zona internacional de Tánger por el Mendub¹.

El Consejo Superior de Ulemas, órgano de gran importancia en la vida de las instituciones indígenas, termina convirtiéndose en Tribunal de Apelación de la jurisdicción cheránica, compuesto de dos salas, en virtud del Dahir de 7 de febrero de 1927, y con ello pasa a constituir la cúspide de la jerarquía judicial indígena de la Zona Cherifiana. Al igual que en el caso de los litigios en torno a propiedades inmobiliarias, también para este tribunal superior se establece un paralelo en el caso de que una de las partes sea de nacionalidad extranjera, instituido en virtud del Dahir de 30 de mayo de 1927 y denominado Tribunal Especial del Chéraa².

El Dahir de 4 de agosto de 1918, como decíamos, establece las normas principales de organización de los tribunales de pachás y caídas. Sus artículos primero y segundo los define como tribunales de competencia general, exceptuándose aquellos litigios que se definen como competencia de las autoridades judiciales francesas o de la Sala Criminal del Alto Tribunal Cherifiano; de los tribunales de alcadíes, ya sean de estatuto personal o inmobiliario, o de los tribunales rabínicos. De conformidad con el artículo décimo séptimo, sus sentencias se dictan en última instancia en causas criminales con una pena máxima de tres meses o trescientos francos de multa, y en causas civiles cuando el interés en litigio no exceda de los mil francos. En cualquier otro caso, la sentencia será apelable ante la Sala de Apelaciones del Alto Tribunal Cherifiano. Se crea también la figura de un Comisario del Gobierno que asistirá a las audiencias penales, y civiles cuando así lo desee, en calidad de Ministerio Público.

Los antiguos tribunales majzeníes sufrirán una evolución rápida y profunda, y se convertirán en tribunales ordinarios con jurisdicción sobre todas aquellas causas ajenas a los tribunales franceses, españoles o consulares, mientras los tribunales cheránicos, al igual que los rabínicos, serán considerados tribunales de excepción con competencia exclusiva sobre cuestiones de estatuto personal y sucesorio, así como sobre propiedades inmuebles inaliena-

¹ Representante principal del sultán en la zona internacional de Tánger, equivalente al Jalifa de la zona de influencia española.

² Texto en castellano de ambos Dahires en DÍEZ MERRY (1950, 354 y 356).

bles¹.

En lo que respecta a la cuestión de la competencia jurisdiccional, la decisión, estructurada y razonada por vez primera en la Circular nº 18 de 27 de marzo de 1925, fue siempre la de promover la justicia majzení en detrimento de la cheránica, y ello con un afán modernizador quizá menos escrupuloso e imparcial de lo que pudiera expresar su tenor (*apud* RODRÍGUEZ AGUILERA, s.f., 53):

Ella [la justicia majzení] permite, en efecto, hacer evolucionar en toda la medida posible la jurisprudencia de los tribunales de caídas, siguiendo un espíritu más moderno. Conviene, pues, que las autoridades de control estimulen esta evolución, guardándose escrupulosamente de intervenir en toda cuestión dependiente del Derecho coránico [...]. Las autoridades de control ejercen su acción orientando a los indígenas hacia el Tribunal del Bajá o Caíd, más que hacia el Tribunal del Cadí.

Los Tribunales Majzeníes se denominarán posteriormente Tribunales Ordinarios, y serán divididos a partir del Dahir de 8 de abril de 1934 en dos jurisdicciones diferentes en lo que a las cuestiones penales toca: la ordinaria para las zonas no beréberes, y la beréber para las zonas reconocidas como poseedoras de un derecho consuetudinario propio ("país de costumbre").

En resumen, las características principales de la política judicial francesa en Marruecos son:

- a) Traspaso de la mayor parte de las funciones de los tribunales indígenas a los tribunales franceses.
- b) Mantenimiento de los tribunales indígenas relegados a la consideración de tribunales excepcionales, en el caso de los cheránicos, o de tribunales secundarios, en el caso de los majzeníes, de forma que los tribunales indígenas sólo serán competentes en una causa si los tribunales franceses no la reclaman, y sus sentencias no serán ejecutables sin el visto bueno de los tribunales franceses.

¹ Lo cual explica la insistencia en estas cuestiones de los manuales franceses de traducción o de árabe dialectal de la época. Por otra parte, existe una *Guide de la Justice Makhzen* (DIRECTION [19-??]) que no he podido consultar. En cualquier caso, dudo que pueda añadir elementos significativos para este trabajo a las fuentes consultadas.

c) Los tribunales indígenas, incluidos los beréberes, quedan bajo el control directo de funcionarios franceses.

d) Mientras los tribunales franceses y beréberes disfrutaban de abultadas partidas presupuestarias¹, la justicia islámica no recibe absolutamente nada. Alcadíes y adules sobreviven a duras penas con las remuneraciones del ejercicio libre de la profesión, impartiendo justicia en las mezquitas, en sus propias casas o en aljaimas por los campos².

e) Se expropia a los tribunales cheránicos de la mayor parte de sus competencias, *materia personae* o *materia causae*, en beneficio de otras instancias de la justicia indígena: primero, en beneficio de los tribunales majzeníes, y, posteriormente, en beneficio de los tribunales consuetudinarios bereberes, como veremos después.

La política de favorecimiento de los tribunales majzeníes frente a los cheránicos culminará con el Dahir de 28 de noviembre de 1944³, el cual daba a los primeros competencia exclusiva en todas las causas civiles y mercantiles entre indígenas, a excepción de aquellas que correspondieran de manera regular a los tribunales franceses o fueran reclamadas por éstos; las inmobiliarias referentes a bienes inalienables; las de estatuto personal y de sucesiones que correspondieran a los tribunales cheránicos o rabínicos, y las causas contra menores.

¹ Unos veintiún millones de francos los franceses, y unos tres millones de francos los beréberes en los presupuestos de 1931-1932 según NĀSIRĪ (1993, 68 y 88).

² Según IRĀQĪ (1975, 32-33), los alcadíes solían quedarse con un treinta por ciento de las tasas legales estipuladas para los adules, que reducían sus ingresos en esta misma proporción. La situación continuó hasta la promulgación del Dahir de 17 de octubre de 1951, fecha a partir de la cual los alcadíes comenzaron a percibir una retribución regular como funcionarios del Majzén. La decadencia era de tal calibre que, en palabras de NĀSIRĪ (1993, 67): "Francia prohibía a los alcadíes aceptar las conversiones al islam de las personas que así lo quisieran, ya fueran marroquíes judíos o extranjeros de confesión cristiana, llegando incluso a amenazar al alcadí de Rabat con sanciones y destitución del cargo por haber registrado la conversión al islam de un cristiano que libremente así lo había deseado, y obligando a muchos judíos que quisieron convertirse al islam a volver al judaísmo".

³ Véanse los comentarios al respecto de IRĀQĪ (1975, 28 y ss.).

b) La "política bereber"

Acabo de aludir a la llamada "política beréber" de Francia en Marruecos. Se trata de una estrategia fundamental en el proyecto colonial francés en el Norte de África y uno de sus más aspectos más influyentes en la evolución del Derecho en el Marruecos de este siglo. Me permitiré, pues, extenderme un poco en este asunto.

La "política bereber" comienza oficialmente en Argelia en el año 1859. En dicho año se promulgó una famosa ley que segregó la Kabilía del ámbito de aplicación de la charía a fin de favorecer la aplicación del derecho consuetudinario bereber. A partir del 29 de agosto de 1874 otra ley obligó a los habitantes de las zonas bereberes a someterse a jueces franceses (autodenominados "jueces de paz") que, en lo que respecta al estatuto personal, sucesiones, contratos civiles y comerciales y bienes inmuebles, aplicarían las normas consuetudinarias bereberes con la asistencia de peritos locales. Por último, el 17 de abril de 1889, otra ley permitía a dichos jueces prescindir de la *ayuda* de los peritos indígenas¹.

En Marruecos, dos años después de la firma del Protectorado, el sultán Yusuf aprueba con fecha de 11 de septiembre de 1914 un Dahir conciso que haría historia². En su artículo primero se reconoce la existencia de tribus bereberes que aún conservan su derecho consuetudinario, el cual, por el bien y la paz del Imperio Cherifiano, debe conservarse y seguir rigiendo la vida social de dichas tribus bajo el control de las autoridades francesas³. En su artículo segundo se establece que será el Primer Ministro, de acuerdo con el Secretario General del Gobierno Cherifiano, quien decidirá las tribus que serán progresivamente segregadas de la administración de la charía. A tales fines se creó en

¹ NĀṢIRĪ (1993, 18 y 19). Para una visión general de la cuestión bereber durante el Protectorado desde el punto de vista nacionalista marroquí, así como de sus repercusiones en el movimiento nacionalista y en el resto del mundo islámico, véase FĀSĪ (s.f., 141 y ss) y QĀDIRĪ (1992, 112-130) entre otros. Todos los autores marroquíes aluden a ello con profusión de detalles.

² Texto completo en NĀṢIRĪ (1993, 25), quien se extiende, como es natural, en el tema.

³ La literatura colonial suele mantener como precedente de un acto semejante la decisión tomada por el sultán Mulay Hasan en 1885 respecto a la zona de Tiznit, cuando permitió a las tribus del Sus administrarse mediante su propio derecho consuetudinario por no haber hallado en el mismo nada que contradijera las enseñanzas del Corán. Se trata, por tanto, a la luz de los términos en que se expresa el sultán, de una decisión perfectamente justificada desde el punto de vista de la escuela malequí, no de un precedente de la política bereber francesa.

1915 la Comisión de Estudios Bereberes y se distribuyeron cuestionarios entre las autoridades francesas de diferentes regiones bereberes a fin de establecer cuáles eran, en realidad, dichas costumbres¹. La organización de las comunas bereberes se convierte en punto de interés político primordial para Francia. Su primera configuración aparece en el Decreto de 22 de septiembre de 1915, que luego sufrirá diversas reformas hasta llegar a la situación que describe el famosísimo *Dahir Bereber* de 16 de mayo de 1930.

Desde su constitución, en 1915, se puso al frente de las comunas bereberes a un secretario francés, que ejercía su presidencia de hecho, y se obligó al uso en las mismas de la lengua francesa². Pero el Dahir firmado en 1914, aun reconociendo la existencia de un derecho bereber consuetudinario, no reconocía expresamente la legalidad de los Tribunales Consuetudinarios o de Costumbres. Por tanto, y a efectos del *Majzén*, continuaron durante años sin un reconocimiento oficial que hubiera supuesto la condena inmediata del sultán por los ulemas. A fin de evitar los conflictos de competencia que de este hecho se derivaban, se creó en 1924 una comisión especial encargada de aclarar definitivamente la cuestión. El sultán Yusef, sin embargo, se negó a firmar el proyecto de ley establecido por dicha comisión y murió, en 1927, sin haberlo hecho. A partir de ese momento las autoridades lo imponen por *vía administrativa*, situación que terminará por legalizarse tras firmar el joven sultán Muhammad y el Residente General, Lucien Saint, el Dahir de 16 de mayo de 1930³.

El Dahir bereber de 1930 aporta como novedades la creación, a tenor de su artículo tercero, de dos instancias diferentes en los tribunales bereberes, tal como ya hiciera antes respecto a los cheránicos: los Tribunales de Costumbres de Primera Instancia y los Tribunales de Costumbres de Apelación. En ambas categorías se coloca en la presidencia real a un *Commisaire du Gouvernement*. A él se añade, según su artículo quinto, un delegado majzení y un secretario judicial, cargo este último ocupado generalmente por un ciudadano francés.

Sin embargo, los tribunales bereberes seguirán entendiendo tan sólo de causas de

¹ Gracias a ello se llevaron a cabo diversos trabajos descriptivos sin los cuales la justicia tradicional bereber de Marruecos sería hoy prácticamente desconocida. Un buen ejemplo de estos trabajos lo tenemos en MARTY (1928).

² Véase al respecto las consideraciones de NĀṢIRĪ (1993, 39 y ss.).

³ He consultado el texto del Dahir, en versiones francesa y árabe, en NĀṢIRĪ (1993, 107-108). La versión francesa puede también consultarse, entre otros, en ALAOUI (1994, 260-261).

estatuto personal, mercantiles e inmobiliarias, y estas últimas sólo cuando no estuvieran sometidas a los tribunales franceses (artículo séptimo), mientras que las causas penales (artículos primero y sexto) siguen bajo la competencia de los tribunales franceses en aplicación del Dahir de 12 de agosto de 1913.

Teniendo en cuenta que las reformas francesas rozaban puntos delicadísimos de la personalidad islámica del país, no es de extrañar que los nacionalistas reaccionaran a todos los niveles para evitar la división de Marruecos en zonas de jurisdicción islámica y bereber, y exigieran una reforma radical de la que consideraban *su* justicia¹.

Desde el mes de junio de 1930 se suceden las manifestaciones y protestas en las principales localidades del país, especialmente en los centros nacionalistas de Fez, Rabat y Salé, en las que se detiene a multitud de jóvenes que son castigados a latigazos. Como respuesta, los nacionalistas convocan al pueblo y es elegida una comisión formada por veinticuatro miembros que redactan las famosas *Demandas del pueblo marroquí (Maṭālib al-ša‘ab al-magribī)*, que serán presentadas al sultán, al Residente General y al mismísimo gobierno de París. Entre las peticiones² alusivas a la situación de la justicia indígena conviene recordar:

- Promulgación de un Dahir que someta todo Marruecos a las normas de la charía (punto 2³).
- Reorganización de los tribunales marroquíes (cheránicos, de caídes o de pachás), e instauración de los mismos en todo Marruecos por igual (punto 3).
- La lengua árabe es la única oficial del Imperio Cherifiano, y por ello, la única que puede utilizarse en los tribunales marroquíes. Nadie podrá usar dialectos bereberes transcritos con letras latinas para fines judiciales (punto 5).

¹ La exposición mejor documentada que conozco de la reacción nacionalista a la cuestión bereber es la de QĀDIRĪ (1992, 292-334). De todas formas, es un punto tan crucial para el nacionalismo marroquí que está muy presente en toda la literatura histórica en lengua árabe.

² El texto completo, así como una copia de su original en preciosa caligrafía magrebí, puede verse en NĀSIRĪ (1993, 100-101). También en QĀDIRĪ (1992, 306). Para una síntesis de la cuestión, así como de sus consecuencias, véase FĀSĪ (s.d., 195-228).

³ El orden de las peticiones nos proporciona un buen indicio del orden de prioridades de las propuestas. Es por ello que hago constar su ordinal entre paréntesis.

- Todas las personas que se encuentren en territorio marroquí, a excepción de los ciudadanos extranjeros, deberán someterse a los tribunales marroquíes (punto 12).

El 25 de octubre de 1936 se celebra la primera conferencia del Bloque de Acción Nacionalista en Marruecos (*Kutlat al-'Amal al-Waṭani fī l-Magrib al-Aqṣà*), en la que se redactan unas famosas *Demandas urgentes* (*maṭālib musta'ṣala*) que se presentan nuevamente al sultán y al Residente General. También en ellas se insiste, junto a diversas peticiones referentes a las libertades públicas, el sistema de enseñanza, el sistema fiscal o la prensa, en la necesidad de una reforma en el ámbito de la justicia. Sin embargo, y mientras se lleva a cabo la necesaria reforma de la justicia marroquí, se considera imprescindible¹:

- Que se designe a los alcađies, pachás y ayudantes de los alcađies (*a'wān*) mediante un sistema adecuado de oposiciones.
- Que se destinen partidas presupuestarias suficientes para pagar a dichos funcionarios de las arcas del Estado, a fin de que no continúen cobrando emolumentos a las partes.
- Que se establezca una división de poderes que asegure la independencia de los alcađies.
- Que se lleve a cabo la unificación de la justicia marroquí en la totalidad del territorio del Sultanato.
- Que se creen tribunales administrativos marroquíes, así como una Comisión Disciplinaria a la que se sometán los alcađies.

La reacción violenta de la administración colonial llevó a los nacionalistas a la conclusión de que todo proyecto de reforma, aun siendo ésta tan necesaria, habría de esperar y condicionarse al principio de la independencia y recuperación de la soberanía nacional, puesto que ningún principio constitucional o democrático puede llevarse a la práctica en un país en el que el poder legislativo ha sido enajenado. En consecuencia, las exigencias del pueblo marroquí, como veíamos siempre de naturaleza reformista, se convertirán de la mano del Partido *Istiqlāl* en una exigencia única: independencia. Cualquier reforma del sistema judicial debe esperar. Deben entenderse en este sentido las consideraciones expresadas en

¹ Texto completo en QĀDIRĪ (1992, 323 y ss.).

el *Manifiesto de la Independencia (Waṭīqat al-Istiqlāl)* de 11 de enero de 1944¹, aun cuando se siga insistiendo en la necesidad de eliminar los tribunales extranjeros o mixtos, así como todo resto del sistema de privilegios existente en el país, y en la necesidad de unificar la legislación y la organización judicial de todo Marruecos atendiendo, además de a las necesarias reformas de los sistemas legislativos europeos, también, y sobre todo, a las tradiciones jurídicas islámicas y a las propiamente marroquíes del Majzén tradicional.

La necesidad de esperar a la independencia se manifestará aun más claramente tras la violenta respuesta de las autoridades francesas a la proclamación del anterior manifiesto², y particularmente tras las propuestas de reforma planteadas por la administración colonial desde 1944 hasta 1947³, entre ellas la inclusión de los marroquíes en las competencias de los tribunales franceses en pie de igualdad con los ciudadanos franceses, propuestas todas rechazadas por los representantes marroquíes.

Desde 1947, y hasta la independencia, se produce un continuo tira y afloja entre las autoridades francesas y el pueblo marroquí que dificultó cualquier evolución. Únicamente cabe destacar la creación de los Tribunales Provinciales en virtud de la Orden Ministerial de 24 de octubre de 1953. Herederos de los tribunales majzeníes, el primero en entrar en funcionamiento fue el Tribunal Provincial de Casablanca, inaugurado el 29 de abril de 1954. Entenderán de causas criminales con penas que no superen los dos años de privación de libertad.

Por último, me resta destacar la inclusión de los alcaadíes entre los funcionarios del Majzén con emolumentos fijos en virtud del Dahir de 17 de octubre de 1951, un gesto más de acercamiento por parte de las autoridades francesas.

¹ Texto completo en FĀSĪ (s.d., 249-252).

² Una relación detallada de la reacción de la administración colonial y del pueblo puede verse en FĀSĪ (s.d., 259-268).

³ Véase al respecto GALLĀB (1988, 138-139) y FĀSĪ (s.d., 270 y ss.).

2. La justicia indígena en la Zona Jalifiana¹

a) La Constitución de la República del Rif y la justicia rabínica

Antes he apuntado que las repercusiones de la evolución del ordenamiento de la Zona Cherifiana en el futuro del Marruecos independiente fueron mucho mayores que las de la Zona Jalifiana. No obstante, por razones culturales evidentes, así como por las especificidades de la misma, me ha parecido justificado prestarle a la justicia indígena de la Zona Jalifiana una atención pormenorizada. Antes de comenzar quisiera simplemente recordar las apreciaciones que respecto a la justicia se vierten en la Constitución de la República del Rif de 1921². Aunque basada en el principio de la soberanía del pueblo conforme a la práctica constitucional europea, no contempla, sin embargo, la división entre poder legislativo y judicial. De su texto se desprende que ambos poderes, siguiendo la línea de las tradiciones locales rifeñas, se concentran en manos de la comunidad (*ŷam'iyya*). Por razones de sobra conocidas, las repercusiones prácticas de dicho texto fueron muy limitadas. Posteriormente, la justicia de las yemaas fue sustituida por la justicia majzení, aunque la influencia de las costumbres tradicionales siguió siendo visible. Así describen esta influencia CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932, 32):

Las tribus bereberes se regían por la yemaa y el derecho consuetudinario que esta [sic] administraba; presidente de la yemaa y obrando en asuntos de poca monta por delegación de aquella entidad y sin tener que reunirla era el Amegar, que ha sido sustituido hoy por el Kaid. Desaparecida la antigua yemaa y el Amegar, el Kaid ha heredado en las tribus bereberes arabizadas, que cual las de Z.E. tienen poco sedimento islámico, aquel poder del Amegar y de la yemaa, y sin gobernar ésta como tribunal demagógico el Kaid ejerce un poder y aplica el Aorf aún sin consultar ya muchas veces a la yemaa e invadiendo el campo del Xeraa. Así pues el Kaid en las tribus pocas arabizadas y de poco sedimento islámico cual son las del Rif y aún algunas de Gomara, no sólo entiende en los asuntos penales sino que invade la jurisdicción del Xeraa en reminiscencia del antiguo poder de la yemaa a quien hoy él representa...Difícil es quitar esta costumbre.

¹ Parte de lo que sigue fue publicado en FERIA (1998).

² Véase al respecto FASI (s.f., 121-123) y LARAOUI (1994, 135-145). Este aspecto de la Constitución de la República del Rif me parece que merecería, ciertamente, algún estudio. Que yo sepa no hay ninguno.

Frente a la rápida intervención francesa en las cuestiones indígenas, España, quizá por las dificultades de la *pacificación*¹ de su zona de influencia, tardó bastante en producir textos normativos referentes a la justicia indígena. Curiosamente se reglamentó antes el funcionamiento de los Tribunales Rabínicos y del notariado judío que el de la justicia indígena musulmana, como veremos enseguida.

El Dahir de 20 de marzo de 1928², la primera normativa destacable respecto a la justicia indígena de la Zona Jalifiana, establece como competencia de los tribunales rabínicos las causas de estatuto personal y sucesorio de los judíos marroquíes (artículo 1º), y distingue -lo cual constituye una novedad fundamental- dos instancias: los Juzgados Rabínicos de primera instancia, unipersonales, formados por un rabino y un secretario; y el Alto Tribunal Rabínico, instancia de apelación sita en Tetuán, presidido por el Gran Rabino de la Zona Jalifiana e integrado por éste, otros dos rabinos magistrados y un secretario. Los secretarios serán elegidos entre los notarios judíos, los *sofrim*, habilitados por los rabinos y en funciones en la Zona (artículo 2º).

Podrán actuar en la Zona los que posean el título de rabino, independientemente de cuál sea su lugar de procedencia, aunque se procurará que sean de origen sefardí. En caso de que fueran súbditos extranjeros, deberán renunciar a su fuero por el tiempo que ejerzan el cargo. Si no supieran castellano, se comprometerán a aprenderlo en el plazo más breve posible (artículo 4º).

En cuanto al procedimiento, se establece que las demandas sean presentadas por escrito, y registradas debidamente, al igual que las citaciones (artículo 6º). Las vistas serán públicas, excepto cuando se tema por el orden público o la moral (artículo 11º). Los fallos contendrán los datos de las partes, la relación de los hechos, la declaración de las partes, testigos y peritos, fundamentos de derecho, fallo y fecha (artículo 12º).

Se establece como lengua oficial de dichos tribunales el hebreo, lengua en la que se emitirán los fallos, aunque se otorga a los interesados el derecho a que se les expida, de su bolsillo, traducción árabe o castellana de los mismos (artículos 13º y 15º).

Cada mes se dará traslado de las sentencias al Presidente del Alto Tribunal Rabínico,

¹ Sobre el concepto colonial de *pacificación*, véase LARAOUÏ (1994, 116-117).

² He consultado el texto del mismo en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 50 y ss).

quien remitirá copia al Gran Visir (artículo 16º).

Los fallos serán apelables ante el Alto Tribunal Rabínico en un plazo de veinte días desde que fueron pronunciados, o de ocho desde la notificación del fallo en caso de sentencia en rebeldía. El Alto Tribunal comunicará sin demora la apelación al Juez que dictó el fallo en cuestión, que suspenderá su ejecución (artículos 19º a 23º).

Tanto los miembros de los Juzgados como del Alto Tribunal podrán ser recusados cuando tuviesen, ellos, su consorte, ascendientes o descendientes, interés en el litigio; cuando exista parentesco con una de las partes; cuando tenga pendiente litigio con una de las partes o fuese deudor, acreedor, presunto heredero, donatario o representante legal de una de las partes (artículo 8º).

Como decía, la normativa respecto a la jurisdicción rabínica es muy anterior a la normativa de las otras jurisdicciones indígenas. El año en que se promulga el Dahir es digno de consideración. Tras declararse la paz en la Zona el año anterior, el de 1928 será para las autoridades españolas el año clave para comenzar la tan retrasada reforma del Majzén. Sin embargo, la causa del interés demostrado por la jurisdicción rabínica (una jurisdicción de excepción, sin lugar a dudas) debe buscarse en la política filohebrea adoptada por las autoridades españolas desde la llegada al poder de Primo de Rivera y que se continuó durante los años de la República¹. Esta orientación imitaba, de nuevo, la política norteafricana de Francia. Se trataba de atraer hacia los intereses de España a la numerosa comunidad judía de Tetuán, así como de atraer hacia la Zona las personas y capitales de los sefardíes establecidos en otras partes del mundo. Como veremos a continuación, el intento fue un completo fracaso.

Al ser la rabínica la primera jurisdicción indígena *normalizada* en la Zona Jalifiana, fue también la primera en la que pudo conocerse el resultado del nuevo sistema establecido por los españoles. Y el resultado, a lo que parece, fue poco halagüeño. En 1935, refiriéndose a la necesidad de redactar un nuevo reglamento para los tribunales rabínicos (que nunca llegó a aprobarse), ALONSO (1935, 29-30) apuntaba que en el nuevo reglamento se deberán establecer con exactitud los días y horas en los que abrirán sus puertas los Juzgados Rabínicos, así como "las correcciones que podrán imponerse a los funcionarios de Justicia

¹ Véase al respecto GARCÍA FIGUERAS (1939, 239-240) y MARQUINA y OSPINA (1987, capítulos segundo y tercero). Según estos últimos autores (1987, 138), incluso llegó a funcionar un Tribunal Rabínico en Barcelona que debió ser clausurado a causa de los bombardeos rebeldes en 1938.

Rabínica por incumplimiento de sus obligaciones". También se reglamentarán "las condiciones para la recusación de algún miembro de los Juzgados y Alto Tribunal Rabínico" (lo que, puesto que como hemos visto estas condiciones ya habían sido previstas, nos da a entender que no se cumplían). En general, Alonso se queja de la lentitud en los procesos y resoluciones. Afirma que deben instalarse Tribunales Rabínicos en Tetuán, Larache y Nador, lo que, puesto que en el Dahir de 1928 se asevera que habrían de establecerse en todas las ciudades, y teniendo en cuenta la importancia de las tres poblaciones citadas, nos hace pensar que en realidad sólo llegó a funcionar el de Tetuán (ciudad que reunía, según el censo de 1940, aproximadamente la mitad de los hebreos de la Zona, cerca de siete mil¹), que es el que funcionaba antes de 1928, y en la misma forma en la que venía haciéndolo desde siempre.

Que la reforma fue un fracaso es evidente. En cualquier caso, con el trasfondo histórico de los privilegios consulares y las nacionalidades otorgadas a mansalva a los hebreos marroquíes con anterioridad al Protectorado, la nueva reglamentación no podía sino alterar los ánimos de la comunidad musulmana. Como consecuencia, y aprovechando un incidente escolar absolutamente intrascendente, los representantes de la comunidad musulmana presentaron su protesta formal ante las autoridades españolas en junio de 1933 y solicitaron, entre otras medidas, la reforma urgente de la justicia islámica².

La reforma de la justicia rabínica sirvió como banco de pruebas para las reglamentaciones posteriores de la justicia indígena. Cabe destacar también que el privilegio de origen hacia los andalusíes de confesión mosaica que establece el Dahir de 1928 sigue la línea iniciada por el famoso Real Decreto-Ley de 20 de diciembre de 1924³, privilegio que continúa aún hoy vigente. Como veremos a continuación, cualquier otro representante de la justicia indígena en la Zona debía haber nacido en la misma o establecido en ella durante más de diez años, lo cual resulta lógico si tenemos en cuenta el empeño que las dos potencias coloniales pusieron en separar a las comunidades del norte y del sur del país. No se establecen distinciones especiales para los descendientes de andalusíes no musulmanes.

¹ Un resumen de los datos censales puede verse en SALAS LARRAZABAL (1992, 118).

² Véase al respecto SALAS (1992, 190).

³ MARQUINA y OSPINA (1987, 46-48 y 53 y ss.).

b) La jurisdicción cheránica en la Zona Jalifiana

La reglamentación de la justicia islámica fue la precipitada respuesta de las autoridades españolas al malestar creado en la sociedad marroquí como consecuencia de la promulgación del Dahir de 20 de marzo de 1928. El Dahir de 1930 sobre la condición de los bienes inmuebles ya hacía alguna referencia a la jurisdicción cheránica. Concretamente, establecía por vez primera que el Cadí de Comunidad de Tetuán, convertido en Cadí de Cadíes, asumía el papel de máxima autoridad judicial islámica de la Zona, y como tal la competencia como última instancia. No obstante, el primer Dahir jalifiano centrado en la regulación de la justicia musulmana es el de 26 de diciembre de 1934, ampliado con el de 19 de octubre de 1938. Con todo, según se desprende de la literatura anterior a 1934 (por ejemplo de CAPAZ, GALERA y OCHOA, 1932), la realidad de la situación de España en Marruecos ya se había encargado en la práctica de definir algunos de los rasgos característicos de la actitud de las autoridades coloniales hacia la justicia indígena.

El Dahir jalifiano de 26 de diciembre de 1934¹ establece la siguiente jerarquía dentro de la jurisdicción cheránica:

a) Cadíes de Cabila (*qāḍī l-qabila*), primera instancia con competencias restringidas al estatuto personal.

b) Cadíes de Circunscripción (*qāḍī l-dā'ira*), con competencias más amplias que los cadíes de cabila, ya que entienden también de los litigios referentes a las propiedades inmuebles, aunque funcionan, al igual que aquéllos, como una primera instancia y, por tanto, no pueden entender de las apelaciones a los fallos de los cadíes de cabila. Con todo tenían asignada, aparte de su jurisdicción territorial propia, la de varios cadíes de cabila para las cuestiones de propiedad.

c) Cadíes de Región (*qāḍī l-nāḥiya*), en número de cinco (en Larache, Tetuán, Chauen, Villa Sanjurjo y Nador), con competencia en segunda instancia en la apela-

¹ He consultado el texto completo, en versiones árabe y española, de este importante Dahir en *CHERAA* (1936).

ción a los fallos de los cadíes de cabila y de circunscripción¹.

d) En la cúspide de la jurisdicción cheránica se encuentra el Cadí de Cadíes de Tetuán, quien entiende de las apelaciones a los fallos de los cadíes de región.

Publicado el 31 de enero de 1935, el Dahir de 26 de diciembre de 1934 define también las demarcaciones territoriales de los tribunales cheránicos. En concreto, se establecen las siguientes circunscripciones para los cadíes de Región: Región de Yebala, a la que se adscriben los cadíes de circunscripción de Tetuán y Dar Xaui, con sede en Tetuán; Región Occidental, a la que se adscriben los cadíes de circunscripción de Larache, Alcazarquivir y Arcila, con sede en Larache; Región del Rif, a la que se adscriben los cadíes de circunscripción de Alhucemas y Targuist, con sede en Alhucemas; Región de Gomara, a la que se adscriben los cadíes de circunscripción de Xauen y Puerto Capaz, con sede en Xauen; y Región Oriental, a la que se adscriben los cadíes de circunscripción de Nador y Tafersit, con sede en Nador (artículo 4º). Se establecen, por tanto, los siguientes cadíes de circunscripción: Tetuán, Dar Xaui, Larache, Alcazarquivir, Arcila, Xauen, Puerto Capaz, Villa Alhucemas, Targuist, Nador y Tafersit (artículo 1º).

Esta organización del cadí se verá renovada, como decía, en virtud del Dahir y Decreto Visirial de 19 de octubre de 1938². Se unifican los cargos de cadí de cabila y cadí de circunscripción, anulando las diferencias a las que hacíamos referencia antes. Dichos jueces pasarán a denominarse "cadíes de lugar". Por otra parte, se separan definitivamente los poderes judicial y ejecutivo del tradicional Cadí de Cadíes, cargo que, tras tantos siglos, desaparece en este año de 1938. Las labores ejecutivas quedan en manos del nuevo Ministro de Justicia Indígena, mientras las judiciales son atendidas por el no menos nuevo Presidente del Tribunal Superior de Apelación Cheránica, cargo ocupado durante muchos años por Sidi Mohamed El Murir, alguna de cuyas obras citamos en este trabajo.

El Tribunal Superior de Apelación Cheránica, órgano de última instancia de la justicia indígena musulmana de la Zona Jalifiana, fue creado mediante el Dahir de 19 de octubre de 1938, reformado en algunos puntos por el Dahir de 26 de noviembre de 1946.

¹ Más detalles en el Dahir de 19 de octubre de 1939, cuyo tenor puede consultarse en RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 65).

² RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 63 y ss.).

Se compone de su Presidente, el antiguo Cadí de Cadíes de Tetuán, y cuatro vocales, número que posteriormente se ampliará a cinco¹.

Las condiciones básicas de funcionamiento de la justicia cheránica de la Zona se completan con el Estatuto del Personal de Justicia Cheránica de la Zona Jalifiana de 1 de julio de 1939. Entre sus contenidos destacan las condiciones requeridas para ocupar el cargo de cadí: ser musulmán; ser marroquí natural de la Zona o llevar residiendo en ella diez años al menos; de veinticinco años cumplidos, de conducta intachable y condiciones físicas suficientes.

Los sueldos y gratificaciones de los cadíes son fijados periódicamente en los presupuestos de la Zona. A estas gratificaciones fijas hay que añadir la parte proporcional que los cadíes perciben, según el Dahir de 21 de marzo de 1935, publicado el 20 de abril de dicho año², de los estipendios recibidos por los adules que de él dependan por cada testimonio levantado.

Poco menos difícil resulta acceder a la documentación emanada de las autoridades judiciales indígenas de la Zona Jalifiana que a la anterior al Protectorado. Prácticamente no disponemos de ninguna documentación emanada de la justicia majzení que, en el mejor de los casos, permanecerá en archivo³. No obstante, sí que disponemos de un material precioso en la colección de ciento veintitrés sentencias dictadas por el alcadí al-Ḥasan ibn al-Ḥāyḡ Muḥammad AL-‘IMARĀTĪ (s.f.) (muerto en el año 1962) durante su ejercicio como cadí de la Región de Chef-Chauen, las únicas en su género conservadas e impresas. Suelen estar acompañadas, en caso de apelación, por la sentencia correspondiente del Tribunal Superior de Apelación Cheránica⁴. Además de otros tesoros, las sentencias de AL-‘IMARĀTĪ nos

¹ Para más detalles en torno al Tribunal Supremo y un análisis jurídico de su normativa reguladora, con una profundidad notable, véase VIGUERA FRANCO (1948).

² Su texto, bilingüe, puede verse en *CHERAA* (1936).

³ Véase respecto a este asunto las diferentes ponencias publicadas en *ACTAS* (1998).

⁴ Para la zona de influencia francesa disponemos de la notabilísima recopilación de jurisprudencia cherifiana comentada de Louis MILLIOT (1920-23 [los tres primeros tomos], 1952 [el tomo cuarto]). Para la Zona Jalifiana, aparte de la obra citada, sólo conozco el resumen en castellano de algunas pocas sentencias en última instancia de VIGUERA FRANCO y ABOUD (1948). Sin embargo, que yo sepa, no existe otro repertorio de sentencias en primera instancia emanadas de tribunales cheránicos que el citado. Debo agradecer a

permiten conocer, y esto es lo que me interesa aquí, el tipo de causas que se dirimían en los tribunales cheránicos de la Zona Jalifiana y los fundamentos de sus fallos. Entre las causas, y en orden de mayor a menor incidencia, destacan naturalmente las causas de estatuto familiar, en especial en materia de derecho matrimonial y sucesorio; siguen las sentencias que abordan cuestiones de procedimiento, tales como la validez de juramentos, testimonios *lafifies* o adulares y contradicción de pruebas; siguen causas de materia penal (robo, fornicación y violación sobre todo) y, por último, causas mercantiles referentes, casi siempre, a promesas de compra o a medios de prueba de la propiedad. Los *fundamentos de derecho* de los fallos de AL-‘IMARĀTĪ remiten a autores malequíes clásicos: Ibn Rušd, Ibn Sahl, Ibn ‘Āšim o Ibn Farḥūn en la mayoría de los casos. Así pues, en la obra de los alcadíes marroquíes puede rastrearse fácilmente la línea viva que une a los clásicos andalusíes con la *Mudawwana* de 1956.

En su conjunto, estas sentencias nos demuestran que, efectivamente, la justicia cheránica mantuvo en la zona de influencia española, y a diferencia de lo que ocurrió en la francesa, su supremacía frente al resto de las jurisdicciones tradicionales marroquíes, así como su carácter de órgano judicial de competencia universal.

Por último, destacar que la tendencia de las autoridades españolas respecto a la justicia del alcadí estuvo caracterizada en general por un afán de no intervención directa. En ello se desmarca de la política intervencionista francesa, ya que debemos recordar que en su zona de influencia, de conformidad con el Dahir de 7 de julio de 1914 referente a los tribunales cheránicos, cada *mehacma* estaba controlada por un agente francés (bien un agente especializado de la Dirección de Negocios Cherifianos, bien un agente ordinario civil o militar). En realidad, leyendo atentamente las *Orientaciones a los interventores* de CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932) -tan indudablemente francas, por otra parte- no queda lugar a dudas de que la intención por parte de las autoridades españolas era realmente esa.

¡Delicadísima cuestión la de la Intervención europea del Xeraa! Si independiente es en todos los pueblos la justicia, debe llevarse a los máximos límites nuestra inhibición en los fallos dictados por los Kadíes -afirman (1932, 28-29)-. La intervención de la justicia xeránica tan sólo puede llevarse como amparadora del derecho *de alzada*, pero nunca impugnando o contraviniendo la sentencia que *sin recurso goza de plena firmeza*. La intervención de la justicia xeránica es más difícil ejercerla que la gubernativa por muy competente que sea el personal que intervenga.

Luis Miguel Cañada el habérmelo proporcionado.

La ausencia de intervención de la justicia xeránica puede hacer y hace, que algunos kadies abusen de los administrados, y aunque los fallos no sean contrarios a la Ley y justicia, sí son retrasados enormemente, con la secuela obligada de viajes y plazos hasta que se afloja la bolsa y disimuladamente pasa el soborno, directamente o por medio del *aun*, a manos del Kadi. Precisa, pues, una intervención somera, nunca profunda y menos aún entrometerse en el campo jurídico puro [...]. Estos escrúpulos no pueden jamás ser suficientes para acordar la supresión de la obra interventora [...] *Máximo respeto a la independencia de los kadis*, que no excluye una *vigilancia discreta* respecto de su actuación, para que llegue a conocimiento de quien corresponda que *corregirá transgresiones en los procedimientos*. Ejercer los Kadíes la justicia en nuestras Oficinas y aún en *mehekmas* independientes pero anexas a la Intervención, es mediatizar el libre ejercicio de los Kadis. La justicia deber ejercerse en *mehakmas* separadas como son las de los zocos, en los domicilios de los Kadis y en las mezquitas.

La única misión directa de los interventores en la justicia xeránica es el examen de los libros de registro. Adviértase que en éstos se recogen, además de las sentencias, una relación de las actas notariales de los adules de su circunscripción. Esto proporcionaba al interventor, como es de imaginar, una información preciosa¹.

c) La jurisdicción majzení en la Zona Jalifiana

La normativa fundamental respecto a los Tribunales Majzeníes es la de 12 de febrero de 1935². Como veíamos, este año fue fundamental en la reforma judicial del Majzen jalifiano. Fue, en palabras de E. DE VIGUERA FRANCO (1949, 1629) "un año de promesas edificantes, en que se aunaban los esfuerzos -es justo citarlo- de un Capaz y de un La Plaza".

El Dahir reconoce a estos tribunales un amplio espectro jurisdiccional parangonable al de sus homólogos de la zona francesa, aunque con la diferencia fundamental de que actúan en precario frente a la justicia xeránica: basta que el justiciable pronuncie la frase ritual *anā bi-llāh wa-l-šar'* (*A Dios y a la Charía me remito*) para que la causa sea remitida a la jurisdicción xeránica. Y ello según se desprende de la Disposición General Primera de dicho Dahir, que reza: "Siempre que cualquiera de los litigantes apele a la Justicia Xeránica Islámica, se suspenderá el pleito, aunque estuviere comenzado, y se enviará al Tribunal

¹ En MATEO DIESTE (en curso) se encontrará información mucho más precisa sobre la intervención española en la justicia xeránica.

² He consultado el texto bilingüe de este Dahir en *REGLAMENTO* (1935).

correspondiente".

En realidad, lo único que hace el Dahir de 12 de febrero de 1935 es establecer diferentes instancias y señalar las competencias de cada una de ellas, lo cual no carece de importancia, por supuesto. Sin embargo, debemos tener en cuenta que, mientras que en el caso de los tribunales cheránicos los alcadíes disponían de una tradición jurídica bien establecida, los tribunales majzeníes siguieron administrando en la Zona una justicia de referentes demasiado vagos.

El Dahir de 12 de febrero de 1935 establece tres instancias en la jurisdicción majzení, que parecen inspirar las tres instancias cheránicas que resultan de la reforma de 19 de octubre de 1938, a saber:

a) En primera instancia los Tribunales de Bajáes, en las ciudades, y los Tribunales de Caídes en las cabilas. Se componen del Bajá o Caíd, que preside el tribunal, y un secretario o *cateb*. En Tetuán, Larache, Alcazar y Arcila se aumentará el número de *cuttab* según las necesidades.

b) Tribunales de Apelación, uno en cada región de la Zona. Se componen de su presidente, un secretario o *cateb* y un *cateb* auxiliar.

c) Tribunal Superior de Justicia Majzeniana, sito en Tetuán. Se compone de su presidente, el Gran Visir, en calidad de Ministro del Interior, quien puede delegar dicha función, de manera permanente, en el Secretario Primero del Gran Visiriato, un secretario o *cateb* y un *cateb* auxiliar.

Los tribunales majzeníes son competentes en causas de las que no entiendan los tribunales cheránicos y en las que ambas partes sean súbditos marroquíes no protegidos. Cuando en el partido judicial del tribunal en cuestión exista "un derecho consuetudinario reconocido por los Tribunales de Derecho islámico, se respetará y se obrará en consecuencia" (artículo 3º). Las vistas serán públicas, aunque, en ocasiones, podrán celebrarse a puerta cerrada, lo que será fundamentado en la sentencia (artículo 16º).

Los bajáes entienden las causas de índole penal cuando la pena no exceda de cinco años de prisión y en materia civil cuando la cuantía de la demanda no exceda las diez mil

pesetas. Los caídes, por su parte, entienden en materia penal en causas en las que la pena no exceda de dos años, y civiles cuando la cuantía de la demanda sea inferior a mil pesetas, aunque podrán delegar sus funciones en los *chuiuj* de fracción en causas penales cuando la sanción imponible sea menor a diez días, aunque nunca en materia mercantil (artículos 4º y 5º).

Los Tribunales de Apelación conocen en última instancia de las apelaciones a los fallos de bajáes y caídes, y en primera instancia de las causas penales, civiles o mercantiles de su región. En el primer caso, si observan la posibilidad de imponer sanciones disciplinarias a bajáes o caídes, remitirán las actuaciones al Tribunal Superior de Justicia Majzeniana (artículo 6º).

El Tribunal Superior de Justicia Majseniana conoce en última instancia de los fallos emitidos en primera instancia por los Tribunales de Apelación, de las causas en que un bajá o caíd sean parte y de las correcciones disciplinarias a éstos (artículo 7º).

Los caídes administrarán justicia en los lugares de reunión de moros y al menos en tres días hábiles a la semana. En las ciudades, los bajáes administrarán justicia a diario durante los días hábiles, y un funcionario permanecerá de guardia en los días inhábiles para atender a las cuestiones urgentes (artículo 8º).

Todos los tribunales majsenianos podrán requerir la asistencia de las demás autoridades de la Zona; cuando se dirijan a autoridades no marroquíes, deberán hacerlo siempre por conducto de los Servicios de Intervención (artículo 9º).

En cuanto al procedimiento, se establece que el acusado sea interrogado en las setenta y dos horas siguientes a su detención, interrogatorio que se recogerá por escrito (artículo 10º).

Se establece también la libertad provisional previo pago de fianza, y se declara en rebeldía a quien, en situación de libertad provisional, no comparezca a citación (artículo 11º). En las causas civiles y mercantiles, será declarado rebelde quien no comparezca o presente conclusiones en los quince días siguientes a la publicación de las citaciones en los zocos (artículo 15º).

Se establece la obligatoriedad de presentar las demandas civiles por escrito (artículo 12º). Respecto a las citaciones, deben ser hechas por el Secretario en talonario en el que quedará copia de su original, y serán firmadas por el citado o entregada la citación ante testigos (artículo 13º).

En lo que se refiere a los peritos, serán designados y pagados por la parte que los

solicite; en caso de desacuerdo por la otra parte, serán designados por el juez y sus honorarios correrán a cargo de las dos partes (artículo 14°).

Las sentencias se dictarán en los quince días siguientes a la terminación del procedimiento (artículo 17°). Deberán ser claras y resolver todos los extremos del litigio (artículo 18°). Deberán incluir los datos de las partes litigantes o de sus mandatarios (no existe la figura del abogado indígena), las cuestiones o hechos objeto del fallo, las declaraciones de peritos y testigos, los fundamentos del fallo y la parte dispositiva (artículo 20°)¹.

Como puede verse, la separación de poderes que el Protectorado introduce en la jurisdicción cheránica no tiene aquí reflejo alguno. Ciertamente, la jurisdicción majzení se había sustentado desde siempre sobre esta confusión entre el poder ejecutivo y el judicial, y en esta confusión permaneció tanto en la zona francesa como en la española. Con todo, cuando en 1956 llega la independencia, el caíd había perdido dos de las principales funciones que lo definían antes de la instauración del Protectorado: la inspección de la administración de los fondos públicos, de la que ahora se encargan funcionarios especiales; y la corrección disciplinaria del funcionariado a su cargo, que ahora es competencia del Gran Visir. Con ello, sus funciones van claramente limitándose al ámbito judicial.

Como en el caso de la jurisdicción cheránica, tampoco se establece la presencia o intervención directa de las autoridades españolas en los tribunales de la jurisdicción majzení.

Por otra parte, mientras en la francesa se sigue una evolución tendente a convertir la jurisdicción majzení en jurisdicción civil de competencia universal, como apuntaba antes, en la Zona Jalifiana permanecerá en el mismo estado que se encontraba a principios de siglo, aunque se establecen, eso sí, algunas pautas de organización y procedimiento más racionales (adviértase que, con anterioridad a 1935, el Gran Visir entendía en segunda y última instancia de los fallos apelados de todos los bajáes y caídes). Por lo demás, el proyecto de proveer a estos tribunales de códigos articulados en la Zona Jalifiana, prometido en el Dahir de 3 de febrero de 1948 sobre el Reglamento del Gran Visiriato², quedó en

¹ CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932, 31-32) describen la situación anterior con estas palabras: "Los Kaides instruyen el procedimiento verbalmente, no quedando el fallo registrado más que en la memoria de los presentes. Ello da lugar a que los pleitos se renueven cada vez que cambia la autoridad gubernativa, siempre por la esperanza de un nuevo fallo contrario al anterior; pero el testimonio de la yemaa es válido contra el reclamante en este caso".

² Véase al respecto RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 98, nota 64).

tinta sobre el papel y, a fin de cuentas, la jurisdicción majzení no disfrutó en la zona de influencia española de más normativa que el humilde Dahir de 12 de febrero de 1935, en el que, como vemos, bulle un interés por los derechos del detenido muy coherente con la dirección política de la República Española.

Por último, cabe destacar la importancia del artículo 3º del Dahir que nos ocupa en lo que se refiere a las tradiciones jurídicas consuetudinarias. Como puede verse, también a diferencia de la tan debatida política bereber de Francia, no se establece en la Zona Jalifiana una jurisdicción especial bereber, aunque se apuesta por el respeto a las tradiciones locales. Claro está que este equilibrio difícilmente hubiera podido sobrevivir a la promesa incumplida del Dahir de 3 de febrero de 1948.

d) Normativa respecto a *aauan*, *ucalaa*, *muftíes* y *almotacenes*

El Decreto Visirial relativo a las funciones de los *aauan* en los tribunales cheránicos, de 26 de diciembre de 1934, establece entre sus funciones el guardar el orden en las vistas, repartir citaciones, notificar sentencias y comunicar a la *mehacma* a la que se halle adscrito con otras de las que ésta dependa (artículo 2º). Se asigna a cada tribunal cheránico el número de *aauan* previsto en los presupuestos de la Zona, así como a cada uno de ellos el sueldo correspondiente (artículo 1º), prohibiéndoseles la percepción de otras *sojóras*¹ (artículo 3º). Por último, se prohíbe a los *aauan* ejercer la función de *uquil* (plural *ukalaa*) (artículo 4º).

El Dahir reglamentando el ejercicio de la función de *uquil* ante los tribunales cheránicos y majseniano de 12 de febrero de 1935 (el equivalente de la zona francesa es el Dahir de 7 de septiembre de 1925) se centra en las condiciones que deben reunir los *ucalaa*, que por cierto son las mínimas imprescindibles (saber leer y escribir, conocer los principios del islam y los procedimientos forenses básicos), sin que se definan sus funciones, que son delimitadas en el Dahir de 30 de mayo de 1935. El *uquuil* desempeña la función tradicional de representar a las partes. En general, ejerce parte de la labor del abogado de la defensa (figura desconocida en el derecho islámico, como la del fiscal, cuyas funciones recaían en

¹ El "nomenclator de términos de uso corriente" incluido en las *Normas de transcripción* publicadas en 1943 por la ALTA COMISARÍA de España en Marruecos, define el término "sójora" (*sub voce*) como el "estipendio que se entrega a los *mejzanía* por servicios prestados".

manos del alcafi) y, sobre todo, del procurador.

El Dahir destinado a crear comisiones de ulemas para examinar la competencia de los muftíes en ejercicio en la Zona, de 10 de enero de 1935 (el equivalente en la zona francesa es el Dahir de 7 de julio de 1914), deja entrever la terrible situación en la que se encontraba la justicia indígena incluso en sus más altas instancias. Se establece una comisión de ulemas encargados de examinar la capacitación de los muftíes en ejercicio, que no podrán seguir con sus funciones sin la correspondiente acreditación. Las condiciones de corroboración de la competencia del muftí son ampliadas mediante el Dahir de 22 de agosto de 1951, que faculta para desempeñar dicha función a cuantos posean certificado de enseñanza superior religiosa.

Las atribuciones de los almotacenes¹ son reguladas por el Dahir de 14 de noviembre de 1917 y el Dahir de 8 de mayo de 1941. En un primer momento, la mayor parte de sus atribuciones tradicionales fueron asumidas por las instituciones del Protectorado: bien por la Alta Comisaría, bien por las Juntas de servicios municipales o sus servicios médicos y veterinarios. La institución del almotacenazgo parecía a punto de desaparecer. El Dahir de 14 de noviembre de 1917 quiso restaurar de nuevo sus funciones, ahora muy disminuidas, dejando en sus manos cuestiones menores tocantes, por ejemplo, al orden público entre los artesanos y comerciantes musulmanes o a la higiene de los baños públicos. El Dahir de 8 de mayo de 1941, por último, hizo de los almotacenes presidentes y representantes legales de las Juntas municipales, con todas las obligaciones que ello conlleva, aunque con competencia fáctica muy restringida por el Interventor local de cada Junta.

3. La justicia en Tánger

El Convenio Hispano-Francés de octubre de 1904 ya establecía en su artículo noveno el carácter especial de las instituciones tangerinas, debido a la presencia del Cuerpo Diplomático. El Convenio de 1912 reafirmaba en virtud de su artículo séptimo la internacionalidad de Tánger y su régimen especial. Sin embargo, por diferentes avatares políticos, hasta el 18 de diciembre de 1923 no se producirá la firma entre Francia, Gran Bretaña y España del Convenio de París, en virtud del cual se reguló el Estatuto de la zona

¹ Véase respecto al almotacén RODRÍGUEZ AGUILERA (s.f., 91-98), de donde extraigo la síntesis que sigue.

internacional, que no sería ratificado por el representante del sultán, el *Mendub Hāy Muḥammad Bū 'Ašrīn*, hasta el 3 de junio de 1925. Además del Dahir anterior, vio la luz en esta fecha otro en virtud del cual se organizaba la justicia de la zona¹. En su artículo primero se instituye una jurisdicción internacional en Tánger conocida como Tribunal Mixto, el cual adoptará la función que en las otras dos zonas las jurisdicciones francesa y española. El Tribunal Mixto aplicará una serie de códigos especiales para los residentes en la Zona: Código sobre la condición civil de los extranjeros de la Zona Internacional, Código de Comercio, Código Penal, Código de Procedimiento Penal, Código de Procedimiento Civil y Código de Inscripción de Bienes Inmuebles.

El artículo cuarto del Reglamento Administrativo de la zona establece que se confía "a Nuestro Mendub la misión de ejercer, respecto de nuestros súbditos en la zona de Tánger, de acuerdo con las reglas y usos tradicionales de Nuestro Imperio, los poderes de administración y justicia confiados a los Bajáes y Caídes en Marruecos". Como consecuencia se creará el llamado Tribunal del Mendub. El artículo sexto, por otra parte, afirma que

Nombrado por Nuestro Majzén jerifiano y bajo su dirección, el cadí, los miembros del Cheráa, los empleados agentes de los habices y, de una manera general, de las demás administraciones relacionadas con las instituciones que afecten al estatuto personal y a la religión de Nuestro súbditos, continuarán ejerciendo sus funciones según costumbres tradicionales en uso en Nuestro Imperio.

Mientras que la jurisdicción internacional es completamente independiente, la justicia indígena, como ya apuntaba antes, depende de la misma de la zona francesa. Por ello, se le aplica la reglamentación al respecto detallada respecto a la Zona Cherifiana.

El Tribunal Mixto cambiará su denominación en 1953, pasando a llamarse Tribunal Internacional. Se componía de un Tribunal de Apelación, un Tribunal de lo Penal y un Juzgado de Paz, y estaba compuesto por doce jueces de diferentes nacionalidades (dos franceses, dos españoles, un belga, un británico, un italiano, un marroquí, un holandés, un sueco, un americano y un portugués). Dichos jueces eran nombrados por el sultán mediante

¹ El texto de ambos Dahires, además del texto del Reglamento administrativo de la zona de Tánger, puede consultarse en CASTELLANOS (1946, t. 2, 174-192), de donde reproduzco el tenor de las citas que siguen. La legislación más importante de la Zona Internacional es reproducida también en LAREDO (1994, 450 y ss.). Muy sintética y clara es la presentación de la situación de la justicia internacional de Tánger que obra en BOUDAHRAIN (1994, 42-43). Respecto a la evolución del ordenamiento de la zona internacional de Tánger, hasta la fecha de su publicación, puede consultarse CASTELLANI (1925).

Dahir a petición de los diferentes gobiernos extranjeros implicados. Sus competencias se restringen a los ciudadanos extranjeros en materia administrativa, civil, penal y militar.

CAPÍTULO III: LA EVOLUCIÓN JURÍDICA DE MARRUECOS DESDE 1956 HASTA LA ACTUALIDAD

1. Introducción

Así pues, como decía, las más altas instancias políticas marroquíes habían dejado en suspenso las postergadas reformas de la justicia hasta el momento de la independencia. Llegado por fin ese momento, la justicia se convierte en tema recurrente de los discursos de Mohamed V¹. El discurso pronunciado el 2 de octubre de 1956 (JAMJAMA, 1997, 27-28) ante el Tribunal de Apelación de Rabat con motivo de la inauguración del primer año judicial independiente, y, sobre todo, el famoso *'Ahd Mālikī* (*Compromiso Real*) de 8 de mayo de 1958 son reveladores de esta preocupación por la reforma de la justicia. En especial, muestran la preocupación que la necesidad de seguir contando con el apoyo técnico de los juristas franceses, que hasta ese momento mantenían en pie la justicia marroquí moderna, así como la necesidad de instaurar la democracia en el país, con la consiguiente división entre el poder legislativo y el ejecutivo, generaban en la monarquía. El *Compromiso Real* de 8 de mayo de 1958 establecía que, desde esta fecha, y hasta la definitiva promulgación de una constitución, habrían de celebrarse elecciones directas y formarse el Parlamento. El poder ejecutivo, emanado de la soberanía del pueblo, cuyo garante es el Rey, se materializaría en un gobierno democrático de coalición nacional -que en la realidad nunca llegó a producirse, tomando el Rey la cabeza del ejecutivo de forma provisional-, mientras los poderes legislativo y judicial recaerían directamente en las manos de su Majestad y de las instituciones que éste considerara adecuadas.

Antes de entrar en esta nueva etapa, me parece necesario exponer algunas consideraciones generales. Según ROSEN (1989, 62-64), son tres los aspectos en los que el mundo jurídico marroquí independiente muestra la influencia colonial: 1. La adopción de códigos articulados; 2. La jerarquización de los tribunales, y 3. La inclusión de los abogados en el proceso. A mi juicio, sin embargo, la principal influencia del mundo jurídico occidental es -o debiera haber sido- la separación entre el poder judicial y el ejecutivo, que se supone establecida definitivamente mediante los Dahires de 7 y 10 de marzo de 1956. No obstante, son muchas las críticas que ha suscitado la falta de independencia del poder

¹ Los discursos de Mohamed V y Hasán II relacionados con el mundo jurídico y pronunciados hasta el año 1996 han sido reunidos por JAMJAMA (1997). Se trata, a mi juicio, de una obra de consulta fundamental para conocer la posición de las más altas instancias políticas marroquíes independientes respecto a estos temas.

judicial en Marruecos desde la independencia hasta, al menos, principios de los noventa. En España, el problema es conocido por las críticas de AMNISTÍA INTERNACIONAL (1991, 70-71). Las referencias a ello en la literatura jurídica marroquí son muy escasas. Singulares son las durísimas observaciones de Ḥammād al-‘IRAQĪ (1975, 42-61). La extensión que ocupa en su obra este punto prueba su alcance para nuestro autor: estas veinte páginas dan a entender que se trata, sin dudas, del problema principal de la Administración de Justicia en el Marruecos independiente. En lo que todos parecen estar de acuerdo -organizaciones internacionales y autores marroquíes y extranjeros- es en que el poder ejecutivo ha utilizado repetidamente la amenaza del traslado forzoso de los magistrados como medio para influir en sus decisiones, especialmente cuando se trata de causas con implicaciones políticas. Según ‘IRAQĪ (1975, 49), las reiteradas protestas de la magistratura a este respecto han sido recibidas con un absoluto desinterés, y ello

por una única razón: el deseo de mantener el poder judicial sometido a la Administración de manera que, en caso necesario, ésta siempre pueda trasladar a los jueces de una región a otra. Con ello, la posibilidad de traslado permanece amenazante como una espada afilada sobre sus cabezas, obligándolos a acatar instrucciones y ejecutar deseos.

Tendré ocasión de volver sobre este asunto más adelante. Por otra parte, las principales aspiraciones de la joven política marroquí respecto a su sistema jurídico eran resumidas en 1971 -con una visión ya casi retrospectiva- por Abdeljalek Torres, a la sazón Ministro de Justicia, en su prólogo a IRAQĪ (1986), en los tres puntos siguientes:

- Unificación de la legislación, "a fin de que, tanto los ciudadanos marroquíes, como sus huéspedes extranjeros se encuentren sujetos a una legislación única".
- Arabización y marroquinización de la Administración de Justicia.
- Depuración de la Administración de Justicia "a fin de hacerla funcionar de nuevo como lo hizo en sus principios: de forma transparente y pura, por una parte, y arabizada y marroquinizada, por otra".

Muḥammad Ŷalāl al-SA‘ĪD (1993, 240 y ss), por su parte, distingue tres etapas

diferentes en la consecución de estos intereses: desde la declaración de la independencia hasta 1965, fecha de promulgación de la Ley de Unificación y Arabización (*Qānūn al-Tawhīd wa-l-Ta'rib*); desde 1965 a 1974, fecha de la reforma administrativa; y desde 1974 hasta la actualidad.

Este será también el orden cronológico de mi exposición.

2. El ordenamiento jurídico en Marruecos de 1956 a 1965

a) La organización judicial

La de 1956 a 1965 fue, ante todo, una etapa de transición. Así fue planteada y como tal fue asumida por las autoridades independientes. No podía ser de otro modo. En estos años, por ejemplo, sólo pasó a manos de magistrados marroquíes la Sala Primera del Tribunal Supremo: el resto de sus salas permanecían en funcionamiento gracias a la labor de quince magistrados franceses (IRĀQĪ, 1975, 57). Con todo, se avanzaron grandes pasos¹.

Resultaba de vital interés, en primer lugar, establecer un convenio de asistencia técnica y judicial con Francia, ya que la falta de cuadros marroquíes podía conducir a la Administración de Justicia independiente a una situación caótica². Dicho convenio vió la luz el 5 de octubre de 1957. Igualmente resultaba imprescindible reorganizar el Ministerio de Justicia y transformarlo, de una institución nominal adscrita a un Majzén sometido, en un ministerio funcional de un Estado moderno. Para ello, el nuevo Ministro de Justicia, D. Abdelkarim Benjelloun, establece con toda celeridad (Dahir de 16 de octubre de 1956) cinco direcciones ministeriales:

- Dirección de Justicia Religiosa (*Idārat al-'Adl al-Dīni*), encargada de velar por el buen funcionamiento de los Tribunales Cheránicos y de los Tribunales Rabínicos.

¹ Para lo referente a las reformas llevadas a cabo en estos primeros años y relacionadas con la jurisdicción bereber, véase NĀṢIRĪ (1993², 9-11). En lo relacionado con la judicatura y la organización del Ministerio de Justicia, véase especialmente IRĀQĪ (1975, 35 y ss.). Para una síntesis de las reformas introducidas en la organización judicial, véase HADDOU (1969, 14 y ss.). Muy resumido, el proceso es también presentado por BOUDAHRAIN (1994, 43-44).

² Los detalles de esta situación, omitidos por los autores marroquíes, pueden consultarse en SAUVEL (1964, 95-96).

- Dirección de Justicia (*Idārat al-‘Adl*), encargada de velar por el buen funcionamiento de la justicia majzení.
- Dirección de Tribunales Modernos (*Idārat al-Maḥākim al-‘Aṣriyya*), encargada de la reforma de los tribunales franceses e hispano-jalifianos.
- Dirección de Prisiones (*Idārat al-Suḥūn*), y
- Dirección del Funcionariado y los Presupuestos (*Idārat al-Muwazzafīn wa-l-Miẓāniyyāt*).

Posteriormente, el organigrama de servicios del Ministerio será renovado mediante el Decreto Ministerial de 1 de abril de 1958, publicado en el B.O.R.M. (*Boletín Oficial del Reino de Marruecos*) de 23 de mayo de 1958, quedando dividido en cinco direcciones generales:

- Dirección de Asuntos Civiles (*Mudīriyyat al-Šu‘ūn al-Madaniyya*), dividida a su vez en tres oficinas: Oficina de Leyes Fundamentales del Funcionariado (*Maktab al-Qawānīn al-Asāsiyya li-l-Muwazzafīn*); Oficina Legislativa y de Asuntos Sociales (*Maktab al-Tašrī‘ wa-l-Šu‘ūn al-Iṣtimā‘iyya*), y Oficina de Organización de la Justicia (*Maktab al-Tanzīm al-‘Adlī*).
- Dirección de Asuntos Penales (*Mudīriyyat al-Šu‘ūn al-Ŷinā‘iyya*), dividida en tres oficinas: Oficina de Legislación y Organización de Tribunales Penales (*Maktab al-Tašrī‘ wa-l-Tanzīm li-l-Maḥākim al-Ŷinā‘iyya*); Oficina de Causas Penales Graves y de Gracia (*Maktab al-Qaḍāyā al-Ŷinā‘iyya al-Hāmma wa-l-‘Afū*), y Oficina General de Administración Penal (*Maktab al-Idārat al-Ŷinā‘iyya*).
- Dirección de Funcionariado y Presupuestos (*Mudīriyyat al-Muwazzafīn wa-l-Miẓāniyyāt*), dividida en cinco oficinas: Oficina del Funcionariado (*Maktab al-Muwazzafīn*); Oficina de Contabilidad (*Maktab al-Muḥasaba*); Oficina de Construcciones (*Maktab al-Binā‘*); Oficina de Equipamientos (*Maktab al-Adawāt*)

y Oficina de Administración General (*Maktab al-Idāra al-‘Āmma*).

- Dirección de Prisiones (*Mudīriyyat al-Suḡūr*), dividida en tres oficinas: Oficina de Organización de Prisiones (*Maktab Tanzīm al-Suḡūr*); Oficina del Funcionariado de Prisiones (*Maktab al-Muwazzafīn*), y Oficina de Explotación Industrial (*Maktab al-Istiglāl al-Sinā‘ī*).

Una reforma importante para mis propósitos, pues afectó a la estructura de los textos, vino de la mano del Dahir de 22 de abril de 1957, mediante el que se sustituye la anterior mención de la República Francesa en las sentencias por la mención actual ("En Nombre de su Majestad el Rey"), respondiendo con ello al prurito de *marroquinización* de la Administración de Justicia.

Por otra parte, se procede a la renovación de la organización judicial, cuyo interés primordial será comenzar a la mayor celeridad los procesos de independencia del poder judicial y de unificación jurisdiccional de todo el territorio marroquí.

En primera instancia se suprimen la autonomía judicial de la Zona Jalifiana y los Tribunales Hispano-Jalifianos mediante la declaración hispano-marroquí de 7 de abril de 1956, así como el Tribunal Internacional de Tánger. Los Tribunales Franceses continuarán funcionando, aunque se les marroquiniza al sustituir su anterior denominación por la de Tribunales Modernos. Sin embargo, continúan administrando justicia en lengua francesa y, en la mayor parte de los casos, por magistrados de esta nacionalidad.

Por otra parte, los Tribunales Ordinarios, herederos de los tribunales majzeníes, serán organizados mediante los Dahires de 7 de marzo, 19 de marzo, 4 de abril y 14 de noviembre de 1956. En ellos se rechaza la distinción entre una jurisdicción penal bereber y otra no bereber, y, por vez primera, se hace constar de forma expresa que las suyas son las funciones propias del poder judicial, y no las del poder ejecutivo.

Los Tribunales Regionales de Apelación entienden de las apelaciones formuladas contra los fallos emitidos por los Tribunales Ordinarios y Modernos. Mediante el Dahir de 18 de abril de 1956 se crearon ocho de estos tribunales en la anterior zona de influencia francesa, a los que se añadirán otros dos para la anterior Zona Jalifiana mediante el Dahir de 18 de diciembre de 1956, y otros dos para la zona conocida como "país de costumbre" mediante el Dahir de 10 de enero de 1957.

En lo que respecta a los anteriores tipos de tribunales especiales caben destacar los

siguientes cambios:

- Toda la organización judicial bereber es abolida mediante el Dahir de 19 de marzo de 1956. El Dahir de 25 de agosto de 1956 asigna las competencias de los tribunales bereberes a los Tribunales Ordinarios y a los Tribunales Cheránicos.
- Los Tribunales Rabínicos mantuvieron el *status* otorgado en 1918, mientras que los Tribunales Cheránicos, además de continuar entendiendo de las cuestiones de estatuto personal y de sucesiones, amplian su ámbito de competencias a los musulmanes no marroquíes residentes en territorio nacional del Reino de Marruecos. No obstante, su estructura y formas de funcionamiento serán asimilados a los de los Tribunales Ordinarios: los cheránicos mediante el Dahir de 8 de diciembre de 1956 y los rabínicos mediante el Dahir de 23 de febrero de 1957.
- Las instancias anteriores de apelación de los Tribunales Rabínicos y Cheránicos (Alto Tribunal Rabínico y Tribunal de Apelación Cheránico respectivamente) serán traspasadas a los nuevos Tribunales Regionales de Apelación (*al-Mahākim al-Iqlīmiyya li-l-Isti'nāf*).

En la cúspide de la organización judicial se crea el renovado Tribunal Supremo Cherifiano (*al-Mahkama al-'Ulyà al-Šarīfa*) mediante el Dahir de 27 de septiembre de 1957, sito en Rabat, que entiende de los recursos de casación contra cualquier sentencia fallada en Marruecos. Recordemos que anteriormente las casaciones contra fallos emitidos en la zona norte eran remitidas a Madrid, mientras las de la zona francesa lo eran a París. Integran este Tribunal cuatro salas: civil, penal, administrativa y social. Está compuesto por su Presidente, cuatro presidentes de sala, veinte magistrados consejeros, un Fiscal Jefe y cuatro fiscales delegados.

A todo lo anterior vienen a sumarse una serie de tribunales especiales, o de excepción, algunos de los cuales ya venían funcionando desde hacía años, y otros son instituidos ahora. CHAWAD (1969, 26) los divide en dos grupos: los de carácter social y los de carácter represivo. Entre los de carácter social destacan los Tribunales de Trabajo,

creados mediante el Dahir de 29 de abril de 1957¹ e instituidos para resolver, por vía conciliatorio, o, en su defecto, en virtud de sentencia, los conflictos laborales de cualquier naturaleza. Entre los de carácter represivo destaca el denominado Tribunal de Justicia (*Mahkamat al-'Adl*), instituido mediante el Dahir de 23 de mayo de 1957, especializado en delitos contra la seguridad exterior e interior del Estado, famoso en Marruecos por haber juzgado, entre otros, el caso del aceite en mal estado de 1959. Por último, los Tribunales Militares (*al-Mahākim al-'Askariyya*) fueron creados mediante el Dahir de 10 de noviembre de 1956 (las Fuerzas Armadas Reales lo fueron mediante el Dahir de 25 de junio del mismo año), por el que se establece igualmente el código de justicia militar. Más adelante volveré a referirme a ellos con mayor detalle.

El 18 de noviembre de 1956, Mohamed V resumía en un discurso dirigido a su pueblo los principales pasos avanzados en tan corto espacio de tiempo con las siguientes palabras (*apud* NĀṢIRĪ, 1993², 10):

Hemos instaurado la división de poderes. Hemos acabado con los Tribunales de Costumbres. Hemos invalidado el Dahir bereber, y todo Marruecos disfruta hoy de Tribunales Ordinarios y Cheránicos. Hemos proclamado la independencia de la judicatura. Hemos abierto cincuenta y dos tribunales delegados que engloban competencias anteriormente ejercidas por los alcaídes. Hemos marroquinizado los tribunales extranjeros y abolido todos los privilegios judiciales en Marruecos.

En resumen, en 1965 la organización judicial marroquí quedaba estructurada como sigue:

- Tribunales religiosos, divididos en ordinarios y provinciales de apelación en cuanto a la instancia, y, *materia personae*, en cheránicos y rabínicos.

- Tribunales ordinarios y modernos, herederos en sus competencias de los tribunales majzeníes y franceses, y divididos también en dos instancias.

¹ Con anterioridad no existía en Marruecos una jurisdicción laboral propiamente dicha. El único antecedente (CHAWAD, 1969, 26) es el consejo de hombres buenos creado por el Dahir de 16 de diciembre de 1929, una especie de órgano especializado en arbitrar soluciones para conflictos laborales entre patronos y asalariados en determinados ámbitos económicos que no puedo precisar con exactitud, ya que hasta el momento no he conseguido leer el texto completo del Dahir.



- Tribunal Supremo para apelaciones, casaciones y revisiones.
- Tribunales especiales: tribunales militares y Tribunal de Justicia.

b) La actividad legisladora y la cuestión de la independencia judicial

Estos años son testigos de una actividad legisladora intensísima que respondía, una vez lograda la restauración territorial, a la necesidad de unificar la legislación, la fundamental al menos. Destacan en esta actividad legisladora las siguientes promulgaciones:

- Código de Estatuto Personal y de Sucesiones, conocido como *Mudáwwana*, entre 1957 y 1958.
- Código de Justicia Militar de 13 de mayo de 1958.
- Código de Procedimiento Penal de 10 de febrero de 1959.
- Código Penal¹ de 26 de noviembre de 1962.
- Ley de Libertades Públicas.

Si tenemos en cuenta que el Código de Obligaciones y Contratos se mantiene en vigor desde los primeros años del Protectorado, advertiremos que del año 1957 al año 1962 se reglamenta la mayor parte de la vida social marroquí. La *Mudáwwana* destaca como el paso más importante del legislador marroquí en vistas a una vuelta a las raíces culturales y a la tradición jurídica del país, muy deteriorada durante el Protectorado. Se pretendía con ello poner fin a un pasado en el que, la inexistencia de un código unificado, deslegitimaba los fallos de los *alcadíes*. Es curioso que el legislador elija precisamente esta denominación, que no deja de traer a la memoria la famosísima obra de *Sahnūn*: de alguna manera se pretende que el nuevo texto articulado haga las funciones que durante tanto tiempo había desempeñado la otra *Mudáwwana* para el mundo *malequí*. Por otra parte, es innegable que,

¹ La situación del Derecho Penal en el Marruecos colonial es buen ejemplo de la pluralidad jurisdiccional a la que se veía sometido el país. Recordemos los textos principales que lo regulaban. En aquel momento se hallaba en vigor en la zona francesa el Código Penal de 12 de agosto de 1913 y el de 24 de octubre de 1953 para las personas sometidas a la jurisdicción del *Majzén*, el Código Penal de 1 de junio de 1914 en la zona norte, y el Código Penal de 15 de enero de 1925 en la zona internacional de Tánger. Véase al respecto la introducción de François-Paul Blanc y Rabha Zeidguy a MARRUECOS (1988).

en comparación con la *Mašalla* tunecina, promulgada por los mismos años, la *Mudáwwana* tiene un cariz conservador, como no podía ser menos si tenemos en cuenta la inspiración jurídica malequí del texto y el carácter nacionalista y *salafí*¹ del legislador. Siendo la *Mudáwwana* uno de los pocos temas de este campo tratados en castellano, existiendo además traducción y siendo de fácil acceso en árabe, pasaré por alto las circunstancias que rodearon su promulgación, así como fechas de promulgación u otros detalles históricos².

En 1959, Dahir de 18 de mayo, y en consonancia con todo lo anterior, aparece el primer reglamento de funcionamiento de la abogacía en el Marruecos independiente. Aunque inspirado en el Dahir de 1924, se introducen en él algunas reformas importantes, entre las que destaca la exigencia de que los letrados que ejerzan en Marruecos ostenten la nacionalidad marroquí, a excepción de los ciudadanos de aquellos países que hubiesen firmado acuerdos bilaterales de cooperación técnica y judicial, así como la exigencia de que la mayoría de los miembros de los consejos de los colegios sean marroquíes. Esta normativa será remplazada por el Decreto Real de 19/12/1968.

Por último, veamos las referencias al poder judicial que aparecen en la Constitución marroquí de 1962, al que se dedica el Libro VI³:

¹ Acerca del movimiento salafí en Marruecos puede consultarse en castellano LÓPEZ GARCÍA (1995, 111-145), así como Abdallah LARAOUI (1994, 58 y ss.), desde una perspectiva sociológica. Para enmarcar el movimiento en una perspectiva más amplia, véase GEERTZ (1987, 210-214). Entre la bibliografía en árabe, bastante numerosa, he consultado ŠAWĪ (1985), YABRI (1989, 187-235) y QĀDIRĪ (1992, 242-260). Sin embargo, no he encontrado alusiones en la literatura existente respecto al papel desempeñado por el movimiento *salafí* en la renovación jurídica marroquí contemporánea.

² Existe traducción castellana de RUIZ DE ALMODÓVAR (1995, 413-485), y francesa de COLOMER (1963). Existe edición comentada de la traducción francesa reconocida por el Estado marroquí a cargo de François-Paul Blanc y Rabha Zeidguy, MARRUECOS (1994). De gran interés para una perfecta comprensión de la obra son los comentarios de FĀSĪ (1986), miembro de la comisión legislativa, CHEHBOUN (1987), FSSAYLI (1988), KAŠBŪR (1991) y, sobre todo, KHAMLICHI (1994). El texto original completo del Dahir fundacional de la Comisión redactora de la *Mudáwwana* puede verse en 'IRĀQĪ y otros (1982, 119 y ss.). Para una síntesis de la jurisprudencia de mayor trascendencia en este campo, véase BENNOUAR (1995). La jurisprudencia más importante del Tribunal Supremo marroquí en materia personal hasta 1995 se encuentra reunida en MAYĻIS (1997). Para un estudio comparativo de la jurisprudencia en materia personal en los diferentes países árabes, véase TAWFĪQ (1998). Respecto a la reforma de la *Mudáwwana* de 1993, véase GÓMEZ CAMARERO (1996). En estos momentos me encuentro realizando una nueva versión castellana del texto, comentada y acompañada de otros textos de interés desde el punto de vista de la ley personal marroquí.

³ Además de consultar el texto constitucional, he tomado diversas aclaraciones de GALLĀB (1988, 191-235).

- La cabeza del aparato judicial es el Rey, en cuyo nombre se administra justicia.
- El poder judicial es independiente de los poderes legislativo y ejecutivo (artículo 82).
- Los magistrados son designados mediante Decreto Real¹ a propuesta del Consejo Superior de la Magistratura (artículo 84).
- Los magistrados sólo pueden ser trasladados o depuestos de su cargo de conformidad con la ley (artículo 85).
- El Consejo Superior de la Magistratura será presidido por el Rey y estará compuesto por el Ministro de Justicia en representación del monarca; el Presidente del Tribunal Supremo; el representante fiscal ante el Tribunal Supremo; el Presidente de la Sección Primera del Tribunal Supremo; dos representantes elegidos entre los magistrados de los Tribunales Provinciales y dos de entre los magistrados de los Tribunales de Primera Instancia o de Distrito (*maḥākim al-saḍad*) (artículo 86).
- Las funciones del Consejo Superior de la Magistratura son: velar por las garantías constitucionales otorgadas a los magistrados y ejercer funciones disciplinarias (artículo 87).

En términos generales, los textos constitucionales que siguieron al de 1962 ratificaron sistemáticamente todos estos extremos. Sin embargo, justamente desde esas fechas, comienzan a dejarse oír, cada vez con mayor acritud, las voces de protesta del colectivo de magistrados ante la política de intervención del ejecutivo en el mundo judicial. La cuestión se agrava tras el Dahir de 13 de noviembre de 1963, el cual vio la luz ante las dificultades para componer la Sala de lo Penal del Tribunal Provincial de Rabat, encargada de juzgar una causa de conspiración contra el Estado, en un clima político absolutamente enrarecido tras las sucesivas conspiraciones y golpes de estado que se habían sucedido en

¹ Durante unos pocos años se denominó Decreto Real (*Marsūm mālikī*) a los tradicionales Dahires, pero la iniciativa no tuvo mucho éxito.

los años anteriores. En el párrafo primero de dicho Dahir se estipula que, ante la falta de los magistrados o fiscales necesarios para la instrucción o vista de una causa en un tribunal concreto, se podrá trasladar al mismo a magistrados o fiscales asignados a otras circunscripciones mediante decreto ministerial. Éste no tienen por qué ser motivado.

A juzgar por la reacción consiguiente de la magistratura, parece indudable que el Dahir fue usado de manera interesada por parte del ejecutivo. Entre las manifestaciones principales de descontento destacan la solicitud elevada al Rey por el tercer Congreso de la Magistratura, celebrado en Tánger del 20 al 22 de septiembre de 1963, y el escrito presentado por un colectivo de magistrados al Ministro de Justicia el 10 de abril de 1964 en protesta por la oleada de traslados indiscriminados entre los miembros de la carrera judicial, protesta que se ratificará en el Congreso de la Magistratura marroquí celebrado en septiembre de 1964¹.

En un clima político tan viciado como el de aquellos años, la situación de los magistrados llegó a ser de tan débil que según 'IRĀQĪ (1975, 41):

Estos hombres [los representantes del poder ejecutivo] no vacilan en someter a los magistrados que no acatan sus órdenes a coacción. En ocasiones incluso los hacen prender y registran sus domicilios, como le ocurrió a un magistrado de Ouled Tayma, a otro de Alhucemas y a otro de Oujda. No es preciso mencionar nombres.

¹ Según 'IRĀQĪ (1975, 47), los magistrados se dirigían en este último escrito al Ministro de Justicia en los siguientes términos: "Consideramos nuestro deber, Excelentísimo Sr. Ministro, hacerle saber que la campaña de traslados que habeis llevado a cabo entre los miembros de la carrera judicial ha provocado una oleada de profunda inquietud en los medios judiciales, y nos ha hecho temer por nuestro futuro y por el futuro de las garantías imprescindibles para la independencia del poder judicial que la Constitución nos había otorgado. Insistimos en este punto con todas nuestras energías y le rogamos que reconsidere dichas decisiones y mantenga a los interesados en los puestos que ocupaban con anterioridad hasta que tenga lugar la próxima reunión del Consejo Superior de la Magistratura". La cuestión, no cabe duda, era muy seria.

3. El ordenamiento jurídico en Marruecos de 1965 a 1974

a) La organización judicial

La Ley de Unificación y Arabización (*Qānūn al-Tawhīd wa-l-Ta'rib*) de 26 de enero de 1965, aprobada por unanimidad en la sesión parlamentaria de 2 de junio de 1964, quiso constituirse en la principal consecuencia práctica de la Constitución de 1962 (GALLĀB, 1988, 231), así como en el paso fundamental que unificara y arabizara definitivamente la legislación y la organización judicial del Marruecos independiente. La etapa anterior, asumida como transitoria, se alargaba durante años frustrando las aspiraciones del estamento judicial y de la sociedad marroquí en general. Según 'IRĀQĪ (1975, 58-61), la principal causa de este retraso se hallaba en las presiones de un gran número de extranjeros que seguían aún ostentando puestos trascendentales en la vida judicial y económica del país sin adquirir la ciudadanía marroquí. Según este mismo autor, las gestiones y peticiones de la magistratura en este sentido tuvieron un peso decisivo en la determinación con que el Ministerio de Justicia acometió la empresa. Esta perspectiva no es compartida por los autores franceses. Así, según SAUVEL (1964, 96), "la grave penuria de cuadros explica el importante papel desempeñado por los asistentes técnicos [franceses] en el funcionamiento de la justicia". Debe considerarse, por otra parte, que, diez años después de la independencia, las autoridades francesas aún seguían abonando a los asistentes técnicos diversos complementos pecuniarios a cargo del erario francés a fin de mantener la cooperación en el funcionamiento de los servicios públicos, la justicia y la enseñanza de la nación ex-protegida. También es conocido, no obstante, el gran rendimiento económico que Francia obtenía de sus contratos de privilegio con el Estado marroquí.

Como consecuencia de la Ley de Unificación y Arabización se impuso que, a partir del día 1 de enero de 1966, todos los tribunales debían pasar a ser dirigidos por ciudadanos marroquíes, así como se dio por finalizada, quizá con cierta precipitación, la arabización de los tribunales y de todos los textos legales aplicados en el país. De especial trascendencia fue la traducción del Código de Obligaciones y Contratos; del Código de Procedimiento Civil, del Código de Procedimiento Mercantil y de la Ley de Propiedades Inmobiliarias. En Marruecos se observa desde entonces el curioso fenómeno de que multitud de textos legales sean aplicados en versión árabe, que es la oficial, cuando en realidad fueron redactados

originalmente en lengua francesa. La arabización de la justicia marroquí, por otro lado, trajo consigo otros problemas de orden lingüístico: muchos abogados o funcionarios sólo sabían expresarse, oralmente o por escrito, en lengua francesa; otros conocían la lengua árabe hablada, pero no podían redactar correctamente documentos o tomar la palabra en las sesiones orales. La consecuencia fue que, aunque muchos letrados franceses usaban de su derecho a ser sustituidos en los juicios por colegas arabófonos, se fue produciendo finalmente su progresivo abandono del país. Todos estos extremos son descritos con gran detalle, y no poca nostalgia, por Jean SAUVEL (1964, 103-105).

La nueva organización judicial, descrita con precisión, entre otros, por CHAWAD (1969, 16 y ss.), comenzaba en primera instancia con los *Mahākim al-Sadad*, órganos judiciales unipersonales que heredaron las competencias de los tribunales de paz, cheránicos y rabínicos, así como una buena parte de las competencias de los Tribunales Modernos. En 1969 eran en número de veintisiete. De ellos, tres se encontraban en Casablanca, de los cuales dos entendían exclusivamente de asuntos civiles y comerciales, y el tercero, de asuntos penales. El resto se distribuía, de uno en uno, por las siguientes localidades: Rabat, Mohammedia, Jedida, Kenitra, Souk Arbaa du Gharb, Settata, Fez, Ksar Es-Souk, Khenifra, Mequinez, Oujda, Taza, Alhucemas, Nador, Larache, Tánger, Tetuán, Agadir, Beni Mellal, Khouribga, Saouira, Marraquech, Safi y Ouarzazate. Además, en las localidades menores se instaló un gran número de anexos de estos tribunales, que muchas veces se transformaron con el tiempo en nuevos tribunales de primera instancia independientes. Las sesiones de estos Tribunales podían ser foráneas y celebrarse, por ejemplo, en un gran zoco regional con ocasión de su celebración periódica. Se dividían en cuatro secciones: cheránica; rabínica; civil, comercial y administrativa, y penal.

Seguían en la pirámide judicial los *Mahākim Iqlīmiyya*, o Tribunales Regionales, de carácter colegiado, que asumen las competencias de los Tribunales Cheránicos de Apelación y de los Altos Tribunales Rabínicos, así como de buena parte de las competencias de los Tribunales Modernos, de forma que se constituyen, en parte, como tribunales de primera instancia y, en parte, como tribunales de apelación. Se establecieron seis de estos tribunales a lo largo del territorio nacional (Real Decreto de 3 de julio de 1967), sitios en Rabat, Casablanca, Jedida, Settata, Marraquech, Agadir, Beni Mellal, Ouarzazate, Fez, Ksar Souk, Mequinez, Nador, Oujda, Taza, Tánger y Tetuán. Cada uno de estos tribunales estaba formado por diversas salas. Entre ellas, al menos debía de haber una de menores e incapaces y otra de instrucción. El juicio oral se celebraba con tres magistrados. Cuando las

circunstancias lo hicieran conveniente, podían celebrarse audiencias foráneas. Al igual que los Tribunales de Primera Instancia, se dividían en cuatro secciones: cheránica; rabínica; civil, comercial y administrativa, y penal, aunque en las regiones con escasa población judía se suprimía la sección rabínica.

Le siguen en la jerarquía judicial los Tribunales de Apelación, en número de tres, sitios en Rabat, Fez y Marrakech. El Tribunal de Apelación de Tánger, cuya existencia, según el Ministro de Justicia a la sazón, ya no estaba justificada después de la Ley de Unificación (CHAWAD, 1969, 19), fue sustituido por una sala adscrita al Tribunal de Apelación de Fez, evitando con ello a los habitantes de la zona grandes desplazamientos. Los Tribunales de Apelación estaban compuestos por varias salas, entre las que una debía especializarse en asuntos penales y otra en menores e incapaces. En caso necesario, las audiencias podrían ser llevadas a cabo en las salas de los diferentes Tribunales Regionales. Los Tribunales de Apelación eran puramente de segundo grado, y entendían de los fallos en primera instancia de los Tribunales Regionales.

Finalmente, la cúspide de la organización judicial era ocupada por el Tribunal Supremo Cherifiano, creada por el Dahir de 27 de septiembre de 1957. Recordemos que la integran cuatro salas: civil, penal, administrativa y social. Cada una de estas salas, según el Decreto Real de 3 de julio de 1967, se divide en diferentes secciones: así, la civil, se divide en dos, la de estatuto personal, sucesiones y asuntos inmobiliarios (es decir, aquella en la que se aplica el derecho islámico) y la sección civil. Las audiencias se celebran con cinco magistrados.

El Tribunal Supremo tiene dos cometidos esenciales: entiende de los recursos de casación contra los fallos del Tribunal de Apelación o de cualquier otro tribunal; y de los recursos de anulación contra las decisiones administrativas por abuso de autoridad. CHAWAD (1969, 22) afirma que en sus atribuciones se aúnan las de la *Cour de Cassation* y las del *Conseil d'Etat* franceses. Por otra parte, entiende de las demandas de revisión contra fallos en materia penal (en caso de considerar la demanda, se da traslado de su decisión al Tribunal que dictó sentencia para que vuelva a juzgarse la cuestión); de las demandas por delito cometido por magistrado no adscrito al Tribunal en el ejercicio de sus funciones, y de las demandas de extradición.

A estos tribunales hay que añadir los de excepción. Entre ellos tenemos los Tribunales de Trabajo, instituidos en 1957. Están compuestos por dos secciones: una conciliatoria, integrada por doce asesores, seis representando a la patronal y seis a los

asalariados (dieciocho en el caso del Tribunal de Casablanca); y una judicial, con la misma estructura de los Tribunales Regionales, siendo su presidente el del Tribunal de Primera Instancia de su circunscripción. Según CHAWAD (1969, 27), a la fecha de escribir su obra existían doce tribunales de este tipo, sitos en Casablanca, Rabat, Mequinez, Fez, Marraquech, Tánger, Nador, Tetuán, Agadir, Beni Mellal y Ksar Es-Souk. Se trata de un tribunal de primera instancia, de modo que donde no existe Tribunal de Trabajo, sus competencias son asumidas por el Tribunal de Primera Instancia competente. Los fallos de los Tribunales de Trabajo sólo son recurribles por vía de casación. En materia de accidentes laborales son competentes los Tribunales Regionales.

Otro tribunal de excepción es el Tribunal Especial de Justicia (*Mahkamat al-'Adl al-Jāṣṣa*), creado mediante la Ley de 20 de marzo de 1965, revisada a su vez mediante el Decreto Real de 11 de noviembre de 1965. Es competente en delitos de corrupción y tráfico de influencias cometidos por funcionarios públicos. Tiene su sede en Rabat, aunque puede celebrar audiencia en otras capitales del Reino. Se compone de su presidente; dos magistrados asesores; tres asesores, elegidos entre los peritos juramentados para materia criminal del Tribunal, o del Tribunal superior de la localidad donde celebre audiencia; uno o varios jueces de instrucción designados por el Ministerio de Justicia y un secretario judicial. La acción es siempre incoada por el Ministerio Público. La instrucción no puede durar más de seis semanas. Si el juez instructor considera que no existen indicios de delito, se paraliza el expediente y se envía la resolución al Ministerio Público. En caso contrario, se da traslado del expediente al Tribunal a través del Ministerio Público. La decisión del juez instructor no es recurrible. Los fallos del Tribunal Especial de Justicia son inapelables, y sólo pueden ser elevados al Tribunal Supremo por vía de casación.

El cuadro de los tribunales especiales se completa con el Tribunal Militar Permanente, instituido, como decía, mediante el Dahir de 10 de noviembre de 1956. Se distinguen dos tipos de tribunales militares en Marruecos:

- El Tribunal Permanente de las Fuerzas Armadas Reales (*al-Mahkama al-Dā'ima li-l-Quwāt al-Musallaḥa al-Malikiyya*), sito en Rabat, aunque puede celebrar audiencia en

todo el territorio nacional marroquí¹. Es competente para tiempos de paz. Se halla presidido por un juez civil encargado de garantizar los derechos de los encausados, elegido entre los magistrados del Tribunal de Apelación de Rabat, al que asisten dos -o cuatro, según la naturaleza del delito- jueces togados militares, cuya graduación depende de la gravedad del delito juzgado y de la graduación de los acusados, y un fiscal militar. Entiende tanto de delitos comunes cometidos por militares como de delitos específicos del estamento, tales como la deserción o la rebeldía. Igualmente son competentes para juzgar a civiles encartados en delitos contra las fuerzas armadas o contra la seguridad exterior del Estado, tales como el espionaje, la traición o la tenencia ilícita de armas de fuego. Sus fallos sólo son susceptibles de recurso por vía de casación.

- En tiempos de guerra, la jurisdicción militar marroquí se divide en diferentes tribunales jerárquicamente diferenciados en función de la graduación de los acusados. No estarán presididos por juez civil.

Los logros alcanzados por la Ley de Unificación y Arabización de 1965 no satisfacían, con todo, las aspiraciones y esperanzas que en ellos había depositado el pueblo marroquí, ya que, en palabras de 'IRĀQĪ (1975, 77),

los tribunales marroquíes posteriores a 1966 eran muy semejantes a los instaurados a principios de la ocupación -en el año 1913- para la justicia extranjera, y las leyes que se aplicaron a los extranjeros desde entonces hasta 1966 pasaron simplemente a ser aplicadas a los marroquíes sin modificación alguna.

La nueva situación abortaba, lógicamente, el Convenio de Asistencia Técnica y Judicial con Francia de 5 de octubre de 1957, lo que condujo a la firma de un nuevo Convenio de fecha 20 de mayo de 1965.

¹ Así ocurrió en agosto de 1972, cuando juzgó en Kenitra a mil ochenta y un miembros de las fuerzas aéreas acusados de participación en el llamado "golpe de estado de Skhirat", cuyas sesiones son descritas por PERRAULT (1991, 151 y ss.).

b) Legislación aplicada y referencias constitucionales

En lo que respecta a la legislación aplicada, muy pocos cambios supuso la Ley de Unificación de 1965. En general se consagran los nuevos códigos de la independencia, y con respecto al resto se mantienen los textos esenciales emanados de las autoridades coloniales francesas en 1913. El afán unificador de la legislación aplicada sólo conduce, en realidad, a la extensión de la legislación francesa al resto de Marruecos, y no a la consecución de textos legales marroquíes remozados.

También destaca como consecuencia de la Ley de Unificación la promulgación de un nuevo reglamento regulador del ejercicio de la abogacía mediante el Dahir de 19 de diciembre de 1968, al que se unirán ciertas reformas tras el año 1974, como veremos a continuación.

Me resta señalar, por último, las referencias al poder judicial contenidas en el Libro VI, artículos 76 al 81, así como en el Libro VII, artículos 82 al 86, del texto de la Constitución marroquí de 1972¹. Se declara nuevamente la independencia del poder judicial respecto al ejecutivo y al legislativo. Según se afirma, los jueces serán nombrados a propuesta del Consejo Superior de la Magistratura (*al-Maʿȳlis al-Aʿlā li-l-Qudāt*), órgano colegiado disciplinario encargado también de velar por las garantías constitucionales concedidas a la judicatura. Dicho órgano estará presidido por el Rey, o en su defecto, por el Ministro de Justicia², así como por el Fiscal General del Rey, el Presidente de la Sala Primera del Tribunal Supremo, dos representantes elegidos entre los magistrados de los Tribunales Regionales, y dos entre los magistrados de los Tribunales de Primera Instancia (*Sadad*).

Las competencias judiciales del Rey, según el texto constitucional de 1972, pueden

¹ En realidad, la vida judicial y política marroquí de aquellos años se vio influida en mayor medida por la declaración del estado de excepción en la tarde del 7 de junio de 1965 que por los textos constitucionales. Véanse diversas consideraciones políticas respecto a este crítico período en GALLĀB (1988, 237-247). El texto completo de la Constitución de 1972 ha sido consultado en GALLĀB (1988, 310-337). Como siempre, respecto al desarrollo constitucional marroquí, véase LÓPEZ GARCÍA y FERNÁNDEZ SUZOR (1985).

² Lo cual dio lugar a duras críticas, ya que no parece muy acorde con el principio de independencia del poder judicial el que su órgano supremo esté presidido por un miembro del Gobierno. Véase al respecto GALLĀB (1988, 221).

resumirse como sigue:

- El Rey es la cabeza del aparato judicial, en cuyo nombre se dictan los fallos (artículo 77).
- Preside el Tribunal Supremo (artículos 33 y 80).
- Designa mediante Dahir (artículo 33) a los jueces a propuesta del Tribunal Supremo (artículo 78).
- Designa directamente a tres miembros de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo por el tiempo que dure la legislatura (artículo 95).
- Designa mediante Dahir (artículo 85) al Presidente del Tribunal Superior, ante el que declararán los miembros del Gobierno encartados en delitos graves o muy graves cometidos en el ejercicio de sus funciones.
- Ejerce el derecho real a la amnistía de condenados (artículo 34), normalmente con ocasión de fiestas religiosas o nacionales.

4. Las reformas de 1974 y 1993: la organización judicial actual

a) Reformas legislativas y Consejo Superior de la Magistratura

Con las reformas de 1974 se introducen prácticamente todos los rasgos que definen la justicia marroquí actual. Paradójicamente, a pesar de las relaciones humanas, económicas y judiciales que unen a nuestros dos países, se trata de un asunto completamente desconocido en España¹. Que yo sepa, en castellano no se ha publicado ni siquiera un

¹ Curiosamente, la falta de bibliografía respecto al ordenamiento jurídico marroquí se agrava considerablemente a partir de la reforma de 1974. Hasta ese momento, y con carácter monográfico, pueden consultarse en francés, aunque actualizados sólo hasta 1969, las obras de KHATTABI (1966) y CHAWAD (1969), a las que he ido aludiendo. También en francés puede consultarse BOUDAHRAIN (1994), obra actualizada y muy completa, aunque se restringe al ámbito del

resumen de la planta judicial marroquí. En lo que respecta a los traductores jurados de árabe españoles es esta una situación insostenible. Paso, pues, a describir a grandes rasgos la organización judicial marroquí actual.

El 15 julio de 1974 se promulga un Dahir de gran trascendencia para la organización judicial del Reino, al que seguirá el 16 de julio del mismo año el Decreto ordenando su puesta en funcionamiento, además de otros Daires menores relacionados con la nueva organización judicial o derivados de ella. Destaca el Dahir de 28 septiembre a modo de Código de Procedimiento, así como el de 30 de septiembre, mediante el cual se regula el funcionamiento de los Tribunales Comunales y de Distrito (*Maḥakim al-Muqāta'āt wa-l-Īamā'āt*). El panorama de la Administración de Justicia marroquí en vigor se completa con el Dahir de 10 de septiembre de 1993, en el que en realidad se introducen sólo pequeñas reformas puntuales¹. En lo que sigue he procurado dar una idea lo más clara y sintética posible, evitando entrar en cuestiones de escaso interés para el traductor (como pueda ser la de los conflictos de competencia) que hubieran exigido multiplicar por dos o tres estas páginas.

En lo referente a la legislación cabe destacar, como decía, la promulgación del Código de Procedimiento Civil el 28 de septiembre de dicho año, así como las reformas parciales establecidas para el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y la Ley de Arrendamientos. Con todo, en el texto de 15 de junio de 1974 se hace referencia a múltiples reformas legislativas que, en su mayor parte, continúan hoy pendientes. La más esperada, la reforma del Código de Estatuto Personal, ha aparecido después de treinta y seis años, en 1993².

Como consecuencia de todo ello se genera la necesidad de una reforma radical en el ordenamiento de la abogacía, reforma que vino de la mano de la Ley de 8 de noviembre

derecho judicial privado. Para un acercamiento general a la justicia marroquí a partir de esas fechas únicamente he encontrado en castellano las pocas páginas de AMNISTÍA INTERNACIONAL (1991, 64-66), y en árabe la monografía de FSSĀYLĪ (1995), la única actualizada. Para lo que sigue, además de la legislación original, he tomado algunos datos de SĀ'ĪD (1993, 248-265), así como de 'IRĀQĪ (1975, 80-90).

¹ Puede consultarse el Dahir, junto a las reformas introducidas por el Dahir de 10 de septiembre de 1993 y otros daires importantes para el funcionamiento actual de la Administración de Justicia marroquí, en FSSAYLI (1995, 187-250).

² Respecto a esta reforma, véase GÓMEZ CAMARERO (1996).

de 1979, en vigor hoy día -que yo sepa- a pesar de las numerosas peticiones de reforma de las asociaciones de abogados marroquíes.

El máximo órgano de la judicatura es el denominado Consejo Superior de la Magistratura (*al-Maʿlīs al-Aʿlā li-l-Qudāt*). Este órgano se halla presidido por el Rey y formado por los siguientes miembros (artículo 80 de la Constitución de 1972): el Ministro de Justicia, por delegación del monarca; el Presidente del Tribunal Supremo, el representante del Ministerio Fiscal en el Tribunal Supremo, el Presidente de la Sala Primera del Tribunal Supremo, dos representantes de los magistrados adscritos a los Tribunales de Apelación, elegidos por sus miembros, y dos representantes de los Tribunales de Primera Instancia¹. Sus principales competencias son: proponer al monarca la lista de elegidos para ser designados magistrados mediante Dahir; velar por los derechos de la magistratura y desarrollar labores disciplinarias.

Se distinguen dos conjuntos diferentes de Tribunales en Marruecos: los tribunales ordinarios (*al-mahākīm al-ʿādiyya*) y los tribunales especiales o de excepción (*al-mahākīm al-mutajaššiṣa aw al-istiṭnāʿiyya*). En cada uno de estos conjuntos se distingue, en razón de su composición, entre órganos judiciales unipersonales y órganos judiciales colegiados. Pero antes de entrar en detalles resulta conveniente hacer aquí algunas precisiones respecto a la división administrativa actual de Marruecos.

b) La organización administrativa de Marruecos

Sus rasgos principales, basados en la organización administrativa francesa, se remontan al Dahir de 16 de diciembre de 1955, modificado por el Dahir de 13 de octubre de 1956, el Dahir de 2 de diciembre de 1959, el Decreto de 10 de julio de 1967, el Dahir de 12 de septiembre de 1963, el Dahir de 23 de abril de 1975 y el Decreto de 18 de diciembre de 1981. Las regiones políticas de mayor calibre durante los primeros años de la independencia se denominaban "provincias" (*iqlīm*), o "prefectura" (*ʿamāla*), en caso de que dispusiera de Concejo Municipal (*Maʿlīs al-baladiyya*). El número de provincias y prefecturas del Reino ha ido en constante aumento con la incorporación de nuevos territorios y el crecimiento de la población y de las necesidades burocráticas, hasta situarse en treinta

¹ En el texto constitucional primigenio aparecían, lógicamente, como representantes de los *maḥākīm iqlīmiyya* y de los *maḥākīm sadād*.

y nueve provincias y seis prefecturas. El rápido crecimiento de algunos centros urbanos creó la necesidad de dividir ciertas prefecturas en otras menores, todas las cuales se centralizaron en torno a un órgano administrativo superior denominado "Gran Valiato" (*Wilāya Kubrà*). El primer valiato, creado mediante el Decreto de 18 de diciembre de 1981, fue el de Casablanca.

La unidad administrativa menor en que se dividen las provincias y prefecturas es el "distrito", aunque en árabe se utilizan dos términos diferentes, *dā'ira* para las provincias y *muqāta'a* para las prefecturas, correspondientes a los términos franceses *Cercle* y *Arrondissement*. Para el distrito rural suele usarse la denominación "caidato" (*Qiyāda*), siguiendo una tradición muy arraigada, aunque en realidad el caidato no disfruta de personalidad jurídica. Por último, a raíz del proyecto de descentralización política y administrativa del Reino se crearon las Comunas Urbanas y Rurales, con atribuciones iguales a las de las provincias y prefecturas, aunque en manos de los representantes electos por la Comuna para su Concejo¹.

c) Tribunales ordinarios

Son tribunales ordinarios, en orden jerárquico creciente, los Tribunales Comunales y de Distrito (*Mahākim al-Ŷamā'āt wa-l-Muqāta'āt*); los Tribunales de Primera Instancia (*al-Mahākim al-Ibtidā'iyya*), los Tribunales de Apelación (*al-Mahākim al-Istiṭnā'iyya*) y el Tribunal Supremo (*al-Maḥlis al-A'lā*).

A éstos se unen los Tribunales Administrativos (*al-Mahākim al-Idāriyya*) previstos en el Dahir de 1974 y nuevamente prometidos en el Discurso del Rey a la Nación de 8 de mayo de 1990 con ocasión de la creación del Consejo Consultivo para los Derechos Humanos (*al-Maḥlis al-Istiṣārī li-Huqūq al-Insān*)², los cuales tengo noticia de que han sido ya puestos en funcionamiento, aunque no he podido consultar la legislación original ni fuentes de suficiente confianza. Estaba prevista la creación provisional de siete de estos tribunales, uno para cada región económica del país, hasta que pueda funcionar uno en cada

¹ Para la evolución general de la división administrativa en Marruecos, véase *ANNUAIRE de l'Afrique du Nord*, VII (1968), 724-728; XIV (1975), 924; XVIII (1979), 956-957 y XX (1981), 883-884, además de QĀSIMĪ y MĪR (1992, 65-74) y QĀSIMĪ (1998).

² Puede verse el texto árabe del mismo en SA'ĪD (1993, 333 y ss.).

región administrativa¹.

Tribunales ordinarios unipersonales

Hasta 1993 fueron tribunales unipersonales tanto los Comunes y de Distrito como los de Primera Instancia. A partir del Dahir de 15 de septiembre de 1993, éstos últimos pasaron a ser colegiados.

Los Tribunales Comunes y de Distrito fueron creados mediante el Dahir de 15 de julio de 1974, cuyo artículo primero establece que los primeros corresponden a las Comunas Rurales y los segundos a las Comunas Urbanas. Al igual que en los juzgados de paz españoles, no es obligatorio que las cuestiones a ellos planteadas sean dirimidas por un miembro de la carrera judicial. Su ámbito de competencias se limita a las faltas.

La creación de los Tribunales Comunes y de Distrito, de la mano de la política administrativa iniciada en aquellos años, supuso un gran avance en el prometido proceso de descentralización judicial del país. Sin embargo, el número de tribunales de este tipo es mucho menor que el de sus correspondientes unidades administrativas. Según un informe de la Dirección General de Tribunales Comunes y de Distrito del Ministerio de Justicia², existían en 1986 cincuenta y cuatro Tribunales de Distrito y setecientos seis Tribunales Comunes, cifra que contrasta con las mil quinientas cuarenta y cuatro Comunas urbanas y rurales existentes en ese mismo año.

El método previsto para la elección de los jueces no profesionales ha suscitado ciertas críticas, al haberse observado que el poder legislativo tiene grandes posibilidades de limitar con él la libertad de actuación de los jueces. El procedimiento es el siguiente: se forma en primer lugar una Comisión Electiva (*Laġna Intijābiyya*) en la que participan el alcaide o el jalifa de la Comuna en cuestión, un representante del Ministerio Fiscal, otro del Colegio de Abogados, el Presidente del Concejo Comunal, un miembro elegido de entre los

¹ La idea de dividir Marruecos en siete regiones económicas aparece en su forma actual en el Decreto de 2 de octubre de 1984 (B.O.R.M. de 3 de octubre de 1984) mediante el que se reformaron los Dahiros de 16 de junio de 1971 y de 2 de agosto de 1979 referentes a la misma cuestión. Se trata de regiones reconocidas a efectos prácticos de carácter económico, aunque sin personalidad jurídica diferenciada. Hoy se distinguen la zona sur, la zona de Tensift, la zona media, la zona media sur, la zona media norte y la zona oriental.

² *Apud SA`ĪD* (1993, 251, nota 1).

del Concejo Comunal y el Presidente de la Cámara de Agricultura (*al-Gurfa al-Filāhiyya*) o de la Cámara de Comercio (*al-Gurfa al-Tiḡāriyya*) local. Esta Comisión Electiva da traslado de una lista de candidatos (cuatro por cada puesto de juez y ocho para cada uno de juez suplente) al Consejo Supremo de la Magistratura, el cual, a su vez, lo presenta al refrendo real. Una vez refrendada la candidatura, se procede a la elección. Los elegidos son nombrados mediante Dahir para un período de tres años.

Para poder ser elegidos, los candidatos deben cumplir los siguientes requisitos: ser marroquí, varón, mayor de cuarenta años, de intachable reputación, no haber sido nunca procesado por delito grave, residir de hecho en la comuna, no haber sido degradado en su derecho a la elección para cargos públicos y disfrutar de capacidad suficiente para la función dirimente para la que va a ser habilitado.

Los Tribunales Comunales y de Distrito tienen competencias en los ámbitos civil y penal. En el ámbito civil entienden de causas en las que se diriman cantidades no superiores a 1.000 Dirhams, o 2.000 Dhms. en caso de acuerdo de las partes; o bienes muebles cuyo valor no ascienda de dicha cantidad. No tienen competencia en causas de estatuto familiar y sucesiones ni en causas inmobiliarias, aunque existen algunas excepciones irrelevantes a esta norma general. En el ámbito penal entienden de causas penadas con multa de hasta 800 Dhms., ya que carecen de atribuciones para imponer penas de privación de libertad.

Las sentencias de los Tribunales Comunales y de Distrito no pueden ser apeladas en segunda instancia lo que ha provocado, lógicamente, una gran cantidad de críticas. Únicamente puede darse traslado de dichas sentencias a un Tribunal de Primera Instancia cuando se entienda por una de las partes que el juez de Comuna se ha extralimitado en sus competencias, ya que la causa debiera haber sido vista por el Tribunal de Primera Instancia, y ello en un plazo de tres días (artículo vigésimo primero del Dahir de 14 de junio de 1974).

Tribunales ordinarios colegiados

Nos ocupan en este grupo, como decía, los Tribunales de Primera Instancia, los Tribunales de Apelación y el Tribunal Supremo.

Los Tribunales de Primera Instancia tienen competencia sobre cualquier causa que no se encuentre bajo la tutela de los Tribunales Comunales y de Distrito, excepto sobre aquellas para las que la ley prevea lo contrario (artículo quinto del Dahir de 15 de julio de

1974). Cubren, por tanto, las funciones que anteriormente desempeñaron los *maḥākim al-sadad* y buena parte de las funciones de los *maḥākim iqlīmiyya*. Su número ha ido en aumento desde 1974: de los treinta que creó el Dahir de 16 de julio de 1974¹, se pasó a cuarenta y cuatro en 1980, cincuenta y dos en 1982, cincuenta y cuatro en 1985, cincuenta y ocho en 1988 y sesenta y cinco en 1990². Con todo, sigue siendo muy reducido.

La composición de los Tribunales de Primera Instancia es la que sigue:

- Los magistrados (*al-quḍāt al-ṣālisūn* o *quḍāt al-aḥkām*): Presidente, magistrados y magistrados sustitutos.

- Los representantes del Ministerio Fiscal (*quḍāt al-niyāba al-‘amma*): el Fiscal Jefe del Tribunal (*wakīl al-mālik*) y sus sustitutos (*al-nurwāb*).

- El personal administrativo: el secretario judicial (*kātib al-ḍabt*), sus funcionarios y los funcionarios de Fiscalía.

Para su funcionamiento interno, los Tribunales de Primera Instancia marroquíes se dividen en secciones (*aqsām*). Cada sección se encarga, no de una parte concreta del proceso, sino de un tipo diferente de causa. Así, la Sección de lo Social (*al-qism al-iṣtimā‘ī*) se encarga de la tramitación y ejecución en causas de tipo laboral o conflictos relacionados con la Seguridad Social. Además de la sección de lo social, existen secciones de lo civil, de estatuto personal y sucesiones, mercantiles, administrativas, penales e inmobiliarias. Con todo, se trata de una división en vistas al funcionamiento interno del Tribunal, ya que en realidad cualquiera de los magistrados adscritos al mismo está capacitado para entender de cualquier causa planteada sin distinción.

Hasta 1993, los actos del plenario se celebraban ante un solo magistrado, con excepción de las causas referentes a la Seguridad Social y accidentes de trabajo, en las que

¹ Con sedes en Rabat, Kenitra, Souk El Arbaa del Gharb, Khemisset, Casablanca, Mohammedia, Jedida, Fez, Sefrou, Taza, Alhucema, Kelaa Sraghna, Saouira, Asfi, Meknés, Khenifra, Kasr Souk, Agadir, Tantan, Ouarzazat, Tánger, Larache, Tetuán, Settat, Beni Mellal, Khuribga, Oujda, Nador y Fejjij.

² Respecto a esta evolución, véase SA'ĪD (1993, 255, nota 3) e 'IRĀQĪ (1975, 83).

asisten al magistrado cuatro asesores, elegidos y nombrados conforme a las disposiciones del Código de Procedimiento Civil establecido por el Dahir de 28 de septiembre de 1974. A partir del Dahir de 15 de septiembre de 1993, las salas se forman con tres magistrados, incluido el Presidente.

Los magistrados pueden ser enviados a cumplir con sus funciones a cualquier lugar de su circunscripción. Los actos del plenario tienen lugar ante tres magistrados, a los que asiste un secretario. Lógicamente, en la mayoría de las sesiones civiles no asiste representante fiscal.

Respecto a sus competencias cabe destacar:

- los Tribunales de Primera Instancia son competentes en primera y última instancia en las causas civiles en que no se diriman cantidades superiores a 3.000 Dirhams (artículos 18 y 19 del Código de Procedimiento Civil). Sus fallos podrán ser objeto de casación ante el Tribunal Supremo.
- En primera instancia, en las causas civiles en que entren en litigio cantidades superiores a 3.000 Dirhams.
- En causas penales encuadradas en los tres tipos más leves de entre los cuatro en que el Código Penal marroquí divide los delitos (artículo 111): faltas (*mujālafāt*), delitos leves (*ḡunaḥ ḍabṭiyya*) y delitos graves (*ḡunaḥ ta'dibiyya*). Dicho de otro modo, tienen atribución para imponer penas de privación de libertad de hasta cinco años de duración.

En la actualidad existen veintiún Tribunales de Apelación en Marruecos (recuérdese que, durante el Protectorado, en toda la zona francesa existía sólo uno, sito en Rabat). Mediante el Dahir de 16 de julio de 1974 se establecieron nueve de estos Tribunales (con sede en Rabat, Casablanca, Fez, Marrakech, Mequinez, Agadir, Tánger, Settat y Oujda), que aumentaron a diez en 1980, a catorce en 1982, a quince en 1985, a dieciseis en 1988 y, finalmente, a veintiuno en 1990¹.

¹ SA'ĪD (1993, 257, nota 3) e'IRĀQĪ (1975, 84). A partir de esa fecha no me constan más datos.

Las salas de los Tribunales de Apelación se forman con tres magistrados en las causas civiles y cinco en las penales. El resto de los componentes de estos Tribunales coincide con los descritos para los Tribunales de Primera Instancia.

En cuanto a sus competencias, entienden en segunda instancia de las apelaciones contra sentencias emanadas de Tribunales de Primera Instancia susceptibles de apelación, en lo cual no se diferencian de los Tribunales de Apelación anteriores a 1974; y en primera instancia en la Sala de lo Penal (*Gurfat al-Ġināyāt*), creada tras la reforma de 1974, en los delitos más graves (*Ġināyāt*) de los cuatro establecidos por el Código Penal marroquí, es decir, aquellos para los que se establecen penas superiores a cinco años de privación de libertad, incluida la pena de muerte.

El Tribunal Supremo, por su parte, constituye la cúspide de la organización judicial marroquí. Creado mediante el Dahir de 27 de septiembre de 1957, como ya dije en su momento, sus actuales competencias y normas de funcionamiento se encuentran recogidas en el Dahir de 14 de junio de 1974, artículos décimo y décimo segundo; en el Código de Procedimiento Civil, artículos 353 y ss.; en el Código de Procedimiento Penal, artículos 568 y 611 y ss, y en el Código de Justicia Militar¹. Entre sus numerosas competencias destacan:

- Recursos contra el Estado por abuso de autoridad en sus decisiones administrativas.
- Recursos de casación contra sentencias dictadas en última instancia por cualquiera de los diferentes tipos de tribunales del país.
- Apelaciones en que se advierta una extralimitación de competencias en la instancia anterior.
- Dirimir cuestiones de competencia entre tribunales sin que exista otro superior a los discrepantes que el Supremo.

El Tribunal Supremo está dividido en cinco salas: Sala de lo Civil; Sala del Estatuto Personal, Sucesiones y Bienes Inmuebles inalienables; Sala de lo Penal, Sala de lo Social

¹ Desgraciadamente no puedo dar la referencia exacta en este último caso ya que, hasta la fecha, no he podido consultar el Código. Para una valoración de conjunto acerca del Tribunal Supremo, véase ZA'ĪM (1998).

y Sala de lo Administrativo. Hasta 1992 existió una Sala Constitucional que, aunque adscrita al Tribunal Supremo, funcionaba con independencia de éste. Tras la reforma constitucional de 1992 se ha convertido en el Tribunal Constitucional (*al-Maʿlīs al-Dustūrī*), completamente independiente del Supremo.

Cada una de estas salas, que a su vez puede dividirse en secciones, está compuesta por su Presidente y cuatro magistrados cuando menos. En casos excepcionales pueden unirse a una sala magistrados de otra, o incluso formar entre todos una sola y única sala. La Fiscalía está obligada a asistir a todas las audiencias, incluso las civiles.

d) Tribunales especiales

Se incluyen en este tipo los Tribunales Militares y el Tribunal Especial de Justicia. En cualquier caso, sus sentencias no son apelables, sólo pudiendo ser recurridas en casación ante el Tribunal Supremo, y ello en un plazo máximo de ocho días.

Respecto a los Tribunales Militares no tengo nada que añadir a lo ya apuntado anteriormente.

El Tribunal Especial de Justicia fue creado, como ya apunté, mediante la Ley de 20 de marzo de 1965 (B.O.R.M. de 7-4-1965)¹. Está compuesto por su Presidente y cuatro magistrados. Es competente en delitos de malversación de fondos públicos, corrupción, tráfico de influencias y utilización de cargos públicos para fines privados cometidos por funcionarios públicos o miembros de la magistratura en los que se ventilen cantidades superiores a 25.000 Dirhams (5.000 Dhms. antes del Dahir de 25 de diciembre de 1980).

e) Panorama general de la legislación marroquí actual

Para tratar de evitar en lo posible la confusión que la exposición diacrónica que precede pudiera haber creado, ofreceré a continuación una imagen general de la legislación actualmente en vigor en Marruecos, al menos de aquellos aspectos de la misma que me parecen más interesantes para un traductor: el derecho civil, penal y administrativo.

¹ Revisada por el Decreto Real de 11 de noviembre de 1965 y por el Dahir de 6 de octubre de 1972 (B.O.R.M. de 11-10-1972), así como éste último por el Dahir de 24 de abril de 1975 (B.O.R.M. de 21-5-1975), y por el Dahir de 25 de diciembre de 1980 (B.O.R.M. de 21-1-1981).

El Derecho Civil

Lo que en Europa conocemos como Derecho Civil, en los países árabes se encuentra dividido en varios ámbitos bien diferenciados, tanto en la teoría como en la práctica. Este es un hecho general aplicable a todos los países musulmanes y para todas las épocas, ya que, en palabras de Joseph SCHACHT (1971, 76):

Se pueden distinguir tres tipos de materias legales [...] de acuerdo con el grado de éxito con que la *Šarī'a* ha alcanzado a imponerse en la práctica. Su influencia ha sido mayor en la ley de familia [...], de sucesiones y fundaciones pías (*waqf*); menor, o en algunos aspectos absolutamente inexistente en materia penal, fiscal, constitucional o en derecho de guerra. Las normas referentes a las obligaciones y contratos se hallan a medio camino entre ambos extremos [...] El carácter religioso de la ley de familia y sucesiones no es en modo alguno una coincidencia: la mayor parte de la legislación coránica se refiere a estas cuestiones.

Como resultado, el Derecho Civil marroquí se halla actualmente regulado por el Código de Obligaciones y Contratos, los textos legislativos referentes a los bienes inmobiliarios y, finalmente, la *Mudáwwana* o Código de Estatuto Personal y Sucesiones, que se completa con la jurisprudencia tradicional malequí y otros diversos *dahires* menores, entre los que destaca el *Dahir* a propósito de los menores desamparados de 15 de septiembre de 1993.

Por una parte, el conjunto de lo que se denomina "derechos y obligaciones de las personas" (*ḥuqūq šajšiyya*)¹, se halla regulado en Marruecos por el código denominado *Mudáwwana*. Según el *Dahir* de 6 de septiembre de 1958, se hallan sujetos a la *Mudáwwana* todos los ciudadanos marroquíes de confesión diferente a la judía. No obstante, el *dahir* introduce ciertas limitaciones respecto a los ciudadanos marroquíes de confesión cristiana: les está vedada la poligamia, no se les aplicarán las restricciones al matrimonio derivadas

¹ Aunque en ocasiones se agrupan bajo la denominación árabe *ḥuqūq al-usra* (derechos y obligaciones familiares), *qānūn al-usra* (derecho de familia) o *qānūn al-`ā`ila* (derecho de familia), la denominación más comúnmente adoptada hoy día es *al-aḥwāl al-šajšiyya* (literalmente, "estados personales"), usando de una expresión italiana adoptada en el presente siglo. El concepto, por cierto, no es nada fácil de definir. En ningún momento el legislador marroquí ha tratado de hacerlo. Los mejores intentos se deben a la jurisprudencia egipcia. Véase al respecto CHEHBOUN (1987, 22 y ss.) y KAŠBŪR (1991, 18 y ss.).

del parentesco de lactancia, y el divorcio será judicial y motivado una vez fracasados los intentos de reconciliación legalmente previstos. En caso de conflicto prima la legislación del esposo o del padre.

Actualmente, los ciudadanos marroquíes de confesión judía se rigen en materia personal por su propia legislación, inspirada en la ley mosaica y las costumbres locales. Esta legislación no se encuentra codificada.

Los extranjeros residentes en Marruecos se rigen por sus propias leyes personales según consagra el Dahir de 12 de agosto de 1913, aún hoy columna vertebral del derecho internacional privado en Marruecos. Sin embargo, como es norma en derecho internacional, el principio general que establece que los ciudadanos extranjeros se rigen por su propio estatuto personal se quiebra cuando entra en conflicto con las leyes penales del país de acogida. Así ocurre con todo lo referente a los delitos relacionados con la conducta sexual recogidos en el Código Penal marroquí y no contemplados en la legislación española, tales como la fornicación¹, el adulterio² o la homosexualidad³.

En cualquier caso, ante un vacío jurídico o conflicto de interpretación respecto al tenor de la Mudáwwana -al menos respecto a los libros en los que se afirma de manera expresa- se aplica la jurisprudencia consagrada por las obras jurídicas clásicas malequíes⁴. En ciertos casos también se tiene en cuenta la actividad jurisprudencial de otros países

¹ Según el artículo 490 de dicho Código se aplicarán penas de un mes a un año de privación de libertad a las personas adultas de sexo diferente que, sin estar unidos por vínculo matrimonial, mantengan relaciones sexuales.

² De conformidad con los artículos 491 a 493 se aplicarán penas de privación de libertad de uno a tres años al cónyuge que mantenga relaciones sexuales extramatrimoniales, delito que no será perseguible de oficio más que cuando el otro cónyuge se encuentre fuera del territorio nacional del Reino de Marruecos, y para el que sólo se tendrá en cuenta a efectos probatorios la declaración del oficial de policía que sorprendió *in fraganti* al cónyuge adúltero.

³ De conformidad con el artículo 489 se aplicarán penas de privación de libertad de tres meses a tres años y multa de 200 a 1000 dirhams a quien cometiere actos deshonestos con otro individuo de su mismo sexo, mayor de edad y de manera voluntaria.

⁴ Respecto a esta cuestión existen bastantes discrepancias. La jurisprudencia del Tribunal Supremo ha fallado en más de una ocasión respecto a la interpretación restrictiva, remitiendo a la jurisprudencia clásica sólo para las materias contempladas en los libros en los que se afirma este extremo de manera expresa. No obstante, la doctrina se opone a ello por considerar que resulta poco coherente. Véase al respecto KHAMLI (1994, t. 1, 4-5).

islámicos, especialmente la jurisprudencia egipcia. En el caso de los bienes inmuebles no registrales se aplican, naturalmente, las normas consagradas por la jurisprudencia malequí.

Por otro lado, los derechos patrimoniales (*ḥuqūq ‘ayniyya*) son regulados en:

- El Código de Obligaciones y Contratos, aplicado originalmente para la regulación de las relaciones económicas entre franceses y extranjeros residentes en la Zona Cherifiana, y cuyo ámbito de aplicación se ampliaría con la Ley de Marroquinización de la Administración de Justicia, Unificación y Arabización de 1965 a todos los residentes en territorio marroquí, independientemente de su confesión o nacionalidad.

- La legislación relativa a los bienes inmuebles alienables o registrales (*al-amlāk al-muḥaffaza*), basada en la actividad legislativa del Protectorado francés (Dahires de 12 de agosto de 1913 relativo al procedimiento de inscripción y de 2 de junio de 1915 relativo a dichos bienes), completada por el Código de Obligaciones y Contratos, la jurisprudencia del Tribunal Supremo y otros textos legislativos menores.

- Los bienes inmuebles inalienables o no registrales (*al-amlāk gayr al-muḥaffaza*), tales como los bienes habices, las tierras ocupadas en colectividad, las tierras *guich*, los bosques, las que la legislación islámica considera *tierras muertas*, es decir las incultas, las desérticas o aquellas sin dueño conocido; y algunas otras, sometidas a normas consuetudinarias aún no codificadas, a pesar de las numerosas críticas del mundo jurídico marroquí.

La mayoría de las normas de procedimiento se encuentran recogidas en el Código de Procedimiento Civil de 28 de septiembre de 1974. El texto se inspira fundamentalmente en el procedimiento civil francés establecido en Marruecos por la potencia colonial en agosto de 1913, aunque se han añadido diversos extremos concordantes con la legislación posterior, en especial con la *Mudáwwana*.

El Derecho Penal

El derecho penal se rige en Marruecos por el Código Penal de 26 de noviembre de 1962, del que únicamente se ha reformado el *quantum* de las penas pecuniarias, por última

vez -que yo sepa- mediante la Ley de 15 de abril de 1981. Se trata de un texto de inspiración francesa en el que prácticamente se ha suprimido toda traza del derecho penal islámico tradicional y en el que difícilmente podrán siquiera encontrarse rasgos culturales islámicos: únicamente algunas cuestiones de moralidad sexual, pública y privada, prohibición del consumo de alcohol y penalización del quebrantamiento público del ayuno del mes sagrado de ramadán.

El Código de Procedimiento Penal vigente es el de fecha 10 de febrero de 1959, con diversas reformas de mayor o menor calibre entre las que conviene recordar las del Dahir de 15 de julio de 1974. Tampoco en él podrán hallarse rasgos característicos de la tradición religiosa, cultural o jurídica islámica¹.

El Derecho Administrativo

También el derecho administrativo se encuentra inspirado en el derecho francés². Asienta sus bases en el artículo octavo del Dahir de 12 de agosto de 1913, completado por el artículo décimo séptimo del Dahir a modo de Procedimiento Civil de la misma fecha, así como por el Código de Obligaciones y Contratos en algunos puntos concretos. Durante toda la época del Protectorado, los litigios administrativos fueron competencia exclusiva de los tribunales franceses de conformidad con el Dahir de 1 de septiembre de 1928. El Código de Procedimiento Civil de 1974 (artículo décimo octavo) hacía competentes en los litigios administrativos a los tribunales ordinarios de primera instancia, situación que se mantendrá hasta la promulgación de la Ley 41-90 (B.O.R.M. de 3 de noviembre de 1993) por la que se crearon los Tribunales Administrativos. Que yo sepa, aún no se han puesto en funcionamiento.

¹ Para una recopilación comentada de toda la legislación penal marroquí, incluidos Dahiros anexos que no aparecen en el texto del Código editado por Blanc y Zeidguy, así como comentarios al Código de Procedimiento Penal, véase 'ABBŪD (1963) y KHAMLICHI ((me faltan las fechas)).

² Para una síntesis del desarrollo histórico del derecho administrativo en Marruecos, véase BUJĀRĪ (1994, 56 a 81). En este trabajo no he entrado en ningún momento en detalles respecto al derecho administrativo marroquí, ya que su importancia es, para el traductor, muy secundaria.

CAPÍTULO IV: LA FE PÚBLICA EN MARRUECOS

1. El notariado islámico

a) Introducción

Si importante resulta para el traductor fehaciente de árabe la evolución general del derecho en Marruecos y su organización judicial, más importante aun es el funcionamiento de la fe pública. En la Primera Parte de este trabajo, al referirme a la traducción fehaciente del árabe al español en los años noventa del siglo XX, ya aludía a la importancia de los textos notariales en las tareas del traductor jurado actual. El primer problema que se plantea radica en saber si, efectivamente, dicha documentación está avalada por una fe pública notarial y, en caso positivo, qué debe entenderse por tal y cómo trasladar los conceptos a ella asociados. De hecho, a tenor de la mayor parte de la bibliografía existente en lenguas europeas, que en general se remonta a la época colonial, se diría que no existe en Marruecos fe pública notarial distinta de la latino-germánica, heredera del Protectorado, y que todavía hoy sobrevive, junto a la islámica y a la israelita, con la misma reglamentación que para ella estableció la potencia colonial. SOURDON (1935, &189), por ejemplo, refiriéndose a los tipos de testimonio aceptados en derecho islámico, comienza afirmando: "El primero es llamado 'testimonio adular' (que no debe traducirse por 'testimonio notarial', ya que la palabra *adel* no puede en ningún caso traducirse por 'notario')". Lo que Sourdon quería decir, en una palabra, es que en 1935 no existía otra fe pública en Marruecos que la francesa.

No cabe duda de que, entre la fe pública española, típicamente latino-germánica, y la fe pública islámica existen diferencias. Esto puede condicionar el grado de aceptación de la validez de ciertos documentos en la instancia receptora española, problema, naturalmente, de primer orden que en ocasiones puede influir de manera notable en el modo de proceder del traductor fehaciente. En España es siempre bien acogida la fe pública policial, judicial o registral marroquí, ámbitos en los que no existen diferencias apreciables entre Marruecos y nuestro país. En el caso de la fe pública notarial, no existe unanimidad de criterios. Se acepta sin problemas, por ejemplo, la documentación emanada de los notarios marroquíes insertos en la tradición latino-germánica, como es natural. Sin embargo, los problemas empiezan a surgir cuando se trata de la fe pública notarial islámica. Así, en calidad de

"matrimonio canónico" o "coránico" -según las denominaciones comunes en la literatura jurídica y en la jurisprudencia españolas-, se acepta el acta de matrimonio adular, mientras que no siempre se acepta el *lafifi* (posteriormente veremos cuáles son sus diferencias). En este ámbito es en el que existe menor homogeneidad entre las autoridades españolas. Siguiendo con el ejemplo anterior, se acepta el acta *lafifi* de matrimonio en territorio nacional, aunque se ponen reparos al mismo tipo documental en los consulados españoles en Marruecos.

Esto representa más un problema jurídico, o mejor de práctica administrativa, que traductológico. Sin embargo, cuando se trata de problemas de transferencia y recepción, el traductor aparece siempre implicado. En primer lugar, lo común es que, si no se acepta su traslado, el cliente lo responsabilice por lo sucedido, total o parcialmente. Informar al cliente antes del encargo supone, por tanto, la posibilidad de evitar malentendidos. Por otro lado, si el traductor conoce la existencia de estos problemas, podrá ejercer plenamente su papel de mediador, lo que, además de cubrir un vacío importante en la vida judicial y administrativa española, le permitirá acceder a un prestigio profesional que, a la larga, condicionará el número de servicios que le son solicitados. Un ejemplo ilustrará mejor esto último. Es común que al ciudadano marroquí que demanda ejercer su derecho a la reagrupación familiar, y entrega en el Consulado español en Marruecos un testimonio *lafifi* de existencia de vínculos matrimoniales, le sea remitida una carta en la que se le informa de que su solicitud ha sido denegada porque "No aporta Acta Literal de Matrimonio, sólo aporta reconocimiento". Semejante respuesta resulta tan difícilmente comprensible para el letrado español como para el ciudadano marroquí interesado. La mayor parte de las veces, y habida cuenta el escaso conocimiento que del derecho en Marruecos se tiene en los medios judiciales españoles, el traductor, en su calidad de mediador, será el único capaz de, cuando menos, identificar el problema. Esto, en definitiva, repercute en una aplicación más racional y humana de las normas establecidas por el Estado español para la reagrupación familiar, un mejor funcionamiento de los órganos competentes, una mayor facilidad de los interesados para conseguir lo que de derecho les corresponde, y, cómo no, una mayor profesionalización del traductor español. Resulta de gran interés, por tanto, analizar en este trabajo cuál es la naturaleza de la fe pública islámica y, en especial, cuáles son sus diferencias con la fe pública notarial latino-germánica.

Debo comenzar definiendo qué se entiende por fe pública notarial en la tradición

latino-germánica. La fe pública notarial tiene por fin manifestar como públicas las voluntades privadas a fin de lograr la seguridad jurídica. Ello hace de ella un instrumento principal del derecho y de la articulación social, ya que es fundamental dotar de previsibilidad a las acciones y sus consecuencias. Como afirman MEZQUITA DEL CACHO y LÓPEZ MEDEL (1988, 36),

sentadas las nociones de propiedad, de familia y de herencia, el hombre considera la seguridad jurídica como prolongación de su propia seguridad personal, y reputa como esencial para desarrollar su espíritu de iniciativa en todos los órdenes, que el Ordenamiento jurídico garantice la estabilidad de sus adquisiciones materiales y la firmeza y eficacia de los vínculos que, a través de sus relaciones voluntarias, concierta con sus semejantes.

En palabras de BONO (1979, I.1., 19),

el ordenamiento jurídico concede al notario la potestad reglada de 'autorizar', esto es, de conferir la nota de autenticidad *-fides publica-* a los documentos que formaliza, referentes a los negocios y actos de derecho privado; el documento así formalizado regladamente tiene el carácter de 'público', como manifestación de la función notarial legalmente estatuida [...]. La función pública de autenticación, cuando no versa sobre los negocios y actos de Derecho privado, no integra propiamente el Derecho notarial; éste es el caso de la autenticación administrativa, la judicial y la de la Iglesia.

Sin embargo, el modo concreto en que se "garantice la estabilidad de las adquisiciones materiales y la firmeza y eficacia de los vínculos" se articula de formas diferentes según las culturas. Los teóricos europeos continentales suelen distinguir entre la institución notarial propiamente dicha, es decir, la latino-germánica, mayoritaria en los Estados europeos continentales; y las instituciones *pseudonotariales* y *anotariales*.

La institución notarial latina se define por su independencia del aparato judicial. Según la definición del notario latino establecida en el I Congreso del Notariado Latino celebrado en Buenos Aires en 1948 (*apud* RIERA AISA, 1982), el notario es

el profesional del Derecho encargado de una función pública consistente en recibir, interpretar y dar forma legal a la voluntad de las partes, redactando los instrumentos adecuados a ese fin y confiriéndoles autenticidad, conservar los originales de éstos y expedir copias que den fe de su contenido.

La institución notarial latino-germánica civil tiene su origen en la etapa de transición

entre la Alta Edad Media y la Edad Moderna, y está en estrecha relación con los profundos cambios económicos y sociales que provocó la eclosión del capitalismo. Sus fundamentos se nutren de la organización jurídica eclesiástica bajomedieval, la primera en conceder a los escribanos públicos la capacidad de autenticación y fe pública.

El sistema anglo-sajón, por su parte, aunque mantiene con plena vigencia la denominación *notary*, muestra claras diferencias con el sistema notarial latino-germánico. Según MEZQUITA DEL CACHO y LÓPEZ MEDEL (1988, 54-55), estas diferencias se resumen en que el notario anglo-sajón no ejerce funciones de autenticación. En el caso latinoamericano, sin embargo, aunque las ejerce, dichas funciones quedan limitadas por el poder ejecutivo. Ambos casos son los que el notariado latino-germánico denomina *pseudonotariales*.

Todos los demás sistemas de fe pública son considerados *anotariales* por el hecho de estar asociados al aparato judicial, es decir, por no ser independientes, lo cual constituye una condición indispensable, según los notarios latinos, para el control del Estado de Derecho. Así, según VALLET DE GOYTISOLO (1957), *apud* RIERA AISA (1982, 518):

El notario latino no sólo se diferencia de los pseudonotarios, que son meramente legitimadores de firmas, sino también de los notarios estatizados [...]. En este último sistema el notario queda reducido a ser una mera pieza de la Administración Pública que, naturalmente, tiende a la burocratización y hacia su despersonalización, que fácilmente desnaturaliza la función que conduce a que el notario se reduzca a ser un mero autenticador con progresiva dejación de sus funciones de consejo y redacción individualizada aun en los casos en que ésta sea precisa, y que, además, produce la pérdida de esta independencia del notario latino que asegura su imparcialidad.

Esta descripción, que obviamente no alude al notario islámico de manera expresa, no parece adecuarse a la realidad de éste sin discusión. Los autores anteriores (*idem*, 53) afinan mejor a quién aluden concretamente cuando afirman que,

en ningún caso digno de consideración es la función notarial absorbida en el aparato judicial. No son dignos de consideración los ordenamientos islámicos, por responder a una concepción teológica y no política de Estado, ni -por anecdóticos- los casos excepcionales y extremadamente localizados del Land alemán de Baden-Baden, o del cantón helvético de Zurich.

Lo que no aclaran, ni a mí se me alcanza a comprender, es la relación inmediata y

evidente que existe entre la concepción teológica del Estado islámico y el hecho de que la función notarial forme parte del aparato judicial; y, menos aun, por qué razón no creen digno de consideración el ordenamiento notarial islámico. No será, desde luego, por lo anecdótico. Más adelante (*idem*, 55-56) añaden:

La auténtica institución notarial, el Notariado genuino, constituye un fruto de la cultura sociojurídica europea que se decanta en el Continente a lo largo del período de transición del feudalismo al capitalismo [...]. El empeño de ver antecedentes del Notariado real en época más pretérita es desenfocado y vano; porque nunca hubo en ellas ninguno de los dos componentes esenciales de la función notarial verdadera: ni el asesoramiento técnico [...] ni la prerrogativa autenticadora.

Se me antoja que lo anterior equivale a decir que, para pertenecer a la especie humana, es preciso ser blanco o negro. Notario es sólo el nuestro, como café, seguramente, sólo será el preparado a nuestro modo. Esta forma exclusivista de llenar de contenido las palabras se puede mantener, quizá, en la teoría del derecho notarial, pero resulta muy ineficaz en la práctica de la traducción fehaciente, sean cuales sean las lenguas en contacto y el tipo de textos traducido.

Por otro lado, no parece que en la última cita se tenga en cuenta la evolución histórica del notariado islámico. Al fin y al cabo, no sé si estos autores aluden a la concepción coránica o a la actual de algún país concreto entre los que declaran el islam como confesión religiosa oficial del Estado. Imagino que se refieren a la concepción coránica, puesto que, en caso contrario, la universalización resultaría simplemente inaceptable. En este caso, con todo, se trataría de una aseveración de muy escaso alcance.

Por último, y aunque es cierto que nunca el notario islámico ha tenido una función autenticadora independiente de la Administración de Justicia, como la del latino-germano, esto no implica de ningún modo que no sea un fedatario público, al menos en la práctica, como creo que quedará claro en lo que sigue; y, desde luego, de lo que no cabe la menor duda es de que el notario islámico siempre ha contado entre sus funciones el asesoramiento técnico, la redacción individualizada de las actas y la custodia de los originales. Para comprobar esta función asesora, incluso respecto al Marruecos precolonial y colonial, no es menester más que hojear el formulario notarial comentado de Şanhāyî (muerto en el año 1945), obra cumbre de la literatura notarial marroquí del siglo XX, donde constantemente se hacen afirmaciones del tipo "me preguntó un hombre si...", "alguien me consultó cómo

podía...", u otras por el estilo, a las que sigue el asesoramiento técnico pertinente. Un acercamiento superficial a la práctica notarial islámica bastaría, ciertamente, para corroborar las funciones del notario islámico, o adul, en las otras tareas que acabo de señalar.

Los prejuicios respecto al notariado islámico impregnan obras occidentales de muy diverso género, no sólo la literatura jurídica notarial. RUIZ DE CUEVAS (1973², 13, n. 8), por ejemplo, afirma que

el *adel* [...] no es en realidad más que un testigo instrumental del Kadi. En general, se les suele designar equivocadamente por el plural castellanizado *adules* [¿?], y dar también erróneamente el carácter de Notarios. El nombre árabe *'ādil* (plural *'udūl*) viene de la raíz *adala*, que significa: fue justo, fue equitativo, fue igual, semejante a otro.

Da la impresión de que el recurso a las etimologías es más apropiado para describir la realidad de las culturas inmóviles, si es que tal cosa es posible, que la de la cultura jurídica europea. En general, y ello explica en buena parte esta actitud, el interés prestado por los teóricos continentales o anglo-sajones al notariado islámico ha sido, y es, mínimo. Cuando RIERA AISA (1982, n. 20) apunta una ordenación de los diversos sistemas notariales existentes, que él califica de "meticulosa", incluye el tipo anglo-sajón, el alemán, el latino-germánico y el administrativo soviético, pero no hace ni la menor alusión al tipo islámico. Los estudiosos occidentales, en fin, especialmente los españoles, han prestado atención a los instrumentos notariales -o a los formularios de actas- con un interés meramente histórico, como señalaba en la Primera Parte de este trabajo. Por consiguiente, se han interesado por documentos que han perdido toda capacidad para hacer prueba; que han dejado de estar vivos. Nunca se han detenido en cuestiones de derecho comparado ni, mucho menos, en los aspectos derivados de la práctica notarial islámica que en mayor medida pudieran interesar al traductor fehaciente, el cual, por definición, se enfrenta a documentos vivos.

Si dejamos de lado la práctica notarial, y nos centramos en aspectos terminológicos o puramente documentales, el traductor se encuentra en este ámbito ante un vacío más profundo y aun menos comprensible que el expuesto. En cierto modo es comprensible, ya que, como afirma BJÖRKMAN (E.I.², s.v. "Diplomatique"):

Mientras que la diplomática hace mucho tiempo que adquirió en Occidente el estatus de ciencia

independiente cuyos frutos han sido consignados en buenos manuales [...], los documentos árabes han sido muy lentamente sometidos a estudio científico, ya que los materiales se encuentran demasiado dispersos e insuficientemente estudiados para permitir investigaciones de detalle.

Naturalmente, esto no es aplicable a la diplomática actual. La literatura árabe, por su parte, estudia la cuestión desde su propio punto de vista. Para la ciencia jurídica islámica, como apuntaba en otro lugar de este trabajo, la "ciencia de la redacción de documentos" es, ante todo, una ciencia práctica y, por consiguiente, se parte de la premisa de que lo fundamental es la elaboración de buenos formularios. Y, efectivamente, se pueden contar por decenas (si no por centenas) los formularios notariales islámicos, malequíes o no malequíes, medievales, modernos y contemporáneos. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que la bibliografía en árabe que aborda la cuestión desde un punto de vista teórico sea abundante: siempre se dedica al tema algún capítulo en obras generales al aludir al procedimiento seguido por los alcadíes, pero siempre se repiten las mismas noticias históricas o religiosas (referencias coránicas, la fe pública en época del profeta y los cuatro primeros califas, y, si acaso, en época omeya y abbasí). Prácticamente, aparte de los formularios, no existe bibliografía en árabe que aborde la cuestión del notariado islámico desde un punto de vista teórico y actual. Únicamente he logrado encontrar dos monografías que cumplan parcialmene este requisito: una marroquí, obra de IBN MA'ÛZ (1995), y otra jordana, obra de MUḤĀMĪD (1995), las cuales, naturalmente, citaré muy a menudo. Este último autor llega a afirmar, respecto al estado de la cuestión en este campo en lengua árabe, lo que sigue:

Hasta donde conozco, y una vez indagado en diversas bibliografías y leído sobre el tema, estoy en condiciones de poder afirmar que no he encontrado un solo estudio monográficamente dedicado a la cuestión. Por una parte, las obras de fiqh clásicas se refieren a la institución notarial [*adāla*] y a las condiciones requeridas para la misma en capítulos diversos, así como a la probidad [*adāla*] como uno de los requisitos de obligado cumplimiento para cualquier testigo, aportando ejemplos de diversa naturaleza que han dejado de ser aceptables en nuestros días. Las obras modernas, por su parte, tampoco se centran en el estudio de estos temas.

Tan sólo añade, a continuación, algunos ejemplos de obras modernas en las que se dedican al tema varias páginas, y que no citaré en este trabajo por haber sido completamente asumidas por Muḥāmīd, así como el trabajo citado de Ibn Ma'ûz.

Por todo ello, creo que resulta fundamental, habida cuenta de la importancia de los instrumentos notariales en la vida del traductor fehaciente de árabe, dedicarle aquí al notariado islámico algunas páginas. Para ello comenzaré por ofrecer un panorama general de los medios de prueba reconocidos por el derecho islámico, seguiré con las raíces religiosas y el desarrollo histórico del notariado hasta la época abbasí, que, como decía, es el aspecto más tratado en la bibliografía; y, finalmente, entraré en el desarrollo histórico del notariado islámico en Marruecos, prestando especial atención, como es natural, a la práctica actual.

b) Medios válidos de prueba en Derecho Islámico

Según MUḤĀMĪD (1995, 27), el derecho islámico reconoce como válidos seis medios de prueba (*bayyināt*, o, con una expresión más moderna, *wasā'il al-iṭbāt*): *šahāda* (testimonio), *yamīn* (juramento), *iqrār* (aceptación o confesión), *kitāba* (prueba escrita), *qarīna* (prueba suficiente aunque, no obstante, se debe unir a otra de mayor peso -un juramento, por ejemplo- para que tenga una validez completa) y conocimiento personal del juez. De ellas, sólo las dos primeras (testimonii y juramento) fueron reconocidas desde los albores del derecho islámico, surgiendo las demás de resultas de su evolución.

Por otra parte, son dos los principios básicos del procedimiento: según el primero (compartido con el derecho romano), *al-bayyina 'alà al-mudda'ī*, esto es, "el peso de la prueba recae sobre el actor" (*onus probandi incumbit actori*); según el segundo, *al-yamīn 'alà al-munkir*, esto es, "el juramento es deber de quien niega".

En el Corán aparecen varias referencias a la prueba testimonial, que, en ocasiones, se liga a la prueba escrita. Asimismo se instituye en el Corán, primero, el principio básico según el cual la prueba testimonial fehaciente no es un privilegio universal, sino únicamente de los probos; y, segundo, que la prueba testimonial de una sola persona no es, en términos generales, suficiente. Así en la azora *La Vaca*, aleyas 282 a 283, se ordena a los creyentes, para casos de deudas y compra-ventas, lo que sigue:

¡Creyentes! Si contraéis una deuda por un plazo determinado, ponadlo por escrito [fa-uktubūh]. Que un escribano tome fiel nota [*kātib bi-l-'adl*] en vuestra presencia, sin rehusarse a escribir como Dios le dé a entender. Que escriba. Que el deudor dicte en el temor de Dios, su Señor, y que no deduzca nada. Y si el deudor fuera necio [*safih*], débil o incapaz de dictar, que dicte su procurador con fidelidad [*walīh*]

bi-l-'adl]. Llamad para que sirvan de testigos a dos de vuestros hombres [*istašhadū šahūdayni min rišālikum*]; si no los hay elegid a un hombre y a dos mujeres [...]. Que los testigos no se sustraigan cuando se les llame. Que no os repugne suscribir una deuda, sea pequeña o grande, precisando su vencimiento. Esto es más equitativo ante Dios, es más correcto para el testimonio [*aqwam li-l-šahāda*] y da menos lugar a dudas.

Como vemos, pese a que el Corán,

recomienda vivamente -afirma MILLIOT (1953, 732)- el empleo de la escritura cuando se conviene en algún compromiso [...], según la interpretación tradicional se trata solamente de una precaución mnemotécnica; lo escrito está destinado a refrescar la memoria del deponente. Así pues, la superioridad de la prueba testimonial sobre la escrita es la regla.

Aunque prácticamente todo el mundo islámico ha conocido en la práctica una progresiva valoración de la prueba escrita frente al testimonio oral, los autores europeos son unánimes en que el notariado marroquí avanzó sobremanera en este aspecto. SOURDON (1935, &188), por ejemplo, afirma que la cultura jurídica marroquí había llegado, "antes del Protectorado francés, a la noción de acto auténtico y prueba preconstituida". MILLIOT (1953) se expresa en repetidas ocasiones en términos similares.

Por otra parte, la azora *Las Mujeres*, aleya 6, aconseja con estas palabras recabar el testimonio de varios testigos para probar que los tutores han devuelto sus bienes a los huérfanos una vez que éstos hubieron alcanzado la mayoría de edad: "Cuando les entreguéis su hacienda, requerid la presencia de testigos [*fa-šhidū 'alayhim*]. Dios basta para ajustar cuentas". Igual mandamiento aparece en referencia a los testamentos en la azora *La Mesa Servida*, aleyas 106 a 108, aunque curiosamente se aclara aquí, instituyendo la figura del juramento, qué hacer si se sospecha de los testigos o se descubre su iniquidad:

¡Creyentes! Cuando, a punto de morir, hagáis testamento, llamad como testigos a dos personas justas de los vuestros [*itnāni dawā 'adlin minkum*] o bien a dos de fuera si estáis de viaje y os sobreviene la muerte. Retenedlas después de la azalá. Si dudáis de ellas que juren por Dios: "¡No nos venderemos, aunque se trate de un pariente, ni ocultaremos el testimonio de Dios! ¡Si no, seríamos de los pecadores!" 107. Si se descubre que son reos de pecado, otros dos, los más próximos, les sustituirán, elegidos entre los perjudicados por el perjurio y jurarán por Dios: "Nuestro testimonio es más auténtico que el de los otros dos".

En la azora *El Repudio*, aleya 2, se asevera respecto al repudio: "Cuando lleguen a su término, retenedlas decorosamente o separaos de ellas decorosamente. Y requerid el testimonio de dos personas justas de los vuestros y atestiguad ante Dios. A esto se exhorta a quien cree en Dios y en el último Día". Por último, la azora *Las Gradadas*, aleya 33, promete a los testigos fieles el Paraíso como recompensa al deber religioso cumplido, comparando el testimonio fiel al debido cumplimiento de la azalá.

El Corán, por tanto, instituye de manera clara e incontrovertible la testimonial como fundamento del sistema de prueba islámico, la cual se liga al testimonio escrito y a la institución del juramento. Inciden en ello, además, una gran cantidad de hadices¹ y el consenso de los ulemas, entre las pruebas específicamente *tradicionales*, y el argumento analógico, entre las *intelectuales*. Siempre se insiste en la conveniencia de recoger por escrito las pruebas testimoniales, habida cuenta de su trascendencia. De hecho, las fuentes históricas islámicas han conservado un gran número de pactos establecidos por el profeta con diferentes pueblos y que, a lo que parece, se recogieron originalmente por escrito².

Por otra parte, decía antes que es condición indispensable para prestar testimonio fehaciente el ser persona proba. En esto se observa una gran diferencia con nuestro concepto de prueba testimonial. A esta diferencia se unen otras que abordaré tras explicar qué se entiende exactamente por "probidad" (*'adāla*) en derecho islámico. Me limitaré, como es norma en este trabajo, a la escuela malequí³.

Así pues, la civilización islámica muestra desde sus comienzos el carácter práctico de su pensamiento jurídico y, respecto a la fe pública, su carácter de sistema jurídico avanzado: es preciso advertir que en Europa no se desarrolló una verdadera ciencia del notariado hasta finales del siglo XVIII. Al menos eso es lo que opinan los historiadores musulmanes. Para ŶAYDĪ (1993, 114), por ejemplo, esto constituye, en último extremo, una prueba irrefutable del carácter revelado y sobrehumano de la charía. Es indudable, en cualquier caso, que la *šahāda* -"testimonio", o "testemoñança", según el término común

¹ Un buen número de ellos puede consultarse en ŶAYDĪ (1993, 114) y, sobre todo, en MUĤĀMĪD (1995, 32-36).

² Es clásico el estudio y recopilación documental de HAMIDULLAH (1935), también publicado en versión árabe (1987⁶).

³ Para un estudio muy pormenorizado de las principales definiciones de *'adāla* en las diferentes escuelas jurídicas, tanto sunníes como no sunníes, véase MUĤĀMĪD (1995, 71-94).

entre los antiguos musulmanes españoles-, como afirma TYAN (1938, 349), "es una de las instituciones más importantes, no sólo del sistema de pruebas, sino también de la organización judicial en derecho musulmán".

c) La evolución del notariado islámico clásico

Encontramos ejemplos de fe pública escritural en el mundo islámico desde fechas muy tempranas. SCHACHT (1971, 9) afirma al respecto:

Está perfectamente probado el uso de documentos escritos en época pre-islámica, así como en tiempos de Muḥammad, uso que se continuó sin interrupción en el derecho islámico [...]. Los árabes estaban familiarizados con el uso de documentos escritos en los países de civilización sedentaria que los rodeaban, práctica que parece haberles llegado al mismo tiempo desde Siria e Irak.

Se conserva por ejemplo -por supuesto debe tomarse la afirmación en su justa medida- el pacto suscrito por el profeta con Suhayl b. 'Amr en la *Jornada de al-Hudaybiyya*. Igualmente se conservan varios documentos referentes a otros diversos asuntos del Profeta: uno de compra-venta, otro de concesión de un feudo, y el acta del pacto de paz establecido con los habitantes de Naḡrān¹. También se conservan varios documentos de época de los compañeros del profeta: por ejemplo, de 'Umar Ibn al-Jaṭṭāb, un acta de cesión (MURĪR, 1951, 172). El mismo imam Mālik afirmaba en las fechas de redacción de la *al-Muwatta'* (siglo I de la hégira) lo siguiente:

El documento que halla de dar fe entre las gentes sólo será redactado por quien sea perito en ello; un hombre bueno que otorgue al documento fidelidad y confianza, según asevera Dios, ensalzado sea, cuando dice: *Que escriba entre vosotros un escribiente fiel [kātib bi-l-'adl]*.

Parece que en época de los *compañeros* del profeta se encargaba normalmente a personas de reconocido prestigio el desempeño de este tipo de funciones. Esta práctica se

¹ Comentados por ŶAYDĪ (1993, 117), según versión de al-Garnāṭī. En MURĪR (1951, 168-171) aparecen los textos completos: el de compra-venta del Profeta, según el *Ṣaḥīḥ* de Bujārī; el de cesión del feudo, según el *Tārīḥ al-Šām* de al-Ḥāfiḥ Ibn 'Asākir, y el pacto con los habitantes de Naḡrān, según el *Kitāb al-Amwāl* de Abū 'Ubayd.

mantuvo entre los miembros de la generación siguiente a los *compañeros* (los *tābi‘iyyūn*). Se afirma que en Medina solía redactar los documentos y dar fe del acto Jarḡa Ibn Zāyd, y, posteriormente, Ṭalḡa Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Awf al-Madīnī (MURĪR, 1951, 172).

Los instrumentos jurídicos más primitivos, por ejemplo los documentos de la época del Profeta y de los primeros califas a los que aludía antes, tienen una estructura formal muy simple. Comienzan con la invocación al nombre de Dios (*basmala*) y pasan directamente al cuerpo (*naṣṣ*) del documento (*al-waṭīqa*, *al-ṣakk*). En un contrato matrimonial, el texto comenzaba con un sencillo *Fulano entregó una dote...* (*hāda mā aṣḡaqa fulān...*). En un testamento, con un *Fulano dejó en herencia...* (*hāda mā awṣà bi-hi fulān...*). El texto de cesión de un feudo por el profeta, tal y como se nos ha conservado, comienza con la frase *He aquí lo que cedió Mohamed, el profeta de Dios, a un huérfano...* (*hadā mā anà Muḡammad rasūl Allāh li-yatīm...*). Por otra parte, se solía hacer referencia en el texto a la persona que redactaba el escrito y daba fe del acto, y ello mediante la fórmula *Dio fe del contenido de esta hoja... de este escrito...* (*ṣahida ‘alà hadīhi al-ṣahīfa*, o *‘alà hadīhi al-kitāba*), para, a continuación, hacer constar los nombres de los testigos. A veces se alude también al escribiente con la fórmula *Y lo copió de su propio puño y letra...* (*qad nusijat min jattī-hi*), o, simplemente, *La copió...* (*nasaja-hā*), y, a continuación, el nombre del escribiente. El documento de ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb al que aludí antes termina con la frase *He aquí lo que escribió ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb* (*hadā mā kataba bi-hi ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb*). Aun tomando en consideración una saludable duda metódica en torno a la fiabilidad literal de estos escritos, parece factible pensar que nos permiten hacernos una idea medianamente cabal de cómo eran los documentos islámicos primitivos.

Ahora bien, la institución de la *‘adāla*, entendida como conjunto de fedatarios que ostentan la exclusividad del testimonio islámico, es posterior. El primer paso hacia esta transformación vino dado por la imposibilidad material de que los alcadīes, a partir de cierto momento, pudieran conocer personalmente las garantías de probidad que ofrecían los testigos que comparecían ante él. Recordemos, una vez más, que en la cultura jurídica islámica el testigo no es válido si no cumple unas ciertas garantías de probidad. De ahí que, según MUḡĀMĪD (1995, 48 y ss.)¹, ‘Āmir al-Ša‘bī, alcadī de Kufa muerto en el año 722

¹ De quien tomo los datos que siguen, a no ser que aluda expresamente a otros autores. Quisiera aclarar que el volumen de fuentes y de bibliografía secundaria manejadas por Muḡāmīd para llegar a estas conclusiones es realmente apabullante. Para no alargar y sobrecargar la lectura de este trabajo, evito

d.C.¹, exigió a los testigos que vinieran acompañados de alguien que "garantizara su honradez": en árabe, *yuzakki* 'alayhi, lo que daría lugar a que el procedimiento se conociera ya para siempre como la *tazkiya*. Esta suerte de "declaración de probidad" se conocerá posteriormente como *tazkiyya* 'alaniyya, esto es, "declaración pública de probidad". Pocos años más tarde, Ibn Šabrama, discípulo y sucesor de 'Āmir al-Ša'bī como alcadí de Kufa, afinó el procedimiento al comenzar a hacer averiguaciones secretas para conocer la honradez de los testigos, lo que se conocería más tarde como la *tazkiyya sirriyya*, o "declaración secreta de probidad". No obstante, ya a Ibn Šabrama se le planteó la imposibilidad de recabar esa información por sí mismo en todos los casos, lo que lo obligó a designar a ciertas personas para ello, conocidas más tarde como *aṣḥāb al-masā'il*, *muzakkiyūn* o *hadāhid*. Parece que, para evitar tentaciones, Ibn Šabrama era el único que conocía quiénes eran los designados, aunque más tarde la función pasó a ser un cargo público y los *aṣḥāb al-masā'il* llegaron a ostentar una posición social prominente.

Pero el sistema aún no funcionaba bien y al-Mufaḍḍal b. Fuḍāla, alcadí de El Cairo muerto en el 797 d.C., decidió poner en práctica un nuevo y más seguro sistema. Así pues, decidió designar quiénes serían desde entonces aquéllos cuyo testimonio no habría de plantear duda alguna, concretamente diez personas, las únicas cuyo testimonio sería aceptado. Según TYAN (1938, 73), el cambio se produjo a raíz de las continuas dificultades procesales que suponía el privilegio absoluto del que disfrutaban anteriormente los alcadíes para aceptar o no un testimonio, ya fuese escrito u oral.

El sistema de Ibn Fuḍāla tuvo éxito en Iraq y de ahí se extendió por diversas regiones del mundo islámico, hasta que el alcadí de Bagdad Ismā'īl b. Ishāq al-Mālikī (muerto en el 885 d.C.) perfeccionó el sistema estableciendo un registro (*siḡill*) con los signos de los testigos próbidos o *šuhūd* 'udūl. Ésta será, desde entonces, la forma completa y correcta de denominar a estos testigos próbidos en árabe. Hoy día encontramos la denominación contraída *šuhūd* en el oriente y 'udūl en los países del Norte de África, aunque la forma completa, e incluso cualquiera de sus dos contracciones, puede documentarse a todo lo largo de la geografía árabe. El término *wattāq* o *muwattiq*, usado este último hoy día con el sentido de "notario" en casi todos los países árabes, era ya conocido en época

repetir las cientos de notas bibliográficas que aporta este autor.

¹ Por tanto, una de las cuatro grandes personalidades jurídicas del mundo islámico de entonces, junto a los alcadíes de Medina, Basora y Šām.

preislámica y equivalía a *ruhūn*, esto es, rehenes usados como garantía de ejecución de una obligación (TYAN, 1938, 73 y 354, n. 1). No obstante, sólo en Marruecos se ha mantenido después de la colonización europea la denominación oficial *'udūl* para el notario islámico, y, junto a ella, todo el sistema de trabajo e incluso los tipos textuales consagrados por la tradición malequí, pasando el término *muwattiq* a denominar exclusivamente al notario de tradición latino-germánica.

Así pues, sobre estas bases asentadas por el alcadí Ismā'īl b. Ishāq al-Mālikī, se organizó la institución de la *'adāla* en su forma clásica abbasí. Se sabe, por ejemplo, que en el Egipto fatimí los alcadíes sólo podían dar por válido el documento suscrito por fedatario nombrado por el Califa, e incluso parece que en ciertos momentos el sistema de fe pública llegó a estar tan bien estructurado que los notarios islámicos se dividieron, al menos, en cuatro categorías en virtud del tiempo de servicios y otros méritos reconocidos (MURĪR, 1951, 162-163).

Hacia finales del siglo III de la hégira, los notarios son ya personalidades bien establecidas en la sociedad islámica, como demuestra un curioso testimonio de Qalqašandī (MUḤĀMĪD, 1995, 53), según el cual "se convirtió en costumbre que los hijos de los ulemas y de los próceres mostraran su probidad a los gobernantes, lo que era registrado, y el gobernante, entonces, ordenaba que se reconociera públicamente dicha probidad". No cabe duda, pues, de que la función notarial reportaba buenos beneficios. Se sabe también que los notarios mantenían *despachos* -que MUḤĀMĪD (1995, 53) compara a los actuales despachos de abogado- conocidos generalmente como *dakākān*, los cuales se ubicaban en mejores emplazamientos de la ciudad cuanto mayor fuera el reconocimiento del notario en cuestión. Por otra parte, como recuerda Ibn Baṭṭūṭa en su descripción de Damasco, testimonio repetido en muy diversas obras, toda gran urbe contaba con una zona donde se situaban los *dakākān* de cada escuela jurídica.

Las funciones de los adules se diversificaron con el tiempo, apareciendo a partir de cierto momento indisolublemente unidas a la labor de los alcadíes en calidad de testigos instrumentales. Éstos no podían tomar declaración, ni el acto del juicio era válido, sin la presencia de dos adules, uno sentado a la izquierda, y otro a la derecha del juez (TYAN, 1938, 364-365). Así pues, buena parte de sus tareas giraba en torno a lo que hoy denominaríamos "fe pública judicial".

Las fuentes del siglo IV de la hégira nos hablan (TYAN, 1938, 367-68) de un papel

aun más determinante de los adules: se hacen cargo de los bienes de menores e incapaces, administran los bienes habices, se les delegan multitud de actos procesales y, en ciertos casos de sobrecarga de trabajo del juez, llegan a impartir justicia en causas de poco calibre. Tradicionalmente, la ciencia jurídica islámica distingue cinco funciones clásicas de los adules, que ya vemos definidas en esta época (MUḤĀMĪD, 1995, 54-55): redacción de documentos privados, testimonio personal fehaciente, testimonio fehaciente de los fallos de los alcadíes, habilitación o recusación de testigos y asistencia al alcadí en diversas actuaciones de procedimiento.

En el Egipto fatimí se instituyó un procedimiento de "habilitación" del adul (*ta'dīl*) vehiculado en un documento especial conocido como "título de credenciales" (*rasm al-šahāda*), el cual exigía la *tazkiyya* del aspirante. A partir del siglo VIII de la hégira bastó para la *tazkiyya* el testimonio favorable de veinte testigos (TYAN, 1938, 355-357). La *Tuhfa* de Ibn 'Āṣim establece por estas mismas fechas¹ la necesidad de un informe redactado por, al menos, otros dos testigos varones de irreprochable probidad tanto para la habilitación de los adules como para su recusación (*taḡriḥ*), y ello por ser dichos testigos concedores de todas las circunstancias que concurren en el habilitado (*muṭṭali' 'alà aḥwāli-hi*) por razones de vecindad (*bi-muṣāwarati-hi*) o de relación personal (*bi-l-mujālatā la-hu*)².

Una vez organizada la función de manera completa, la jurisprudencia islámica distinguirá entre la *šahāda* como deber colectivo (*farḍ kifāya*) de acudir al llamamiento del alcadí a fin de deponer frente a éste y a dos adules sobre un caso planteado; y la *šahāda* como deber individual (*farḍ 'ayn*) del adul, esto es, la función notarial propiamente dicha, o *'adāla*, que a su vez se distinguirá de la *'adāla* en tanto que supuesta integridad del testigo instrumental.

El adul desarrollará en su labor una doble función: por un lado, la de testigo pródigo, y, por otro, la de redactor de documentos (*muwattiq*), tarea para la que se le exigirán los conocimientos lingüísticos necesarios para la redacción en buen y puro estilo árabe (*adab*), así como otros propios del perito en derecho, ya que habrá de actuar como tal en los negocios jurídicos de los que levante acta. De hecho, el empleo de adul ha sido tradicional-

¹ IBN 'ĀṢIM (1994, 30-52). En castellano puede verse una síntesis de las teorías de Sidi Jalīl e Ibn 'Āṣim respecto a la *šahāda* en ARÉVALO (1939, 139-159).

² Es la misma fórmula que hoy aún se usa para todas las actas *lafifíes*, como tendremos ocasión de ver más adelante.

mente una vía de acceso a la función judicial o alcadiazgo. HOENERBACH (1984, 119), por su parte, plantea el asunto en términos de estética y utilidad, o contenido y forma¹.

Abenjaldún define los cometidos del adul, precisando los dos sentidos del término 'adāla, con arreglo a las siguientes condiciones:

Condición es de quien ejerza esta función [*wazīfa*, quien ejerza la 'adāla se entiende] el caracterizarse por la 'adāla cheránica [aquí en el sentido de *probidad*] y hallarse libre de toda sospecha que pueda concluir en su recusación. También el ser perito en la redacción de documentos y actas, tanto en lo que concierne a las expresiones que deben en ellos emplearse, como a la disposición de sus partes o al conocimiento de sus cláusulas [...] para todo lo cual se necesita ser perito en derecho. Por estas condiciones, y por la destreza práctica que las mismas exigen, se especializaron en ello algunos testigos pródidos ['*udūl*], de modo que los que ejercen como tales parecen por ello cumplir la condición de la 'adāla, cuando, muy por el contrario, es la 'adāla condición para que puedan ejercer dicha función.

Según al-Garnāṭī (*apud* ŶAYDĪ, 1980, 116-117), el notario islámico debe cumplir, siguiendo las opiniones más autorizadas, una serie de requisitos que él resume como sigue:

Se considera que son diez las condiciones peculiares que caracterizan al escribiente [*muwattiq*], de las cuales, si faltare sólo una, no podría redactarlas [las actas]. Estas condiciones son: el ser musulmán, hombre bueno ['*adl*] y evitador de rebeldes; el disfrutar de los sentidos de la vista, el oído y el habla; el ser despierto y conocedor de la ciencia de la redacción de documentos [*fiqh al-watā'iq*]; el poseer un estilo árabe exento de dialectalismos y letra clara que pueda leerse ligeramente, y la capacidad para expresarse en términos igualmente claros, no obstusos ni desconocidos.

Por último, cuando Ibn 'Abdūn describe la Sevilla del siglo XII en su manual para almotacenes, insiste de nuevo en estos tres elementos: buen estilo y letra clara, ser perito en derecho y hombre probo². Sus palabras exactas, en traducción de García Gómez, son éstas (IBN 'ABDŪN, 1948, 63):

¹ "[...] de ellos [de los documentos] se ocupan, dentro de la literatura islámica, la jurisprudencia, *fiqh*, y las buenas letras, *adab*. Por esto, los formularios musulmanes muestran dos aspectos: el de la utilidad y el de la estética, el del contenido y el de la forma."

² Para una introducción a la función notarial islámica en Aláandalus, véase ARIÉ (1984, 97-100).

No conviene que levanten actas notariales más que aquellos de quienes se tiene la seguridad de que poseen bella escritura, buena redacción y amplitud de conocimientos jurídicos, unido todo a ser personas probas, instruidas y piadosas, de suerte que al cadí y al juez secundario les baste con ver su escritura y su redacción para no tener que examinar a fondo los escritos y fatigarse en saber si adolecen o no de fraude y de impostura.

Con todo, hay que contar con que, en ocasiones, los musulmanes que habitaron territorios no islámicos hubieron de recurrir a notarios no musulmanes y que, por consiguiente, no reunían ninguna de las condiciones coránicas o post-coránicas de las que he tratado hasta ahora. Así ocurrió, por ejemplo, entre los musulmanes de las aljamas españolas. Se llegó incluso a la redacción de documentos bilingües (HOENERBACH, 1984, 113) cuyo estudio y análisis reúne mil puntos de interés para la historia del notariado cristiano y el análisis textual comparado. Debido al enorme desarrollo de la ciencia del notariado islámico, serán los instrumentos árabes los que influirán grandemente en el notariado cristiano -parece que también en esto la Península Ibérica jugó un papel vehicular muy importante-, al menos hasta el siglo XIII, en que comienzan a desarrollarse los formularios cristianos. Hoy, nuevamente, los musulmanes extranjeros asentados en España, y los españoles de confesión islámica, acuden a notarios latino-germánicos o redactan actas bilingües en las mezquitas.

d) La literatura notarial islámica

El desarrollo teórico de la ciencia del notariado (*'ilm al-tawṭīq*, *fiqh al-tawṭīq*, o *'ilm al-ṣurūṭ*) ha sido muy importante en todo el mundo islámico. No obstante, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo, la escuela malequí ha descollado claramente en este campo, muy en especial en Alándalus¹. No es aquí lugar para entrar en profundidad en la evolución teórica de la ciencia del notariado islámico. En lo que sigue me limitaré a presentar someramente a los principales autores malequíes en este ámbito, lo que completa el panorama general que antecede, y, sobre todo, otorga al traductor la posibilidad de contar con una guía de referencias en caso de precisar llevar a cabo alguna consulta en los

¹ Para una síntesis de este desarrollo en otras lenguas islámicas diferentes a la árabe, véase LÓPEZ ORTIZ (1929) y MILLIOT (prefacio a LAPANNE-JOINVILLE, 1952, V-VI). La mayor parte de la información que sigue la he tomado de BENABDALLAH (1980, 242-245) y YĀIDĪ (1993, 117-121).

formularios. Entro, pues, en materia.

El siglo X es testigo del primer momento de esplendor de la ciencia del notariado malequí en Aláandalus. Entre los autores andalusíes de este siglo cabe recordar a Ibn al-'Aṭṭār¹, Ibn al-Hindī e Ibn Lubāba. Son muchos más los destacables, sin duda, aunque, no siendo sus obras de fácil acceso, y no tratándose de autores marroquíes, escapan a mis intereses directos en este trabajo².

El siglo XI constituye el momento cumbre de la literatura notarial andalusí y, posiblemente, de toda la literatura notarial islámica. Son muchos los autores que se podrían citar aquí, pero me referiré sólo a dos que han sido estudiados en nuestro país: Ibn Abī Zamanīn³ e Ibn Muḡīṭ al-Ṭulayṭulī⁴.

Aparte del andalusí al-Matīṭī, del siglo XII me interesa destacar aquí la aparición de las primeras obras de este campo en Marruecos, muy influidas por la tradición andalusí. Destaca al-Ŷazīrī (muerto en el año 1189 d.C.), cuya obra, según afirma Asunción Ferreras- su editora (ŶAZĪRĪ, 1998, 12)-, fue muy utilizada en el Norte de África hasta principios del siglo XX.

En los siglos XIII y XIV, los autores marroquíes van poco a poco tomando protagonismo frente a los andalusíes. Entre los autores andalusíes de estos siglos destacan 'Abd Allāh Ibn Salmūn al-Kinānī⁵ e Ibn al-Jaṭīb. Entre los marroquíes⁶, Abū 'Abd Allāh

¹ IBN AL-'AṬṬĀR (1983), edición de Pedro Chalmeta y Federico Corriente.

² En cualquier caso, se encontrará un listado de los quince notarios andalusíes más ilustres de los siglos IX y X, con diversos detalles acerca de sus biografías y obras, y referencias bibliográficas primarias y secundarias, en la introducción de Aguirre Sádaba a IBN AL-MUGĪṬ (1994).

³ Véase respecto a este autor ARCAS CAMPOY (1984). La tesis doctoral de esta autora consistió en la edición y traducción del Libro I del Muntajab, una de las obras que se conservan del autor.

⁴ IBN AL-MUGĪṬ (1994), edición de F.J. Aguirre Sádaba. Existe traducción de S. Vilá del Capítulo del Matrimonio en IBN AL-MUGĪṬ (1931).

⁵ Respecto a su figura, y traducción de algunos capítulos de su obra, véase LÓPEZ ORTIZ (1927).

⁶ De todos los autores marroquíes que siguen citaré los nombres completos, ya que -con alguna excepción- son prácticamente desconocidos en Europa. Por la misma razón procuraré ofrecer cuantos datos de localización de sus obras me sea posible. Los datos de las obras no impresas -la mayoría- son tomados de BENABDALLAH (1980).

Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān al-Faštālī¹ y Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-Mālik al-Faštālī (muerto en el año 1377 d.C.)², Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān al-Garnāṭī (muerto en el año 1350 d.C.)³, Mūsā b. 'Īsā al-Mugaylī (muerto en el año 1389 d.C.)⁴ y Abū Ŷa'far Aḥmad al-Awsī, autor de un comentario a *al-Maqṣad al-maḥmūd* de al-Ŷazīrī.

Entre los autores de los siglos XV y XVI destacan al-Wanšarīsī⁵, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Ḥasan ibn 'Arḍūn al-Gumārī, autor de una obra de gran influencia en toda la literatura notarial marroquí posterior⁶; y 'Alī Ibn Hārūn al-Tilimsānī, autor del *Ijtisār al-maṭṭīya*, una síntesis de la obra del andalusí al-Matīṭī. En el siglo XVII, destaca 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qādir al-Fāsī⁷, y, en el siglo XVIII, Muḥammad b. 'Abd al-Salām Ḥamdūn al-Binnānī.

El siglo XIX, por razones obvias, me interesa en mayor medida. Entre los autores de este siglo cabe destacar al famoso muftí Mohamed Ben Ahmed IBN ḤAMDŪN EI

¹ Su obra, conocida simplemente como *Waṭā'iq al-Faštālī*, no está publicada. BENABDALLAH (1980, 243) alude a un manuscrito de la misma conservado en Alcarawiyén (n° 1447). Existe un comentario de Wanšarīsī a esta obra, al que me referiré a continuación.

² Autor de un formulario titulado, también, *Waṭā'iq al-Faštālī*, obra litografiada en Fez en varias ocasiones a lo largo del siglo XIX, según BENABDALLAH (1980, 244), aunque desconozco las fechas exactas de publicación.

³ Sus obras siguen, desgraciadamente, sin editar. Según BENABDALLAH (1980, 242) existen tres copias manuscritas en la Jizana 'Amma -con números 1418d, 872d y 1090d- de un formulario, así como dos en la Jizana Malakiya -con números 4501 y 4689-, de otro.

⁴ Autor de *al-Taḥḍīb al-rā'iq fī tadbīr al-nāsi' min al-quḍāt wa-ahl al-waṭā'iq*, del que existe un manuscrito, según BENABDALLAH (1980, 244), en la Biblioteca Británica con n° 242.

⁵ Autor, además del famoso *Mi'yār*, de un comentario a las *Waṭā'iq al-Faštālī* titulado *Guniyat al-mu'āṣir wa-l-tālī fī šarḥ waṭā'iq Abī 'Abd Allāh al-Faštālī*. La obra, de unas quinientas nutridas páginas, conoció dos ediciones fesíes litografiadas a finales del siglo XIX. También es autor de un formulario original titulado *al-Minhaṣ al-fa'iq wa-l-munhil al-rā'iq bi-ādāb al-muwattiq wa-aḥkām al-waṭā'iq*, del que existe edición litografiada fesí fechada en el año 1875.

⁶ El *al-Lā'iq li-mu'allim al-waṭā'iq*. Tampoco esta obra, pese a su importancia, ha sido publicada. BENABDALLAH (1980, 243) informa de la existencia de manuscritos de la misma en la Maktabat Titwan -número 605-, en la Jizana 'Amma -2293d, 1090d y 1078d- y en la Jizana Malakiya -n° 8997-.

⁷ Autor de *al-Waṭā'iq al-fiḥiya*, también sin publicar. BENABDALLAH (1980, 244) alude a un manuscrito de la misma en la Jizana 'Amma (n° 4514).

Bennani (muerto en el año 1845), conocido también como Far'ūn, cuyo formulario, titulado *al-Watā'iq al-fir'ūniyya*, fue editado en varias ocasiones durante el siglo XIX. Fue parcialmente traducido al francés por BOUSQUET (1940, t. 2, 170-185). Hasta fechas recientes era muy conocido y empleado el comentario a dicha obra del alcađı de Fez Sidi Abdeslam ben Mohamed El HUWARI (muerto en el año 1910), publicado en 1949 (ésta es, al menos, la edición que manejo) y traducido por Guay en 1933. La aportación de El Huwari se reduce, según ŶAYDĪ (1993, 121), a mejorar los comentarios jurídicos que acompañan a los formularios anteriores y a corregir ciertos puntos de estilo.

En el siglo XX descolla sin lugar a dudas Abū Šitā' b. al-Ḥasan al-Gāzı al-Ḥusaynı, conocido generalmente como ŞANHĀŶĪ (m. 1945), autor de un comentario a la obra antes citada de Ibn Ḥamdūn titulado *al-Tadrib 'alā tahrır al-watā'iq al-'adliyya*, obra cumbre de la literatura notarial marroquí del siglo XX. La obra ha tenido dos ediciones: la primera, de 1964, y, la segunda, de 1995, completada con los comentarios de su hijo, Ahmed El Husseini, quien la actualiza tras la aparición de la Mudáwwana. Esta última edición carece de la, al parecer, valiosa introducción de la edición original, a la que no he podido tener acceso.

La obra de ŞanhāŶı marca un punto y aparte en la evolución del notariado marroquí cuyos herederos directos serán los autores posteriores a la promulgación de la Mudáwwana. Una vez promulgada ésta, los formularios debían, lógicamente, adaptarse a la nueva situación. Como consecuencia de ello se publicaron varios formularios, muy desiguales, que son los actualmente utilizados en el mundo notarial marroquí. Entre ellos creo que, para los fines que me he marcado en este trabajo, destaca el de 'IRĀQĪ y otros (1982), ya que se trata del más difundido actualmente (puede adquirirse fácilmente incluso en puestos callejeros de venta de libros) y el más cercano, con mucho, a los modelos textuales que hoy día encontramos en la práctica notarial marroquí. Con todo, sólo incluye los modelos textuales, pero no comentarios a los mismos, lo que hace imprescindible seguir contando con ŞanhāŶı. Para un autor erudito y tradicionalista como ŶAIDĪ (1993, 121), se trata en realidad de un trabajo prácticamente despreciable si se compara con el de ŞanhāŶı y sus predecesores clásicos. A duras penas acepta que "quizá se encuentre en él de novedoso el hecho de tener en cuenta la jurisprudencia asentada por los alfaquies de estos últimos tiempos". No obstante, el formulario de 'Irāqı y otros, unido al de ŞanhāŶı, constituye un instrumento imprescindible para el traductor fehaciente de árabe actual.

2. La fe pública en Marruecos

a) La fe pública en Marruecos hasta 1956

Es muy escasa la información de que disponemos sobre la situación de la fe pública en el Marruecos precolonial. En las *Noticias de la ciudad de Tetuán* de Francisco Pacheco, redactadas en 1797 (CASTRILLO MÁRQUEZ, 1990), leemos la siguiente referencia, ya citada en este trabajo con anterioridad: "[...]acudir a la justicia. Esta es el cadí que es el juez mayor, sabio de la ley [...]lo que el cadí resuelve en el mismo acto se ejecuta. Hay, a más de este cadí, muchos edules, especie de escribanos, que éstos deciden los pleitos de poca consecuencia". El testimonio de Pacheco, como veremos, sugiere que, en época moderna, las funciones desempeñadas por los adules marroquíes eran más variadas e importantes de lo que lo eran a principios del siglo XX.

Sin embargo, no cabe duda de que la situación del notariado islámico descrita para la Bagdad del califa al-Mutawakkil, o para el Egipto fatimí, supone un alto nivel de organización social del que no se ha disfrutado siempre en el mundo islámico. Ya Ibn Jaldūn se quejaba (*apud* MURIR, 1951, 173) de la degradación en la que se hallaba sumida la institución en su época. En el Marruecos precolonial y colonial, tras la herencia de un pasado andalusí de tan brillante evolución, la situación parece que dejaba bastante que desear. MURIR (1951, 173) explica cómo el sultán Sidi Mohamed III (1757-1790), ante la desconfianza que provocaba la cada vez más corrompida labor de los adules, ordenó a los alcadíes que exigieran el testimonio de doce testigos *lafif*¹, además del de los dos adules preceptivos, como condición imprescindible para la validez de los instrumentos, lo que resulta muy significativo. LOURIDO (1978), por su parte, citando a Zayyānī², explica que la ciudad de Mogador, tan importante en el siglo XVIII desde el punto de vista económico, puesto que centralizaba todo el comercio del sur de Marruecos con Europa, "estaba administrada por un cuerpo de funcionarios a todas luces insuficiente: un caíd o gobernador, un alfaquí, un *muwaqqit* o regulador del calendario y del horario de los rezos, un almuédano

¹ El concepto de *lafif* será explicado más adelante.

² Respecto a este importante historiador marroquí, nacido en Fez en el año 1735, véase LOURIDO (1970) y (1978, 27 y s., especialmente n. 32).

y dos notarios constituían todo el personal de la administración". No cabe duda de que sólo una pareja de adules, que, no lo olvidemos, deben levantar actas con la presencia simultánea de ambos, no podían sostener toda la fe pública de la ciudad como hubiera sido de esperar.

Prueba de la falta de organización del notariado marroquí, y en general de todo el aparato administrativo del Majzén, en los momentos inmediatamente anteriores a la institución del Protectorado la encontramos en el artículo 65.a. del Tratado de Algeciras, cuyo tenor reza como sigue: "La Conferencia se adhiere a la proposición hecha por la Delegación marroquí, respecto a establecer, con auxilio del Cuerpo Diplomático: a) Un derecho de timbre sobre los contratos y actos auténticos efectuados ante los *Adules*". Se diría, pues, que las autoridades marroquíes eran conscientes de la necesidad de una profunda renovación en las formas, si bien no en el fondo, de la institución notarial islámica. A ello parece apuntar también el proyecto constitucional de 1908, el cual proponía en su artículo 66 que fuera el *qādī l-quḍāt*, o Alcadí Mayor, cabeza de la organización judicial islámica con ejercicio en Fez, quien, en nombre del sultán, designara a todos los adules del Imperio.

Una vez instaurado el Protectorado, como vimos anteriormente, las dos potencias coloniales se hacen cargo de garantizar los derechos de los extranjeros, entre ellos, lógicamente, su seguridad jurídica privada. Los adules, sin embargo, siguieron formando parte del Majzén y se contaron siempre entre las pocas competencias del sultán, con lo cual se continuaba una tradición de aceptación de la existencia de la institución y de su carácter marcadamente islámico y adscrito, por tanto, a la administración de la justicia cheránica. Ya en el acuerdo firmado entre Su Majestad Católica y el Emir de los Creyentes el 16 de noviembre de 1910¹ respecto a las zonas ocupadas del Rif, Alhucemas y Peñón de Velez, se establece, entre otras responsabilidades de Su Majestad Xerifiana, el nombramiento de adules y agentes aduaneros (*umanā*) para las mismas.

No parece que las potencias coloniales pusieran un gran interés en organizar el sistema de fe pública islámico, el cual, además de serles completamente ajeno, suponía una traba a sus intentos de desarraigar política y culturalmente al pueblo marroquí². En su lugar,

¹ Texto en MARTÍNEZ ALCUBILLA (t. XII, 722-725).

² En cualquier caso, como ya veíamos, se trató de dividir la justicia cheránica a la par que el territorio, y, por consiguiente, también la fe pública indígena. Como botón de muestra, el Dahir de 30 de marzo de 1921, durante muchos años la única reglamentación al respecto, prohíbe las ventas de bienes inmuebles no efectuadas ante adules o alcadíes de la Zona Jalifiana.

se preocuparon de organizar la fe pública registral, notarial y judicial europea. A este respecto cabe destacar el Dahir de 4 de Septiembre de 1915 organizando la fe pública registral, el cual supone la entrada de Marruecos en el sistema registral europeo¹; el Dahir de 4 de mayo de 1925, por el que se reglamenta el notariado francés en Marruecos, y el artículo 14 del Dahir de 16 de febrero de 1924, por el que se otorgan las funciones notariales de la zona internacional de Tánger al secretario de su Tribunal Mixto. En la zona española, como es norma, se retrasó toda reglamentación al respecto. El Dahir jalifiano de 1 de Junio de 1914 afirma que, no habiéndose organizado la función notarial ni hallado una fórmula viable para los notarios españoles, se mantiene en esta función a los cónsules de España. Esta situación se mantuvo, según CHAWAD (1969, 38), hasta el año 1960, cuando "se extendió a la anterior zona española el Código de Procedimiento Civil de Tánger. Desde entonces, las funciones notariales han sido desempeñadas por los secretarios judiciales". Así pues, hasta el año 1969, ésta era la situación en el Norte. Resulta curioso que, cuatro años después de la promulgación de la Ley de Unificación, todavía la antigua Zona Jalifiana se encontrara en una situación tan irregular.

Por último, la creación de los tribunales europeos en 1912 supuso la introducción de la fe pública judicial en Marruecos, incluido el sistema judicial bereber de nueva creación. Recordemos que el *Dahir bereber* de 1930 aporta como novedades en este sentido la creación, en virtud de su artículo tercero, de dos instancias diferentes en los tribunales bereberes, y que en ambas categorías se coloca en la presidencia real a un *Commisaire du Gouvernement* francés, además de a un delegado majzení y a un secretario judicial (artículo quinto), puesto este último ocupado generalmente por un francés encargado, como sus homólogos europeos, de realizar funciones de fedatario público.

Sin embargo, respecto a la *'adāla*, no puede decirse que se hicieran grandes esfuerzos reglamentadores, como decía. Únicamente los imprescindibles para que el país no se convirtiera en un auténtico caos. Veamos por separado el desarrollo de la legislación sobre la *'adāla* en la Zona Cherifiana y Jalifiana.

¹ La creación de los registros de la propiedad en Marruecos venía, por un lado, a cubrir una carencia importante en la organización social tradicional marroquí, según repite machaconamente la literatura colonial; pero, por otro, en Argelia y Túnez en mayor medida que en Marruecos, y materializado a través del Acta Torrens, supuso una forma de legitimación del expolio de las propiedades de los indígenas y revolucionó los tipos tradicionales de propiedad de la tierra en el país.

El notariado islámico en la Zona Cherifiana

Según IBN MA'ŪZ (1995, 342), la más importante reglamentación de la labor de los adules en el Imperio Cherifiano anterior a la independencia es el Dahir de 23 de julio de 1938 (29 de rabía segundo del año de la hégira de 1357), el cual constituye la base sobre la que se inspirará, posteriormente, toda la reglamentación notarial marroquí. No obstante, y aunque este último autor no aluda a ello, con anterioridad al año 1938 ya habían aparecido algunos otros textos que tocaban la cuestión. Concretamente, el citado Dahir de 7 de julio de 1914¹, en el artículo tercero de su segunda parte (*Procedimiento en materia musulmana*)², establece que, a partir de la fecha citada, únicamente podrán actuar como adules quienes se hallen en posesión de la autorización correspondiente del Ministro de Justicia, al que elevarán los alcadíes la lista de candidatos. Se los distribuye en dos categorías: una superior, cuyos representantes pueden levantar acta de las sentencias del alcadí y de cualquiera de los diferentes tipo de actas adulares posibles; y otra, inferior, cuyos representantes no podrán levantar actas referentes a inmuebles, bienes habices, donaciones, testamentos, sucesiones, y sentencias. Todos los actos de los adules deberán ser previamente autorizados por el alcadí -a excepción del levantamiento de últimas voluntades *in extremis*-, el cual deberá validar posteriormente las actas. Todas ellas serán inscritas en los diez días siguientes a su redacción en los registros del tribunal cheránico al que se hallen adscritos los adules³, lo que supone un paso histórico en el desarrollo del notariado islámico en Marruecos. Por último, establece que las sentencias de los alcadíes deberán ir firmadas por dos adules para poder ser ejecutadas. Más tarde, el Dahir de 30 de mayo de 1925⁴, en el que se precisan las condiciones de transmisión de bienes inmuebles, vuelve a establecer instrucciones respecto a las tareas de los adules, en especial en su Título II -*Redacción y*

¹ Recuérdese que la justicia islámica tangerina se hallaba adscrita al organigrama de la justicia islámica de la zona francesa. Por tanto, cuanto se explica en este punto es también de aplicación en Tánger.

² Texto castellano en DÍEZ MERRY (1950, 336 y ss.).

³ Se establece la posibilidad de que se divida el registro de cada *mahakma* en las siguientes secciones: de mutaciones inmobiliarias, de actas diversas de situación civil, de sucesiones y tutelas, de demandas y de demandas de apelación (artículo 6°).

⁴ Texto castellano en DÍEZ MERRY (1950, 344 y ss.).

conservación de escrituras auténticas-, además de curiosas noticias acerca de las tarifas de la época. A este Dahir seguirán las circulares de 17 de abril de 1927 (*fī man' taḥrīr al-'uqūd al-fāsida*, esto es, "De la prohibición de levantar actas corruptas"), cuyo tenor no apoya una opinión muy favorable respecto al estado de la fe pública islámica en el Marruecos colonial; y de 4 de febrero de 1936, más tarde reformado en virtud de la Circular de 24 de junio de 1943, cuyo tenor, por seguir un orden cronológico, describiré más adelante.

Para exponer el contenido del Dahir de 23 de julio de 1938 seguiré en líneas generales la síntesis que del mismo realiza IBN MA'ŶŪZ (1995, 342-343). En resumen, dicho Dahir establece que los adules son nombrados por el Ministro de Justicia, en función de las necesidades prácticas de los tribunales cheránicos de la Zona Cherifiana, entre los aspirantes que cumplan los siguientes requisitos: encontrarse en posesión del título de ulema o del título de estudios secundarios -de primer o segundo ciclo- expedido por las instituciones religiosas islámicas de la Zona, o haber aprobado el examen correspondiente para el nombramiento de adul organizado por el Ministerio de Justicia; ser mayor de veinticinco años; haber demostrado buena conducta; no realizar otras labores administrativas o judiciales, y no encontrarse unido por parentesco en primer grado con el alcadí del Tribunal Cheránico en el que vaya a desempeñar sus funciones. Se establece que los adules percibirán un ochenta por ciento de las tarifas establecidas por el Ministerio de Justicia para cada tipo documental. Se fijan dos tipos de medidas disciplinarias: leve, motivada por dejación de funciones, y que consistirá en una amonestación verbal por parte del juez encargado del tribunal al que el adul se encuentre adscrito; y grave, consistente en ser apartado del servicio por un período máximo de dos años, o en ser removido del cargo, sanción esta última que se aplicará cuando se demuestre que el adul ha otorgado testimonios falsos. Por último, el Dahir citado es muy respetuoso con el sistema islámico tradicional de fe pública, incluido el que no sean los adules los únicos autorizados para levantar testimonios: también podrán hacerlo los ulemas u hombres próbidos en general, no adscritos como adules a ningún tribunal, cuando se trate de testimonios derivados de su conocimiento personal directo del asunto en cuestión (*šahādāt istir'ā'iyya*).

Al Dahir de 23 de julio de 1938 le siguieron varias circulares relacionadas con la fe pública islámica, todas ellas consignadas por IBN MA'ŶŪZ (1995, 343-345). La primera, de 12 de marzo de 1940, establece la obligatoriedad por parte de los alcadíes de aceptar los

apoderamientos otorgados por marroquíes residentes en Francia a favor de correligionarios residentes en la Zona Cherifiana con vistas a establecer actas de matrimonio o divorcio, y ello por no existir adules o fedatarios marroquíes en Francia, y ser una práctica aceptada por la escuela malequí. Únicamente se pone como condición de validez que dichos poderes estén firmados por el poderdante y, en caso de no haber sido redactados en lengua árabe, que estén traducidos por traductor jurado. No es necesario, por tanto, que el poder se establezca ante notario francés.

La segunda es la Circular ya citada de 24 de junio de 1943, texto fundamental por el que se establece que cada uno de los adules actuantes deberá consignar las escrituras matrices en un "cuaderno de bolsillo" (*daftar şayb*) antes de extender el acta al interesado. En dicho cuaderno se destinará un folio para cada testimonio. En cada folio deberá consignarse su número ordinal; hora y fecha de deposición del testimoniante; número de copias por las que se abonan las tarifas correspondientes; contenido del acta; fecha de redacción de la misma; fecha y otros datos de inscripción del acta en la secretaría del tribunal correspondiente, y signos del adul titular del libro y del segundo adul actuante. El juez del que dependa el adul en cuestión tiene la obligación de revisar dicho protocolo una vez al mes. En caso de encontrar alguna disfunción grave, la pondrá en conocimiento del Ministerio de Justicia, que tomará las medidas oportunas. Por último, el alcadí no podrá validar ningún instrumento que no conste en el citado protocolo. Con esta Circular, en resumidas cuentas, el notariado islámico marroquí adoptaba a principios de los años cuarenta del siglo XX un elemento fundamental, y sin duda muy beneficioso, de los modos de proceder del notariado latino-germánico: la custodia de los testimonios.

La tercera es la Circular de 20 de junio de 1950, la cual reitera los extremos establecidos en la de 12 de marzo de 1940, ya citada: únicamente añade que la validez de estos testimonios se extiende a cualquier tipo documental, incluido el caso en que el acta hubiera sido protocolizada por un notario francés.

A lo expuesto conviene añadir el Dahir de 15 de Febrero de 1925 relativo a la justicia rabínica y el notariado judío en la zona internacional de Tánger¹. Su Título II, artículos vigésimo cuarto a vigésimo octavo, establece normas paralelas a las ya comentadas respecto a los adules, aunque el nombramiento deberá ir firmado por el Mendub de Tánger a propuesta del Presidente del Tribunal Rabínico de la ciudad.

¹ Texto en castellano en DÍEZ MERRY (1950, 372 y ss.).

El notariado islámico en la Zona Jalifiana

En la Zona Jalifiana, como fue la tónica respecto a la justicia indígena en general, las autoridades coloniales otorgaron -hasta cierto límite- una gran independencia a la fe notarial islámica. La reglamentación en torno a los adules fue bastante posterior y en mayor medida incompleta que la de la zona francesa, en la que se inspiraba en sus líneas generales.

Curiosamente, de nuevo, es anterior la reglamentación del notariado judío a la del notariado islámico. El Dahir de 20 de marzo de 1928¹ establece que, a partir de dicha fecha, ya no podrán ejercer como notarios judíos quienes no posean el nombramiento necesario en virtud de Decreto Visirial. Los nombramientos se producen a propuesta del Alto Tribunal Rabínico. El sistema notarial que presenta este Dahir sugiere una gran influencia de la *'adāla*. A modo de ejemplo, se mantiene al notario judío adscrito al sistema judicial. Por otra parte, los secretarios de los tribunales rabínicos, creados mediante este mismo Dahir, serán reclutados entre los notarios judíos de la circunscripción del tribunal en cuestión, y otorgarán fe pública judicial.

El documento más importante respecto a la función notarial islámica en la Zona Jalifiana es el Decreto Visirial de 1 de junio de 1935, publicado en el Boletín Oficial de la zona de 31 de octubre del mismo año². Por primera vez, se exige que cada oficina de dos adules mantenga un libro anual de actas organizado conforme al calendario de la hégira, que al final del año se trasladará al juez correspondiente, en cuya oficina quedará depositado. Se exige igualmente que los adules estampen las pólizas oficiales correspondientes en cada copia, que serán inutilizadas por el juez al validar el acta, y que la validación y entrega de las copias no se retrase más de tres días. Se hace responsable al juez del cumplimiento de estas normas y se establecen para los adules que las contravengan castigo de represión, si fuere la primera vez, suspensión temporal de funciones, si fuese la segunda, e inhabilitación definitiva en caso de reincidencia.

Otro punto objeto de interés para las autoridades españolas fue la reglamentación de las tarifas que debían percibir los adules y alcadíes por la tramitación de documentos, de lo cual el Dahir de 21 de marzo de 1935, publicado el 20 de abril de dicho año, ofrece una

¹ Texto completo en MORA REGIL y RODRÍGUEZ AGUILERA (1947, 53 y ss.).

² Texto completo, en versiones árabe y española, en Cheráa, 6 (número monográfico).

extensa y muy interesante relación de documentos con sus tarifas correspondientes, que suelen rondar las siete pesetas¹.

Las consecuencias de la situación del notariado islámico durante la época colonial son imaginables. Un ejemplo, recogido por MURĪR (1951, 164-169), nos muestra la lamentable situación en que se encontraba en la última etapa del Protectorado español. El entonces Ministro de Justicia, Sīdī Muḥammad Afīlāl, dirigió con fecha de 1359 de la hégira una petición de opinión a los señores jurisconsultos Aḥmad Raḥwānī, Aḥmad Zawākī y al mismo Muḥammad al-Mūrīr -entonces Presidente del Tribunal Supremo de Apelación Cheránica de la Zona del Protectorado Español- acerca de la posibilidad de realizar un recuento del número de adules existente. La situación que se desprende de los contenidos de la petición y de la respuesta a la misma no es nada halagüeña. Tras ello, termina MURĪR (*ibidem*) con la siguiente afirmación:

El notariado sufre en los últimos tiempos la más espantosa de las ruinas y ha sustituido la dignidad de que debiera hacer gala por la peor de las degradaciones, de tal manera que, hoy, quienes llevan a cabo dicha labor son los menos temerosos de Dios de entre los más dados a la corrupción.

b) La fe pública islámica y "moderna" en Marruecos desde 1956 hasta la actualidad

Los notarios "modernos"

Desde 1956 hasta la actualidad conviven en Marruecos tres tipos de fe pública notarial: el notariado israelita; el notariado islámico o *'adāla*, y el notariado "moderno" (*al-tawṭīq al-‘aṣrī*), conocido por este nombre desde la arabización de la vida jurídica y judicial marroquí que siguió a la Ley de Arabización y Marroquinización de 26 de enero de 1965, y heredero directo del notariado francés instaurado mediante el Dahir de 4 de mayo de 1925, al que ya hice referencia antes.

En lo que sigue pasaré por alto el notariado israelita, ya que no resulta de interés en este trabajo. Respecto al notariado "moderno", me interesa apuntar que sigue rigiéndose por las mismas normas que estableció el Dahir de 4 de mayo de 1925, a las que hay que sumar algunos puntos concretos legislados en el Código de Obligaciones y Contratos. Su ámbito

¹ Texto bilingüe en Cheraa, 6.

de competencias sólo está limitado a las transmisiones de bienes inmuebles no registrales y a los instrumentos relacionados con el estatuto personal y las sucesiones de musulmanes y judíos. Por consiguiente, en la fe pública, como en general en todo el mundo jurídico marroquí, conviven sin mayores problemas la tradición islámica y la latino-germánica. Los mismos negocios -a excepción, como decía, de los relacionados con los bienes inmuebles no registrales y el estatuto personal de musulmanes y judíos- pueden establecerse ante el notario islámico, y siguiendo los patrones textuales de la tradición notarial malequí¹, o ante los notarios "modernos", y siguiendo los patrones textuales franceses traducidos al árabe².

El número de notarios "modernos" en ejercicio en Marruecos es mucho menor que el de adules. Concretamente, según la última actualización -agosto del 2001- de la página web del Ministerio de Justicia del Reino de Marruecos (www.justice.gov.ma), el número y distribución de los notarios "modernos" en los diferentes Tribunales de Apelación del Reino es como sigue:

Rabat	66
Kenitra	9
Casablanca	133
El Jadida	6
Fez	13
Marraquech	17

¹ Fundamentalmente siguiendo los formularios de El Houari, Sanhayi, El Husseini o 'Irāqī, como apuntaba antes.

² Desconozco la existencia de formularios del notariado "moderno" marroquí. No obstante, pueden verse modelos textuales de este tipo en diversas obras especializadas. Resulta especialmente interesante en este sentido BELAKID (1993, 304-349), donde se encontrarán ejemplos de actas de compra-venta según los modelos comunes en el notariado islámico y en el notariado "moderno" marroquíes.

Safi	2
Mequinez	11
Agadir	12
Tánger	9
Tetuán	3
Settat	7
Beni Mellal	3
Oujda	4
Nador	1
Total	297

El número y distribución de los adules, sin embargo, es el que sigue:

Rabat	260
Casablanca	280
El Jadida	157
Fez	416
Marraquech	234
Safi	134
	630

Mequinez	262
Agadir	315
El Aiun	29
Tánger	232
Tetuán	242
Settat	133
Beni Mellal	164
Oujda	108
Nador	114
Kenitra	160
Taza	95
Ouarzazate	93
Errachidia	163
Khouribga	59
Alhucemas	61
Total	3711

Un simple vistazo a estos datos nos ofrece una idea clara del peso específico de la

función notarial islámica en el Marruecos actual, y muy especialmente en las zonas rurales o de escasa actividad económica. Téngase en cuenta, también, que en el Reino de Marruecos se encuentran habilitados en este momento 7.097 letrados.

Los adules

Justo después de la independencia, la preocupación de las autoridades marroquíes por la situación de los adules empieza a dar frutos. Una de las primeras decisiones adoptadas por el gobierno independiente será, precisamente, la especialización de algunos jueces de primera instancia en las funciones notariales. Así, la Circular de 22 de mayo de 1957 (IBN MA'ÛZ, 1995, 345-346) establece que serán los magistrados presidentes de los Tribunales de Primera Instancia (*sadad*), por su mayor experiencia, los encargados de las funciones notariales. Superada con éxito esta experiencia, la Circular de 29 de septiembre de 1959 establece ya definitivamente la separación entre "jueces encargados de asuntos notariales" (*quḍāt al-tawṭīq*) y "jueces encargados de dictar sentencia" (*quḍāt al-aḥkām*). Los primeros tendrán como funciones autorizar la redacción de cada acta¹; autenticarla una vez redactada e inscrita en la secretaría judicial competente, y ejercer funciones disciplinarias sobre los adules adscritos a su circunscripción.

Con la Circular nº 14714 de 3 de noviembre de 1959 (2 de ḡumādà al-ulà de 1379)², el Ministerio de Justicia quiere prestar a los adules "el interés que merecen". Las quejas que encontramos aquí van marcadas por un indudable tono de reprimenda:

Este Ministerio ha tenido conocimiento, por los informes elevados tras la inspección llevada a cabo en los Tribunales, de que la mayoría de los adules mantiene relegados a la incuria algunos de los extremos que bien debieran cuidar en las actas que redactan, tanto en lo que respecta a las cláusulas que las integran, como a las condiciones jurídicas que en ellas se describen, o incluso en la forma de expresión. Como también se ha tenido conocimiento de que unen lo que debiera desglosarse [...], así como de que

¹ Según IBN MA'ÛZ (1995, 346, n. 7), esta norma no se llegó a aplicar a los adules de Fez, los cuales consideraron que su nombramiento los autorizaba a ello de manera automática, con la excepción de las actas de incapacitación y de los testimonios prestados por mujeres. Como vemos, las prácticas judiciales locales se han mantenido en Marruecos -incluso, en ocasiones, por encima de las circulares del Ministerio de Justicia- hasta nuestros días.

² Véase el texto completo de la misma en 'IRĀQĪ y otros (1982, 1-16). Ibn Ma'Ûz no alude a esta Circular.

redactan sin cuidado y sin siquiera tomar en consideración las normas de una expresión árabe correcta.

En el capítulo octavo de dicha Circular, puntos 2 al 5, se previene a los adules contra los documentos *antiguos*: ya sea contra los datos contenidos o el tipo de letra en ellos utilizado ("corrupción en el tipo de letra que impide la lectura del acta"); ya contra aquellos documentos no fechados, que no serán aceptados, o contra los mismos adules, en cuanto que se podrá exigir la comprobación de su pericia y facultades perceptivas en el momento de la redacción.

Este tipo de situaciones no se reducen, según parece desprenderse de la Circular citada, al período colonial. En el capítulo noveno, puntos 1 al 8, las autoridades del Ministerio se ven en la necesidad de recordar a los adules que el documento expedido al peticionario es copia de su matriz recogida en el "libro de bolsillo" (*daftar al-ŷayb*), y no al contrario, y que, por tanto, la secuencia de redacción habrá de ser esa misma, y ambos testimonios habrán de ser idénticos. Les recuerda también que la letra habrá de ser clara y legible, así como el estilo clásico, correcto y libre de dialectalismo (*al-laḥn wa-l-rakāka*). También se establece que son los jueces los responsables del control y la supervisión de la labor desarrollada por los adules adscritos a la demarcación territorial de sus tribunales¹.

El Código Penal de 1962, por su parte, establece penas gravísimas para los adules o jueces que dolosamente falsifiquen, alteren fraudulentamente o recojan testimonios falsos. Para dichos cargos la sanción establecida es la cadena perpetua². A pesar de ello, la opinión de YAYDĪ (1980, 220) acerca de los adules marroquíes actuales sigue siendo fruto de la insatisfacción. Afirma, por ejemplo, que "quienes hoy día ejercen la función notarial no se preocupan más que de ganar dinero, muchos sin abstenerse de cometer los más repugnantes delitos o de levantar falsos testimonios. Por ello, no existe ya diferencia alguna entre ellos y el común de la gente".

Parece, pues, que el régimen disciplinario sobre los adules no era aplicado a rajatabla. Prueba de ello es otra Circular, de 22 de mayo de 1968, dirigida por el Ministerio

¹ Véase, sobre el Protocolo, la Circular 5134, capítulo nueve, ya citada; la Circular 6410 de 29 de julio de 1947 y la Circular 14714 de 1959, capítulo nueve, puntos 24 y 25.

² Artículos 351 a 356 del Código Penal de 1962 (MARRUECOS, 1988). La sanción establecida en el Código Penal argelino de 1966 (ARGELIA, 1992), artículos 214 y 215, es la misma.

de Justicia a la Fiscalía General del Estado, en la que se recuerda a los representantes del Ministerio Público su obligación de perseguir de oficio las infracciones cometidas por los adules en el ejercicio de sus funciones, a las que se aplicarán las medidas establecidas en el Código Penal; así como a los jueces encargados de asuntos notariales, su obligación de poner en conocimiento del Ministerio de Justicia cualquier disfunción que hallaren en las actas que les fueran elevadas para su validación.

En cualquier caso, lo cierto es que hasta el año 1983, en que entran en vigor la Ley nº 11.81 de 6 de mayo de 1982, por la que se regula la función notarial islámica, y el Decreto nº 2.82.415 de 18 de abril de 1983, la función notarial islámica se siguió rigiendo en Marruecos por la legislación colonial. Habida cuenta de la importancia de esta última normativa para los fines que aquí se persiguen, presentaré a continuación una síntesis de la misma y, en apéndice, su traducción literal.

La Ley 11.81 de 6 de mayo de 1982 y el Decreto 2.82.415 de 18 de abril de 1983

Esta Ley, que es la que actualmente rige la función notarial islámica en Marruecos, como decía, establece que dicha función (*'adāla*) es una profesión liberal a la que se accede por oposición; a ésta seguirá un período de prácticas, y un examen de capacitación profesional. Una vez superado éste, y habiendo obtenido destino, los nuevos adules habrán de jurar el cargo ante los miembros de la carrera judicial adscritos al Tribunal de Apelación de la circunscripción a la que hubieran sido adscritos, así como registrar sus firmas y signos en la secretaría judicial correspondiente. No obstante, están exentos de estos exámenes, entre otros, quienes se encuentren en posesión del Título Superior de Enseñanza Islámica, de una licenciatura en Ciencias Islámicas o de una licenciatura en Lengua Árabe, además de los jueces que lleven más de cinco años sin ejercer. Es evidente, pues, el carácter intrínsecamente religioso del cargo.

Dicha Ley establece también la obligatoriedad de crear una comisión anual compuesta por ocho miembros y su Presidente, la cual se encargará de velar por la creación efectiva del número de plazas necesarias para cubrir las necesidades notariales islámicas de todas las regiones del Estado.

Los adules podrán ser depuestos por el Ministerio de Justicia, o suspendidos temporalmente en sus funciones por los representantes del Ministerio Público. La deposición será motivada por el incumplimiento de sus funciones, la comisión de delito, concerniente

o no al ejercicio de sus funciones, o por razón de enfermedad que impida el ejercicio de su empleo. En general, las funciones disciplinarias sobre los adules recaen en los jueces encargados de asuntos notariales de los que éstos dependan.

Los adules podrán ejercer sus funciones en cualquier lugar de la circunscripción del Tribunal al que hayan sido adscritos: en su propia oficina adular, en otra radicada en dicha circunscripción, o en cualquier otro lugar de ésta. Podrán levantar acta de testimonio de cualquier persona estante en dicha circunscripción al momento de la deposición, aunque se encuentre domiciliada fuera de la misma. Hay varias excepciones a esta norma general, entre las que destacan las actas relativas a bienes relictos, que deberán ser levantadas por los adules de la circunscripción donde estuviere sito lo relicto; y las actas referentes a bienes inmuebles, que lo serán por los adules adscritos a la circunscripción en la que se encuentren ubicados los bienes en cuestión. Si los bienes inmuebles se encontraran ubicados en las circunscripciones de varios Tribunales de Primera Instancia, los interesados podrán elegir entre los diferentes adules adscritos a éstos; en caso de desacuerdo entre los interesados, elevarán una petición al Tribunal o Tribunales de Apelación de los que dependan los Tribunales de Primera Instancia en cuestión; si se trata de un solo Tribunal de Apelación, será éste quien decida el adul que actuará; en caso contrario, lo hará el primero al que se solicitara la resolución del conflicto. Los testimonios de legación *mortis causa* serán otorgados por los adules adscritos a la circunscripción donde se encuentre domiciliado el interesado, o del lugar donde se encuentre desplazado éste, excepto si dichas últimas voluntades atañen a bienes inmuebles. No obstante, se exceptúan de esto último los casos de testimonio en trance de muerte.

Los testimonios serán redactados con la presencia simultánea de los dos adules reglamentarios. En caso de que no pueda cumplirse esta norma general, cada uno de ellos protocolizará por separado el testimonio, y se hará constar el hecho, junto a sus causas, y la hora y fecha de recepción por parte de cada uno de los adules, en el acta. En ningún caso podrá levantarse acta de matrimonio si no es con la presencia simultánea de los dos adules actuantes, tal como establece el artículo décimoquinto del Código de Estatuto Personal.

Los testimonios se prestarán en lengua árabe, clásica o dialectal. Si el testimoniante se encuentra incapacitado para expresarse verbalmente, y puede dar a entender por signos cuál es su voluntad, testimoniará de este modo. Si no conoce el árabe, depondrá a través de traductor jurado, o, en caso de imposibilidad de encontrar traductor jurado, a través de cualquier otra persona de la que le conste al adul que conoce suficientemente la lengua del

deponente. Bajo ninguna circunstancia el traductor, sea o no jurado, tendrá intereses personales en lo testimoniado; ni el adul, por muy perfectamente que domine la lengua del deponente, se entenderá directamente con éste.

Antes de levantar acta de testimonio, los adules identificarán convenientemente a los interesados y examinarán la documentación necesaria para el negocio en cuestión. Si se trata de un matrimonio reintegratorio, por ejemplo, habrán de tener a la vista el acta de matrimonio y de divorcio previo de los interesados. Si se trata de un matrimonio no reintegratorio, las certificaciones administrativas para el matrimonio de los esposos, sus partidas de nacimiento y sus certificados médicos de no padecer enfermedad infecto-contagiosa.

Una vez recibido el testimonio, y anotado en el "cuaderno recordatorio", los adules procederán de inmediato a inscribirlo en sus respectivos libros de protocolo (*mudakkirat al-hifz*). En caso de que los dos adules actuantes estuvieran presentes en el acto de manera simultánea, bastará con que se recoja el testimonio en el libro del primero de ellos.

Los adules redactarán los testimonios "sin interrupciones, blancos, raspaduras, correcciones, entrerrenglonaduras, adiciones o tachones, salvo que resulte inexcusable. La existencia de raspaduras nunca será excusable". En caso de que se produzca un error material, habrán de hacerlo constar al final del acta, o bien, de seguido, tras la palabra *bal* ("vale", "digo").

Los adules estamparán sus firmas en las matrices de las actas. Junto a ellos firmarán los interesados, si supieran escribir, o, en caso contrario, estamparán sus huellas digitales. Si se hubiera depuesto a través de traductor, éste también estampará su firma.

Los adules no emplearán sus libros de protocolo mientras éstos no se encuentren validados por el juez y sus páginas perfectamente numeradas. Una vez cumplimentado el último de sus folios, el libro de protocolo se entregará al juez competente del que dependa el adul, el cual lo revisará y validará. Tras ello, el libro será devuelto al adul, que deberá conservarlo hasta que deje de ejercer funciones notariales. Llegado ese momento, todos sus libros serán remitidos al juez, que validará el último, y se conservarán en la secretaría judicial.

Cuando levanten actas que exijan el pago de tasas de inscripción, como en el caso de las tocantes a tradiciones de propiedad, los adules estarán obligados a informar a los interesados de su deber de satisfacción de dichas tasas ante las instancias competentes en

el plazo legal establecido. También estarán obligados a remitir de inmediato a dichas instancias competentes dos copias en extracto del acta en cuestión.

Los adules deberán copiar el testimonio protocolizado en el acta propiamente dicha en los quince días siguientes a la deposición, excepto en los casos en que ello precise de un plazo más dilatado: por ejemplo, en las actas de venta de bienes inmuebles o de partición de bienes relictos. En dichos casos, si hubiera una queja por demora innecesaria ante el juez del que los adules dependan, éste podrá ordenar la copia inmediata. Estas copias se extenderán sin tachaduras ni espacios en blanco; en buen papel; con letra clara y tinta negra que no pueda borrarse fácilmente, y escritas a mano o a máquina. Si hubiera alguna tachadura o espacio en blanco, el juez no validará el acta.

Las actas deberán consignar: los nombres de los adules y la circunscripción judicial en la que ejercen sus funciones; los nombres, nacionalidad, estado civil, edad, dirección, documento de identidad (y su fecha de expedición) de los interesados¹; la capacidad jurídica de los interesados para el negocio en cuestión, y la descripción de la cosa sobre la que versa el testimonio²; la documentación exigida y presentada³; la fecha de la hégira en la que se levantó el acta, y su correspondencia gregoriana, con cifras y letras; datos de protocolo notarial del acta; y, finalmente, los signos de los adules, perfectamente correspondientes con los que éstos depositaron en el tribunal del que dependan al momento de jurar el cargo.

Una vez redactada el acta, será remitida al juez competente, junto con la documentación ateniende y el recibo de abono de tasas; así como, si es el caso, a la instancia competente que hubiera de inscribirla (el Registro de la Propiedad, por ejemplo), la cual informará al juez del número con que fue inscrita, las tasas que se abonaron en dicho concepto, y las fechas de todo ello. A continuación, se remitirá el acta al juez, el cual la

¹ En caso de no disponerse del documento nacional de identidad, los adules podrán hacer constar que conocen al interesado, o la descripción física de éste, con lo que se le considerará convenientemente identificado.

² Si se trata de un bien mueble, bastará con hacer constar su naturaleza, cantidad y descripción del mismo. Si de un bien inmueble, el lugar en el que se encuentra ubicado, su número de inscripción registral, si fuera inscribible, o el número de la solicitud de inscripción, si estuviera en trámite, y su extensión y límites.

³ Si se trata de documentación adular directamente relacionada con el testimonio que se va a proceder a levantar -como, por ejemplo, el acta de matrimonio cuando se procede a levantar acta de repudio-, será consignada al dorso o a continuación, formando un rollo. Si se trata de documentación traducida, lo será por traductor jurado, y la traducción se adjuntará al acta.

validará en los ocho días siguientes a su remisión, con tinta negra indeleble y siguiendo las fórmulas para ello establecidas en derecho islámico. En la diligencia de validación deberá constar su fecha. Una vez validada, el acta se considerará oficial y hará prueba. Sólo podrá ser recurrida, como cualquier otro documento público, en caso de sospecha de falsificación o falso testimonio.

Tras la validación, se remitirá una copia del acta a la secretaría judicial, donde será inscrita con un número ordinal identificativo. Este número se hará constar en todas las demás copias. Tras ello, se entregará copia del acta a cada uno de los interesados. Éstos, sus herederos o representantes legales, podrán en el futuro solicitar cuantas otras copias les sean necesarias, siempre que abonen las tasas correspondientes. En caso de no tratarse del interesado, sus herederos o representantes legales, quien desee obtener una copia del acta deberá presentar solicitud motivada ante el juez encargado de asuntos notariales, el cual decidirá si es acreedor en derecho a ella.

Todo parece indicar, en resumidas cuentas, que, aunque la función notarial islámica ha conservado su carácter religioso, sus modelos textuales y buena parte de sus modos de proceder tradicionales, incluida la adscripción orgánica a la Administración de Justicia, se ha producido, y sigue produciéndose en la práctica un acercamiento cada vez mayor hacia el notariado latino-germánico. Así, por ejemplo, en referencia a uno de los asuntos que mayores dudas suscita entre los notarios latino-germánicos, como veíamos, afirma KHAMLICH (1998, t. 2, 268, n. 20):

El papel que desempeña la validación del juez competente de asuntos notariales es puramente administrativo, pese a que en el pasado dicha validación tuviera un carácter judicial. Por ello, la confirmación de que el acta se encuentra exenta de imperfecciones o defectos, a la que se refiere el artículo 30 del Reglamento de la Función Notarial Islámica, es puramente formal. A ello debe sumarse que las muchas obligaciones del juez de asuntos notariales le excusan de revisar todas y cada una de las actas en su forma y contenido.

3. Figuras notariales y pseudo-notariales islámicas en el Marruecos actual

a) La *šahāda istir'ā'iyya* y la *šahāda ašliyya*

En Marruecos se distinguen tres tipos fundamentales de testimonios notariales o pseudo-notariales islámicos: la *šahāda istir'ā'iyya*, la *šahāda ašliyya* y la *šahāda lafīfiyya*. La diferencia entre ellos estriba en el hecho de que el testimonio levantado sea manifestación del o los adules que lo redactan, del interesado a cuya instancia los adules redactan el acta o de terceras personas conocedoras del asunto en cuestión¹.

La *šahāda istir'ā'iyya*, o *šahāda 'ilmiyya*, es el testimonio prestado directamente por el o los adules redactores del acta en virtud de su propio conocimiento personal. Es perfectamente reconocible a la vista de la fraseología particular que lo acompaña: *fī 'ilmi šāhiday-hi...*, esto es, "los adules tienen conocimiento de que..."; *yušhidu man yaḍa'u-sma-hu taḥta tāriji-hi*, esto es, "el infraescrito da testimonio de que...", u otras expresiones similares.

La *šahāda ašliyya* -es decir, conforme a los *uṣūl* o "fundamentos del derecho islámico"- es el testimonio prestado por el interesado o requerido para ello ante dos adules reglamentarios. Toda *šahāda ašliyya* alude, bien al negocio jurídico en cuestión (*tazawwaḡa fulān...*, "fulano ha tomado en matrimonio..." por ejemplo), o al reconocimiento del mismo por parte del interesado (*i'tarafa fulān...*, "fulano reconoce que..."). Como hemos podido comprobar por la reglamentación antes citada, para levantar estos testimonios, que son los más comunes, los adules marroquíes actuales deben reconocer la identidad de los interesados, o requeridos, y su capacidad jurídica; comprobar la validez de la documentación presentada; asesorar a los interesados, redactar sus testimonios, protocolizarlos, remitirlos al juez encargado de validarlos y custodiarlos. Según IBN MA'ŪZ (1995, 331-332), no existe un acuerdo general entre los ulemas respecto a la validez de las actas en las que se

¹ Esta división, que se basa en realidad en la distinción entre testigos pródidos que cumplen los requisitos establecidos por el derecho islámico clásico, y testigos pródidos que no cumplen estos requisitos, ha sido duramente criticada por parte de la doctrina marroquí actual. Concretamente, es muy severo con esta clasificación KHAMLICHI (en especial 1998, t. 2, 269, n. 24), para quien se basa en una distinción puramente teórica e imposible de llevar a la práctica, lo que exige del mundo jurídico marroquí actual un claro posicionamiento hacia la renovación.

mezcla el testimonio personal de los adules y el de los interesados. Tsūlī, por ejemplo, no las considera válidas, mientras que El Mehdi El Wazzani mantiene lo contrario en su *Mi'yar al-ṣadīd*.

La *ṣahāda aṣliyya* es el testimonio adular que comúnmente se traduce en España: personalmente sólo he traducido un par de testimonios de tipo *istir'ā'ī*, en ambos casos actas de matrimonio.

b) La *ṣahāda lafīfiyya*

Definición y antecedentes

La *ṣahāda lafīfiyya* es muy importante en la práctica notarial marroquí actual. Sin duda es más común que la *ṣahāda istir'ā'iyya*. ŶAYDĪ (1993, 215-216) la define como el "testimonio prestado por un grupo de personas que no cumplen los requisitos previstos para la *'adāla*, por lo que su validez se basa en la coincidencia de todos ellos en un mismo contenido". A estas personas se las conoce como *ṣuhūd lafif*, "testigos *lafif*", de donde procede el nombre del procedimiento. En la actualidad no suele traducirse la denominación antedicha: en general, los traductores fehacientes se limitan a transliterarla o, simplemente, a trasladar su contenido. En ocasiones se encuentra traducido en las obras de los africanistas españoles - por ejemplo en ARÉVALO (1939)- como "testimonio de turba". Como es fácilmente comprensible, una traducción tal no resulta muy apropiada si lo que se pretende es la aceptación del instrumento por parte de las autoridades españolas.

La *ṣahāda lafīfiyya* consiste, según ŶAYDĪ (*ibidem*),

en que el interesado (*al-maṣhūd la-hu*) haga comparecer a doce testigos varones [...] ante un adul adscrito formalmente a la circunscripción territorial de un tribunal de justicia para levantar acta de testimonios. Manifiestan ante él su testimonio, y éste levanta acta del mismo, haciendo constar sus nombres bajo la fecha. A continuación, redacta otra acta bajo la descrita, y los dos adules estampan sus respectivas firmas bajo la segunda.

Según dicho autor se trata del mejor ejemplo existente en la actualidad en Marruecos de práctica judicial (*'amal*) fundada en elementos doctrinales ajenos a la escuela jurídica malequí. En concreto, se basa en la teoría, característica de la escuela *ḥanafī*, según la cual

cualquier persona puede actuar como testigo pródigo. Según IBN MA'ÛZ (1995, 237-239), sin embargo, el procedimiento encuentra también justificación dentro de la misma escuela malequí, bien considerándolo como una aplicación analógica del procedimiento seguido en los testimonios de menores, bien considerándolo una aplicación del *istihsān*. De lo que no cabe duda es de que, tal y como se utiliza actualmente en Marruecos, este procedimiento pseudo-notarial es heredero directo de la práctica local fesí. Y afirmo que se trata de un procedimiento pseudo-notarial porque, realmente, no se trata de un uso notarial propiamente dicho desde el punto de vista malequí. Como afirma IBN MA'ÛZ (*idem*, 240),

los testigos deben deponer ante el escribiente [*kātib*], simplemente, porque se presupone que desconocen la escritura¹. A esto debe sumarse que no es cometido del juez el levantar actas de testimonio. Así pues, es necesario que acudan al escribiente, que éste tome nota del testimonio y redacte un acta [...]. La función del escribiente se limita, por tanto, a tomar por escrito el testimonio de los testigos *lafīfēs* y a remitir el acta al juez competente a fin de que los testigos renueven su deposición ante éste, tras lo cual, el juez pondrá un signo -que puede ser, por ejemplo, la letra *šīm* [acróstico de *šahida*, "ha testificado"]- en cada uno de los nombres de los testigos que aparecen en el acta, lo que significa que el portador de dicho nombre ha prestado ante él testimonio [...]. En este caso, no es preciso que el escribiente sea un adul, aunque sí que sea persona perita en el arte notarial [*šinā'at al-tawṭīq*]. No obstante, si fuera posible contar con un adul -y ésta es la práctica hoy-, el escribiente deberá ser tal. Aquí, el adul hace las veces del juez en la recepción de deposiciones, lo que explica que éste escriba bajo el acta la expresión *šahidū ladā man quddīma li-dālika* ["los testigos prestaron testimonio ante los designados para ello"]², no siendo necesario, en estas circunstancias, que los testigos renueven su deposición ante el juez.

Como decía, es la práctica local fesí la que ha terminado generalizándose a todo Marruecos en el procedimiento seguido en este tipo de actas. Ésta consiste, fundamental-

¹ Podríamos entender aquí, en sentido amplio, que los testigos deponentes pueden ser analfabetos. No obstante, parece claro que lo que quiere decir Ibn Ma'Ûz es que éstos desconocen el arte de la redacción de actas notariales.

² KHAMLIČHI (1998, t. 2, 266), por su parte, señala que esta fórmula ha perdido hoy todo sentido, ya que los jueces de asuntos notariales no son ya los encargados de instituir a los adules ni de aplicar su régimen disciplinario. Por consiguiente, se ha convertido una fórmula puramente ritual que se mantiene por tradición.

mente, en que el número de testigos ascienda a doce¹, por considerarse, coincidiendo en ello con la escuela hanafí, que el testimonio de cada seis testigos equivale al testimonio personal de un adul; que los testimonios sean redactados por dos adules, sin que sea necesario que los testigos renueven su deposición ante el juez, y que éste tenga la capacidad para designar a dos adules concretos de los de su circunscripción para estas tareas. Por último, es preciso destacar que el papel de los adules en las *šahādāt lafifiyya* se limita a identificar (*ta'rif*) e interrogar (*istifsār*) a los deponentes a fin de que quede patente su personalidad, convicción y conocimiento del alcance jurídico de su declaración, tras lo cual levantan acta.

Opiniones favorables y desfavorables a su uso

El procedimiento, muy antiguo, se ha justificado históricamente por la inexistencia de adul en todo momento y lugar, lo cual conlleva la imposibilidad de llevar a cabo, con todas las garantías, un buen número de las más importantes actividades de la vida social islámica. Aunque la escuela malequí ha sido testigo a lo largo de su historia de numerosas controversias en este punto, lo cierto es que el procedimiento se terminó aceptando plenamente². Así, según las *Noticias de la ciudad de Tetuán* de Francisco Pacheco (CASTRILLO MÁRQUEZ, 1990), ya citado en varias ocasiones, era muy utilizado, aunque no de forma ortodoxa, a finales del siglo XVIII. Concretamente, Pacheco afirma que los moros "buscan doce testigos -que fácilmente los encuentran por materia de dos o tres reales- y éstos, sin haber visto ni presenciado cosa alguna, juran lo que el que los ha buscado dice".

YAYDÍ (1993, 220) es muy estricto en sus opiniones respecto a la obligatoriedad de reducir su uso a aquellos lugares o momentos en que fuera materialmente imposible que pudieran personarse adules para levantar un testimonio común. Para él, la justificación que hoy podría aducirse para mantener el procedimiento no se basa en la hipotética inexistencia

¹ De hecho, el Tribunal Supremo del Reino de Marruecos, en sentencia n° 120 de 19/5/1975, ateniendo al expediente n° 45.492, consideró que "los vínculos conyugales no se considerarán probados mediante acta *lafifi* si el número de los testigos es menor de doce" (KHAMLICHI, 1998, t. 2, 267, n. 19).

² Se sabe de debates en torno a la pertinencia del procedimiento en la Córdoba del siglo V o en el Fez del siglo IX de la hégira. Para diversos testimonios de autores malequíes en favor de su uso, véase IBN MA'YŪZ (1995, 234-237).

de adules en todo lugar y tiempo, sino en el hecho de que "los adules habilitados actualmente no son menos ignorantes que el común de las gentes". No obstante, parece que esta crítica es, cuando menos, exagerada en el contexto marroquí de finales del siglo XX. IBN MA'ÛZ (1995, 237-239), por su parte, ofrece diversos ejemplos que justifican el procedimiento, todos ellos basados, en realidad, en la escasa organización administrativa de los musulmanes marroquíes con anterioridad a la independencia. Se puede dar el caso, afirma, de que una persona solicite a los adules competentes que levanten acta de una situación jurídica concreta que le afecta, situación que no fue establecida convenientemente en su día, y que éstos no puedan ya hallar a los interesados (por ejemplo, porque han fallecido), lo que los obligará a tener que acudir a testigos *lafiftes*. También se dan casos, sigue, en que, aunque se hubiera establecido documentalmente la situación jurídica en cuestión, los registros de los adules se han perdido, y no queda ya traza, ni de sus originales, ni de las copias que se otorgaron en su día. En estos casos, generalmente es posible hallar a testigos que tengan un conocimiento cierto de lo que se pretende probar.

También KHAMLICH (1998, t. 2, 264 y ss.) es muy duro en sus opiniones respecto a este procedimiento, aunque desde un punto de vista completamente diferente al tradicionalista de Ŷaydī. Para Khamlichi, se trata de un procedimiento, heredado de la tradición local, que no responde a las necesidades administrativas y judiciales del Marruecos actual. Muy por el contrario, no hace sino crear inseguridad jurídica a la vez que sobrecargar de trabajo a adules y jueces de asuntos notariales. Y ello por diversas razones. Dilata los procedimientos ordinarios, hace perder el tiempo a los jueces en la revisión de dichas actas, imposibilita a los órganos judiciales para conocer la veracidad de todos y cada uno de los testimonios individuales, invita de continuo a la apelación de la prueba, y, en conclusión, abre todo tipo de posibilidades al falso testimonio.

Por mi parte, trataré de completar lo apuntado por Ŷaydī, Ibn Ma'ûz y Khamlichi desde el punto de vista de mi experiencia respecto a los problemas que se plantean a la Administración española a la vista de la documentación personal marroquí. Algún ejemplo, muy concreto, me lleva a pensar que, en la actualidad, está justificado el uso de este procedimiento y su necesaria validación por parte de las autoridades españolas. Veamos, pues, el ejemplo.

S. Belaid, de nacionalidad argelina, fue acusado de encubrir a un ciudadano marroquí, Abdelghani Z., el cual estaba acusado de violación y asesinato. Según el informe fiscal presentado ante la Sala Primera de la Audiencia Provincial de Málaga en noviembre

del año 2000, el presunto asesino, tras cometer el delito, se refugió en casa de S. Belaid, donde pasó varios días hasta ser detenido. A pesar de la diferencia de nacionalidad y de apellido, S. Belaid mantenía que Abdelghani Z. es su sobrino, y que no le había dado durante aquellos días cobijo en su domicilio para ocultarlo a la acción de la justicia, pues él ni siquiera sabía que hubiera cometido algún delito. Simplemente ocurrió que su sobrino se presentó en su casa a pasar unos días, como era su costumbre. El letrado de S. Belaid pidió las actas de nacimiento de ambos para demostrar su parentesco, pero en ambas aparecían apellidos diferentes. Resultó que el padre de S. Belaid había emigrado, siendo muy joven, de Oujda, localidad marroquí, a Argelia, nacionalidad que terminó adoptando tras la independencia de este último país, y, al adoptarla, fue inscrito, como era costumbre en Argelia, con apellido coincidente con el nombre de su padre. No era posible pedir una certificación de concordancia de nombre a las autoridades argelinas, puesto que S. había tenido siempre el mismo apellido (Belaid), y su padre nunca había llegado a usar oficialmente el apellido Z. en Argelia, así como, fundamentalmente, porque hacía años que éste había fallecido, lo que imposibilitaba la investigación o la posibilidad de que testificara ante notario que había sido conocido por otro apellido en Marruecos. Por otra parte, la hermana de S. Belaid, y madre de Abdelghani, que nunca adoptó la nacionalidad argelina y volvió siendo pequeña a Marruecos, mantuvo el apellido Z., aunque, para colmo de males, con dos variantes de transcripción: una en su partida de nacimiento y otra en su documento nacional de identidad. Como consecuencia de todo ello, resultaba verdaderamente difícil demostrar el parentesco que unía a los dos encartados. Un problema como éste no es, en principio, competencia del traductor, puesto que no se trata siquiera de una cuestión de transliteración. No obstante, el letrado, que era el competente para guiar el curso del caso, desconociendo la documentación de Marruecos y Argelia, y desconociendo la frecuencia con la que estos problemas se presentan en la vida administrativa diaria de los ciudadanos de dichos países, se veía también imposibilitado. El papel del traductor resultó, por tanto, fundamental, pues fue él quien indicó al interesado el tipo de certificado que debía solicitar de Marruecos, el único que ofrecía la posibilidad de documentar los extremos referidos, y que no es otro que un testimonio laffifí en el que los doce testigos declararían ser de notoriedad pública las circunstancias de dicha familia, y que ésta es conocida por dos apellidos diferentes, y que les consta, sobre todo, el parentesco que une a los dos encausados. Casos como el relatado demuestran, a mi juicio, la necesidad de seguir utilizando este procedimiento.

Aunque este caso concreto resulta significativo para mis propósitos -puesto que demuestra también el papel mediador que necesariamente debe desempeñar el traductor fehaciente, y, por tanto, la necesidad de que conozca los procedimientos notariales marroquíes-, no es común. Lo normal, y paso con ello a un segundo ejemplo, es que al traductor, y con él a las instancias competentes españolas, se le presenten actas *lafifíes* de notoriedad de vínculos matrimoniales establecidos en regiones de Marruecos en las que, hasta la actualidad, no existe costumbre de registrar documentalmente este tipo de enlaces, de modo que, precisando demostrar los vínculos que unen a los esposos ante las autoridades españolas después de años de vida matrimonial perfectamente lícita, los interesados ya no tienen otro medio de prueba que el acta *lafifí*.

En resumidas cuentas, aunque los autores marroquíes justifican el uso de esta práctica pseudo-notarial basándose en el argumento de la escasa organización administrativa de los musulmanes durante el Protectorado y los primeros años de la independencia, así como en que el mismo no es contrario a derecho islámico, lo cierto es que en muchas ocasiones la única justificación posible es de carácter sociológico, y está íntimamente ligada al analfabetismo y la escasa islamización de algunas regiones del país. No obstante, puesto que esta situación es real, y no tiene solución a corto plazo, el deber del traductor en estos casos, a mi juicio, es evitar problemas de recepción evitando traducciones indecisas o francamente deslegitimadoras.

Por otra parte, y aunque ninguno de los autores consultados lo especifica, hay ocasiones en las que la *šahāda lafifiyya* no hace prueba por sí misma, sino que más bien adopta una función de apoyo a otro documento de mayor peso. Por ejemplo, en una causa penal, el letrado de la defensa puede presentar al tribunal, además del certificado de inexistencia de antecedentes penales "moderno" expedido por la Dirección General de la Seguridad Nacional en virtud de los datos conservados por este organismo en soporte electrónico, un acta tradicional *lafifí* en la que sus testigos manifiestan ante los notarios reglamentarios la buena conducta mostrada por el encartado y su familia, y acreditan con ello que no consideran posible que el mismo haya cometido el delito que se le imputa. Al parecer esto es común en Marruecos, lo que determina que, en ocasiones, los encartados marroquíes en España soliciten por su propia cuenta testimonio de este tipo y lo entreguen a su abogado con la intención de que haga prueba ante un tribunal español. La validez como prueba de este tipo de testimonios en España está muy limitado. En otras ocasiones, su uso

parece algo más justificable. Así, por ejemplo, recuerdo el caso de un marroquí al que se encontró hachich escondido en el motor de su coche al pasar la frontera, lo que -y en esto estaban de acuerdo los miembros de las Fuerzas de Seguridad que presenciaron el episodio- provocó una extraña sorpresa al interesado y un proceder verdaderamente inusitado en estos casos. El acusado manifestó posteriormente, y siempre lo mantuvo, que, en Marruecos, había prestado el coche durante un par de días a un ciudadano marroquí residente, como él, en Amsterdam, y dueño de un *coffee-shop*. Convencido de que el responsable del asunto era ese otro ciudadano marroquí, aunque incapacitado para hacerlo venir a declarar a España, solicitó un testimonio *lafifi* en el que se hacía constar que su conducta había sido siempre intachable; que no consumía drogas; que había prestado el coche a dicha persona, que ésta vive en Amsterdam, etc.

Condiciones de validez

Un punto de indudable interés para el jurista español es el de las condiciones de validez exigidas a los testigos para este tipo de actas. Hoy día no se respetan muchas de las condiciones impuestas por la jurisprudencia clásica. YAYDĪ (1993, 218) las resume en los siguientes cinco puntos:

1. Que los testigos sean varones y musulmanes.
2. Que la clase social de los testigos sea lo más alta posible, nunca inferior a la del interesado.
3. No se aceptarán testigos *lafif* más que en caso de necesidad y por inexistencia de adul en la localidad.
4. Que los testigos no estén unidos al interesado por relación familiar.
5. Que los testigos no tengan ningún tipo de enemistad hacia el interesado.

Atendiendo, no a las teorías jurídicas clásicas, sino a la realidad del Marruecos de los años treinta, ARÉVALO (1939, 19, n. 1) afirma que, para que los testigos sean válidos, "basta con que sean sencillamente musulmanes": se sobrentiende que musulmanes varones. Este es, de los puntos que indica Yaydī, el que observa una adaptación plena de la teoría a la realidad actual.

La clase social de los testigos, así como la de los peticionarios del acta, es algo que queda siempre en la sombra; y es natural, pues no resulta fácil consignarlo en la práctica. En cuanto a que los testigos no se hallen unidos al interesado por parentesco, es curioso que, tanto en los modelos que aparecen en el formulario notarial de 'IRĀQĪ y otros (1982), como en los ejemplos reales que aparecen editados y traducidos en MAGHDAD y EL IDRISSE (1995), y en la mayor parte de los casos vistos por mí, aparece de forma expresa la posibilidad de que la naturaleza del conocimiento de los testigos *lafifíes* provenga del parentesco con los interesados. Incluso se utiliza en este tipo de actas una fórmula completamente ritualizada, que aparece como rasgo formal característico y definitorio de ellas, en la que se alude expresamente al parentesco de los deponentes con los interesados, circunstancia que explica su conocimiento del hecho en cuestión. Esta falta de coherencia entre teoría y práctica también me parece difícil de salvar si tenemos en cuenta la estructura social de muchas de las zonas donde es característico este tipo de acta, zonas rurales y de enclaves de escasa población unida en su mayor parte por lazos de parentesco.

En cualquier caso, lo cierto es que las condiciones de validez de esta figura pseudo-notarial han ido variando con el tiempo. En principio, como afirma IBN MA'ŪZ (1995, 245-246), sólo se aceptó para cuestiones de tipo comercial, ya que se asimilaba al juramento ritual, sobre el que volveré brevemente más adelante. En general, los jueces han disfrutado siempre de la facultad de aceptar o no dicho testimonio dependiendo de su estimación de las condiciones y circunstancias del caso. También el número de testigos exigido ha ido variando con el tiempo: aunque tradicionalmente se aceptan doce, se esperan cuantos más testigos mejor. Para una declaración de incapacidad (*tasfīh*), la doctrina clásica exige de dieciseis a veinte testigos. En otras ocasiones, en circunstancias muy especiales, se puede bajar de doce testigos a diez, ocho o incluso seis (YAYDĪ, 1993, 218-219). Como decía, hoy únicamente se levantan actas *lafifíes* en las que depongan doce testigos.

En el presente siglo se han establecido diferentes pautas para la validez de las *šahādāt lafifíyya* que podemos encontrar en la Circular 10405 de 7 de marzo de 1949, así como en la 14714 de 3 de noviembre de 1959. En esta última, en su capítulo séptimo, se hace constar que el adul no tomará testimonio *lafifí* mas que con la previa autorización del juez; el acta será siempre detallada (*šahāda mufassara*) y no será redactada más que por adul perito en sus peculiaridades. De cualquier modo, no siempre la práctica notarial marroquí actual respeta todos los requisitos establecidos por la doctrina para este tipo de

testimonios, como hemos podido comprobar. KHAMLICHÍ (1998, t. 2, 268, n. 20) apunta una posible razón que explica este hecho. Según este autor, el Ministerio de Justicia marroquí se ha visto obligado en los últimos años a nombrar a un número tan nutrido de adules que éstos se ven en ocasiones muy limitados en su capacidad económica si respetan las tarifas mínimas establecidas legalmente, lo que los ha obligado a "facilitar las cosas a la hora de levantar ciertas actas, en especial las *lafifíes*, aun cuando los indicios de falsificación y fabulación sean claros"¹.

Queda sin aclarar en la antedicha Circular, quizá por considerarse que se trata tradicionalmente del dominio de los jueces en su libre arbitrio y en función de las circunstancias de cada caso, cómo resolver los problemas que puede a veces suponer este modo de prueba. El más evidente es que se aporten para un mismo asunto dos actas *lafifíes* con testimonios encontrados. Las soluciones son muy variadas, a tenor de la información proporcionada por algunos letrados marroquíes a quien escribe estas líneas. El juez puede, por ejemplo, exigir a ambas partes un nuevo acta con testigos y adules diferentes, o primar uno de los dos, por ejemplo, por considerar a los testigos de una parte mejor informados o más objetivos que los de la otra, o porque considere que es una parte la que debía acreditar positivamente algo, y no la otra. Igualmente puede, ante la duda, pedir a una de las dos partes que jure ante Dios la verdad de sus argumentos.

c) El juramento

Y con ello pasamos a la figura tradicional del juramento. El juramento ha adoptado tradicionalmente en Marruecos dos formas: la personal y la colectiva.

El juramento personal, la *invocatio Dei in testimonium veritatis*, consiste en el realizado a título individual, un viernes, en una mezquita acordada. La fórmula ritualizada para estos casos es *Bi-llāh allāđi lā ilāha illā huwa* (Por Alá, el único Dios verdadero), a lo que sigue el contenido del juramento. A efectos procesales, la ciencia jurídica islámica clásica distingue entre el juramento del que niega una acusación (*yamīn al-munkar*); el "juramento deferido al demandado por causa de presunción de culpabilidad contra él"

¹ KHAMLICHÍ (*ibidem*, notas 22 y 23) ofrece un par de ejemplos concretos de actas de este tipo cuyo tenor resulta absolutamente inverosímil y, a pesar de ello, fueron validadas por el juez competente y llegaron a hacer prueba ante tribunales marroquíes.

(*yamīn al-tuhma*), según expresión de ARÉVALO (1939, 132 y ss.); el juramento acompañado de un testigo de probidad (*yamīn ma‘a šāhid riḍā*), y el juramento contra la pretensión de incumplimiento de una obligación o deuda debida a un fallecido (*yamīn al-qadā‘*)¹.

El juramento colectivo, semejante a la compurgación del derecho occidental medieval, era tradicionalmente utilizado en casos de acusación grave en que no existieran pruebas irrefutables de haber sido cometidos por la persona acusada, por lo que ésta tenía derecho a aportar un cierto número de co-juradores varones de su familia que aseveraran su inocencia en lugar sagrado, con lo que el acusado quedaba libre de dudas. El juramento colectivo tuvo durante largo tiempo una de sus más importantes manifestaciones en la llamada *qasāma* o prueba de los cincuenta juramentos en casos de homicidio².

Algunos autores se inclinan por dar al juramento colectivo un tinte local. Así para ROSEN (1989, 32):

Esta forma de juramento colectivo podría haber recibido en Marruecos su principal ímpetu de la tradición beréber de los co-juradores, procedimiento en el que, como en la compurgación del derecho medieval occidental, un grupo de varones ofrece colectivamente su testimonio. Entre los beréberes, la costumbre establecía el derecho del acusador a elegir el testigo principal del acusado, y éste a elegir a otros cuarente hombres que compartieran su juramento.

Julio Caro Baroja, por su parte, nos ofrece varios curiosos ejemplos de su utilización en las prácticas locales de varias tribus de la zona sahariana. Así, "entre los Izargien, por el robo de un camello debe jurar el acusado con diez familiares más; por una cabra con cinco [...]. El acusado de haber matado jurará con cien personas más"³.

Estos procedimientos implican una forma de comprender la prueba judicial y la

¹ En general, respecto al juramento en derecho islámico clásico y en el ordenamiento marroquí actual, véase KHAMLIČHI (1998, t. 2, 269-280), trabajo verdaderamente notable. No obstante, dado el limitado interés de esta figura desde el punto de vista del traductor, y la profundidad de las páginas citadas de Khamličhi, quien lleva a cabo -como en tantas ocasiones- una auténtica "deconstrucción" jurídica e ideológica de la misma, apenas sacaré provecho de ellas.

² Síntesis en ARÉVALO (1939, 18 y ss.).

³ CARO BAROJA (1990, 44, n. 1). En general, en torno al juramento entre los beduinos árabes, véase CHELHOD (1991, 291-306).

testificación diferente a la occidental de nuestros días. Frente al concepto occidental, que busca siempre la prueba racional, objetivable, y que otorga una preeminencia absoluta a la deposición oral frente al juez en el acto del juicio, adoptando la fe notarial su papel fundamental en la vida mercantil, el concepto de prueba y testificación islámicos, heredados, como veíamos, de una tradición muy antigua, otorgan al adul marroquí su papel preeminente en la vida social, económica y judicial. Llegados a este punto tropezamos inevitablemente con la cuestión de la verosimilitud o racionalidad en los fenómenos culturales. Más que una prueba irrefutable, para la Administración de Justicia española parece que el juramento de una de las partes en una mezquita, un viernes, sólo es considerable en cuanto acto mágico. La postura occidental respecto al juramento es concisamente definida por ROSEN (1989, 31) como sigue:

Desde la perspectiva de la jurisprudencia occidental contemporánea, el juramento es considerado como una original forma de ritual mediante el que se intenta forzar al testigo para que diga la verdad; como una base procesal mediante la que castigar a los perjuros, o simplemente como una reliquia de otros tiempos en que, no existiendo otros mecanismos más racionales para hallar la verdad, lo indeterminable no podía más que someterse al juicio divino.

En cualquier caso, el juramento sigue un procedimiento digno de tener en cuenta por el traductor fehaciente pues, de hecho, en ciertos casos surge en la documentación que se nos solicita traducir. Lo común es que aparezca dentro del cuerpo de las actas de repudio, normalmente en forma de juramento por el que la esposa manifiesta que no ha tenido hijos fruto del matrimonio, ni se encuentra embarazada. También aparece, en ocasiones, en sentencias de divorcio, reproduciendo el juramento prestado por la esposa ante el juez competente a fin de demostrar que no ha tenido contacto ni comunicación alguna con el marido ausente y en paradero desconocido. También, por último, podemos encontrarlo en actas de confesión de mantenimiento de vínculos conyugales, en las que los interesados juran por Dios que no se han disueltos sus lazos matrimoniales hasta el día de la fecha.

4. Tipos documentales

A continuación describiré brevemente los documentos públicos marroquíes que comúnmente se solicitan del traductor fehaciente actual de árabe en el ejercicio de sus funciones. Una primera y primaria clasificación de los mismos atiende a su carácter público o privado, entendiendo por documento público -como es común- el expedido por fedatario o funcionario público, y privado, el que no ha sido expedido por fedatario o funcionario público.

a) Documentos privados y públicos; documentos consulares, registrales, de la administración local y del Ministerio de Justicia

Son muy escasos los tipos documentales de carácter privado cuyo traslado fehaciente se demanda. En general, se trata de documentos redactados por un escribiente público no autorizado, figura común en todos los países con altos índices de analfabetismo, o por un letrado. En estos casos, la firma del suscribiente debe ser siempre reconocida por un representante de la administración a la vista de la documentación aportada: la diligencia es realizada, generalmente, por los servicios de reconocimiento de firmas existentes en las instituciones municipales. Casi siempre se trata de manifestaciones de voluntad, normalmente de manifestaciones de conformidad. Entre éstas cabe destacar la conformidad del alguacil, o tutor matrimonial, para que su tutorada contraiga matrimonio en España ante las autoridades consulares o islámicas sin su comparecencia.

Más abundantes, como es natural, son los documentos públicos. En función de la entidad emisora, pueden clasificarse en documentos consulares, registrales, ministeriales, de las administraciones locales y adulares. Entre los documentos consulares traducidos en España cabe destacar el certificado de nacionalidad, requerido para solicitar la nacionalidad española. En ocasiones, los consulados marroquíes otorgan este certificado, como cualquier otro que se les solicite en nuestro país, en lengua española. Además del certificado de nacionalidad consular, el ciudadano marroquí puede también aportar el mismo documento expedido por la Fiscalía del Tribunal de Primera Instancia en cuya circunscripción se encuentre domiciliado, aunque lo más común es que sea requerido a las autoridades consulares. Otro documento consular muy digno de tener en cuenta es el certificado de ley,

necesario para la aplicación de normas extranjeras en España. No se trata, desde luego, de un documento muy solicitado aún en nuestro país, pero es de suponer que cada día lo será más. Otro documento consular destacable es el certificado de estar exento del servicio militar.

Entre los tipos documentales expedidos por los registros civiles marroquíes que en mayor medida son objeto de traducción tenemos los siguientes:

- Libro de Familia, de conformidad con lo establecido en el Dahir de 8 de marzo de 1950. Es preciso tener en cuenta que el Libro de Familia marroquí sólo tiene como titular al esposo, mientras que la-s esposa-s aparecen en las páginas dedicadas a los hijos, concretamente en el estadillo correspondiente al nombre de la madre. Sólo en los casos de madres solteras aparece ésta como titular del Libro de Familia. Normalmente, además, el Libro de Familia recoge el nombre de la madre del hijo en cuestión, incluso el nombre del abuelo materno, pero no el apellido. En consecuencia, los libros de familia marroquíes no permiten demostrar la existencia de vínculos matrimoniales e incluso, en ocasiones, tampoco de manera clara e inequívoca la relación de parentesco entre la madre y su hijo¹.

- Copia extractada de acta de nacimiento, en la que obran los datos extraídos de los asientos del mismo Registro Civil en que se expide el certificado.

- Copia literal de acta de nacimiento.

- Ficha individual de estado civil haciendo las veces de acta de nacimiento, expedida a peticionarios no inscritos en el mismo Registro Civil que lo expide, y cuyos datos son extraídos del Libro de Familia y/o de una copia extractada de acta de nacimiento.

- Certificación Administrativa de nacimiento. En ella obran datos obtenidos tras averiguaciones practicadas al efecto por la autoridad administrativa.

¹ No es el caso de los libros de familia argelinos, en los que obra una página dedicada a la primera y sucesivas esposas, incluyendo los datos de identificación completos de la esposa y de inscripción del matrimonio.

- Certificado de inscripción negativa.
- Certificado de inscripción fuera de plazo.
- Fe de vida individual.
- Fe de vida colectiva.
- Copia literal de acta de defunción.
- Copia extractada de acta de defunción.
- Certificación Administrativa de capacitación para el matrimonio.

Entre los tipos textuales expedidos por la administración local destacan los certificados de residencia, y, por el Ministerio de Justicia, las certificaciones de nacionalidad, las sentencias de divorcio y las sentencias penales.

b) Tipos documentales adulares

A pesar de la importancia cuantitativa abrumadora de las peticiones de traducción fehaciente de los tipos documentales antes descritos, como demostraba en la Primera Parte de este trabajo, las actas adulares adoptan en el universo mental del traductor un relieve sólo justificable en términos cualitativos. De hecho, como apuntaba, llega un momento en que la experiencia del traductor hace que la acción de trasladar los documentos anteriores se convierta en una operación automática en la que únicamente caben destacar los problemas derivados de la transliteración de los nombres. En el caso de los instrumentos adulares, por el contrario, los problemas surgen con profusión. Adviértase, por ejemplo, que en Marruecos se siguen extendiendo las actas adulares manuscritas, lo que, para empezar, implica en numerosas ocasiones grandes dificultades a la hora de descifrar la grafía. En definitiva, resulta trascendental que el traductor tenga unas expectativas claras del contenido de los instrumentos que pueden llegar a sus manos. Por consiguiente, me detendré en lo que sigue en describir dichos contenidos. Para ello, y por las razones ya expuestas al tratar sobre la

ciencia del notariado malequí, seguiré muy de cerca los modelos textuales que aportan 'IRĀQĪ y otros (1982), a los que añadiré algunos otros que, aunque no aparezcan en dicho formulario, son viejos amigos del traductor. Debo aclarar que me limito en la nómina que sigue a describir documentación asociada al estatuto personal y las sucesiones, por ser los tipos documentales comunes en la vida del traductor fehaciente de árabe actual. Por consiguiente, el listado que sigue debe ser completado con el anexo de tarifas obrantes en el Decreto 2.82.415 de 18 de abril de 1983, cuya traducción, como apuntaba antes, consta en apéndice a este trabajo.

Tipos documentales asociados al ámbito del matrimonio

- Acta de matrimonio de una mujer soltera (*bikr*), mayor de 15 años pero menor de 18¹, con un hombre mayor de edad, siendo el padre de ella tutor matrimonial², aludiendo, si las hubiere, a las condiciones impuestas por la esposa³, importe de la dote y modalidad de recepción⁴, descripción legal de la desposada⁵, presentación del Certificado Administra-

¹ Respecto a la mayoría de edad matrimonial, véase el art. 8 de la Mudáwwana. Respecto al matrimonio previo a la mayoría de edad matrimonial, véase el art. 9. Teniendo en cuenta que todo ciudadano extranjero, según las normas internacionales comunes de Derecho Privado, conserva su estatuto personal, son este tipo de cuestiones las que determinan la existencia de lo que se denomina Certificación de Capacitación para el matrimonio, conocida en Marruecos como *šahāda al-kafā'a li-l-zawāy*.

² Respecto al orden de preferencia en la tutoría matrimonial, véase el art. 11 de la Mudáwwana.

³ Teóricamente, las condiciones más comunes son la incapacidad futura del esposo para contraer segundas nupcias y la potestad de la esposa para continuar sus estudios o actividad laboral. Con todo, son muy escasas las capitulaciones matrimoniales que incluyen condiciones de este tipo. Véase al respecto art. 31 de la Mudáwwana.

⁴ En este caso, quien recibe la dote es el tutor matrimonial, lo cual no contradice el contenido del art. 19 de la Mudáwwana, ya que, al tratarse de una menor, la desposante no posee aún capacidad para administrar su patrimonio. En general, sobre la dote, véase el Cap. IV del Libro I de la Mudáwwana.

⁵ Especial trascendencia reviste la inexistencia de impedimentos matrimoniales (*mawāni` al-zawāy*). Véase al respecto el Cap. V del Libro I de la Mudáwwana.

tivo para el matrimonio¹, así como los demás requisitos administrativos exigidos por los artículos 41 y 42 de la Mudáwwana. A todo ello siguen las fórmulas de identificación de los comparecientes, su conocimiento del alcance del negocio jurídico establecido y el perfecto estado legal requerido para la validez del mismo².

- Acta de matrimonio de una mujer soltera, menor y huérfana con un hombre mayor de edad, siendo tutor matrimonial el tutor testamentario de la misma nombrado por su padre. Se alude al acta de defunción de éste (o al conocimiento de dicha defunción por parte de los adules, o al acta *lafifi* que confirme dicha defunción), así como al acta de institución de tutor.

- Acta de matrimonio de una mujer soltera, menor y huérfana con un hombre mayor de edad, actuando en calidad de tutor testamentario una mujer (normalmente la madre de la contrayente), de manera que el tutor matrimonial representa legalmente a esta última a efectos de otorgar en matrimonio a la desposante (aunque es la tutora testamentaria la que recibe el importe de la dote en cuanto que albacea de la menor³).

- Acta de matrimonio de una mujer soltera, menor, huérfana y desamparada (se entiende por tal la que no tiene tutor testamentario o dativo), responsabilizándose de la tutoría matrimonial uno de los testigos *lafif* de los que se hace mención a continuación.

- Acta suscrita por doce testigos y validada por el juez competente (*šahāda lafifiyya*), o bien instrumento notarial previo al efecto (*mūyib 'adli*), acreditando la situación de desamparo de una menor, que el matrimonio con un cierto varón le sería beneficioso y que la dote propuesta por dicho varón es apropiada, y ello a fin de que pueda contraer

¹ Véase al respecto el art. 41.2 de la Mudáwwana. Actualmente hay que añadir a lo reseñado en dicho artículo el certificado médico de inexistencia de enfermedades contagiosas al que hace referencia el 41.7 tras la reforma de la Mudáwwana de 1993. Véase al respecto ŠĀFI'Ī (1998, comentario al articulado en cuestión).

² A partir de este punto, y puesto que en todos se repetirán estos elementos, así como las fórmulas finales, no volveré a hacer referencia a ellos. Para una descripción de estas fórmulas, véase FERIA (1999c).

³ Ver al respecto art. 12.3 de la Mudáwwana.

matrimonio sin la tutoría de su padre o de quien legalmente le hubiera correspondido.

- Acta de matrimonio acordada entre dos varones mayores de edad que casan a sus hijos, ambos menores, con el consentimiento de éstos. Los padres fijan el importe de la dote, la satisface el padre del contrayente en nombre de éste y la percibe el padre de la contrayente en nombre de ésta.

- Testimonio ante notario de un padre que se niega a dar en matrimonio a su hija a un cierto hombre mayor de edad (*rasm al-'adl*), una vez solicitado por su hija frente a los dos adules de rigor y el juez competente, no existiendo impedimentos para el matrimonio, siendo el pretendiente de condición social equivalente a la de ella, y justa, a tenor de los usos y costumbres, la dote propuesta¹.

- Acta de matrimonio de una mujer soltera cuyo tutor matrimonial es el juez competente a raíz de la existencia de un *rasm al-'adl*, al que se hace referencia expresa, y percibiendo la dote el tutor dativo nombrado al efecto por el juez competente.

- Acta *lafifi* previa, suscrita por doce testigos y validada por el juez competente, a fin de acreditar los lazos matrimoniales que unían a dos esposos, que el esposo falleció y que la esposa, aun habiendo superado el plazo legal de imposibilidad para contraer nuevo matrimonio (*'idda*), no ha vuelto a contraer nuevas nupcias, y ello a fin de que ésta pueda volver a casarse.

- Acta de matrimonio de una mujer mayor de edad y anteriormente casada (*tiyyab*), por ejemplo de una viuda sin hijos, que ha superado su período legal de imposibilidad para

¹ Respecto a la injustificable negativa de un padre al casamiento de su hija, así como al procedimiento a seguir en dicho caso, véase el art. 13 de la Mudáwwana, así como el art. 14 en lo que se refiere a la capacidad para invocar la desigualdad de condición o edad para evitar un matrimonio como prerrogativa de la novia y su tutor. En todo caso, según el art. 23 de la Mudáwwana, si la desposante mayor de edad acepta una dote menor a la que por su condición hubiese podido ser acreedora, el tutor matrimonial no tendrá derecho a oponerse.

contraer nuevo matrimonio, con un varón mayor de edad¹, percibiendo la dote la desposante y actuando como tutor matrimonial el hermano de la misma.

- Acta de confirmación de existencia de vínculos matrimoniales (*tubūt al-zawājiyya*), suscrita por doce testigos y validada por el juez competente, a fin de acreditar que una cierta mujer es la esposa legal de un cierto hombre, haciéndose mención de la fecha de la boda, el *quantum* de la dote, y el tutor matrimonial, así como de que los esposos han convivido desde aquella fecha en el hogar del esposo de forma perfectamente legítima, no habiendo sido rotos los dichos lazos matrimoniales, todo lo cual se hace constar a fin de acreditar dichos lazos matrimoniales por haber sido negados por el esposo².

- Acta de confirmación de la existencia de vínculos matrimoniales, suscrita por doce testigos y validada por el juez competente, a petición de los esposos, como consecuencia del deseo de ambos de poseer pruebas legales fehacientes de la existencia de lazos matrimoniales entrambos, y ello por razón de haberse llevado a cabo el contrato matrimonial sin la presencia de los dos adules de rigor³, bien por haberse realizado antes de enero de 1958, bien por otras circunstancias excepcionales⁴, y sin que, por tanto, se levantara acta de capitulaciones matrimoniales, aunque hubo cumplido el requisito esencial de llevarse a cabo el acuerdo ante otros creyentes (tipificados en los vecinos, amigos y familiares

¹ Tipificado por 'Irāqī y otros en un hombre ya casado en primeras nupcias y con hijos. Respecto a las condiciones y límites del matrimonio polígamo, véanse los artículos 30 y 31 de la Mudāwwana, así como el 41.5, todos ellos fruto de la reforma de 1993.

² Según el art. 5.4 de la Mudāwwana, en caso de que alguno de los cónyuges no reconozca la existencia de vínculos matrimoniales, el otro podrá elevar la cuestión al juez competente, quien tomará en consideración todas las pruebas pertinentes en virtud de los principios según los cuales *al-bayyina 'alā al-mudda'ī* y *al-yamīn 'alā al-munkir*, ya citados. En general, las actas de confirmación de vínculos matrimoniales no aluden a la fecha exacta de celebración del matrimonio, afirmando tan sólo que "llevan casados aproximadamente... años en el día de la fecha".

³ Véase al respecto el art. 5.2 de la Mudāwwana.

⁴ Véase al respecto el art. 5.4 de la Mudāwwana. En general, se suele justificar la inexistencia de acta de matrimonio por el hecho de haberse celebrado la boda en una localidad alejada de la oficina de adules más próxima o, simplemente, por incuria o razones de fuerza mayor, sin mayores aclaraciones.

musulmanes de los desposantes), y acreditando los testigos los mismos extremos que en el caso anterior.

- Acta de confirmación de perduración de vínculos matrimoniales (*mūḡib istimrār al-zawḡiyya*). En este caso sí se levantó acta de matrimonio, que se supone se aporta (por eso se denomina a este instrumento *mūḡib*), y cuyos datos deben aparecer en el cuerpo del acta. Sin embargo, se desea confirmar que los vínculos matrimoniales no se han roto, puesto que el repudio no se puede probar de otro modo que mediante el acta correspondiente, de la que no aparece reseña en el libro de familia.

- Acta de matrimonio de una menor cuyo padre se encuentra ausente y del que no se tiene noticia alguna, circunstancia que se acredita mediante acta *lafifī* previa a la que se hace referencia expresa, por lo que el juez competente asume su tutoría a efectos matrimoniales, percibiendo la dote el tutor nombrado al efecto por el juez competente.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la ausencia y falta de noticias del padre de una menor, así como de que ésta ha sido solicitada en matrimonio por un joven de su misma condición social, el cual ofrece dote de paridad, no pudiendo tutelarla su padre por los extremos expuestos.

- Acta de exención por parte de la esposa de la obligación contraída por el esposo, en virtud de cláusula obrante en sus capitulaciones matrimoniales, de no contraer segundas nupcias.

- Acta de retracto de un repudio o reintegración de la esposa al matrimonio (*raḡ'a*) después de un primer o segundo repudio revocable, estando aún la esposa, como es prescriptivo, en su período legal de imposibilidad para contraer nuevo matrimonio.

- Acta de matrimonio reintegratorio (*murāḡa'a*) después de pronunciado repudio irrevocable, o una vez transcurrido el período legal de imposibilidad para contraer nuevo matrimonio la esposa, estableciéndose en el mismo nueva dote (que percibe la esposa) y tutela, que recaerá sobre quien legalmente corresponda.

- Copia por pérdida¹ (*naẓīr al-zawāʿiyya*). Comienza con una explicación: "La presente es copia de su original del matrimonio celebrado el día..., protocolizado al Tomo...a petición de la esposa con motivo de la pérdida de su original cuyo texto es el que sigue". Sigue el texto del original describiendo las diligencias finales. Siguen las diligencias finales de la copia².

- Acta de reconocimiento (*šahādat taqārur al-zawāʿiyya*) y validación por las autoridades consulares marroquíes, en virtud del Decreto del Ministerio de Justicia marroquí nº 12 de 25 de abril de 1960, de un matrimonio celebrado en Registro Civil extranjero. Normalmente se usa la siguiente fórmula: "Los dichos esposos solicitan que la citada acta de matrimonio les sea validada y reconocida por las autoridades marroquíes, y siendo así que el matrimonio antes referido es conforme a lo establecido en el Código de Estatuto Personal y de Sucesiones del Reino de Marruecos, y en cumplimiento del Decreto nº 12 de primero de abril de 1960, dictado por el Ministerio de Justicia del Reino de Marruecos, el cual establece que en estas circunstancias se extienda por las autoridades consulares acta de reconocimiento y validación de vínculos conyugales, se procede a levantar la presente". Se levanta a la vista de la documentación acreditativa y la manifestación de los contrayentes³.

- Acta de manifestación (*bayyina*) del esposo de que no ha contraído nuevas nupcias,

¹ Los tipos que aparecen a continuación no obran en la obra citada de 'Irāqī y otros, aunque son muy comúnmente traducidos.

² Aunque la esposa conservará un original de sus capitulaciones matrimoniales, que le será remitido en un plazo máximo de 15 días, y el esposo tendrá derecho a una copia (art. 43 de la Mudāwwana), no es en absoluto excepcional que sea extraviado. Otra copia se envía al Registro Civil, aunque la protocolización se realiza en los libros de los adules y y la validación por parte del juez competente, como quedó dicho. La copia del Registro Civil es muy importante en vistas a la expedición del Certificado Administrativo de Estado Civil necesario para el matrimonio (art. 41 de la Mudāwwana). Aún más importante es cuando se trata de ciudadanos extranjeros que se rigen por su propia ley personal.

³ La mayor parte de estas actas cuya traducción es solicitada en España proceden, como es natural, de los consulados marroquíes en nuestro país. No obstante, también se trasladan algunas expedidas en representaciones consulares marroquíes en otros países.

esto es, de que no es polígamo¹.

- Acta de manifestación de la esposa de haber percibido la dote aplazada convenida en sus capitulaciones matrimoniales (*rasm hiyāz kāli' šadāq ašli*), y para cuya satisfacción se estableció un plazo concreto².

- Certificado de inexistencia de comunidad de bienes gananciales en el islam³.

Tipos documentales asociados a la disolución del matrimonio

- Acta de primer o segundo repudio pronunciado por el esposo⁴, una vez consumado el matrimonio, revocable durante el período legal de incapacidad de la esposa para contraer nuevo matrimonio⁵.

¹ Se trata de un acta inusitada en Marruecos. Aquí es solicitada en procesos de reagrupación familiar, ya que se ha dado el caso de que la reagrupación sea solicitada por varones en beneficio de la segunda esposa, no de la primera, siendo este segundo matrimonio, a efectos del ordenamiento jurídico español, completamente inválido. En cualquier caso, y hasta el día de la fecha, este documento es raramente objeto de traducción.

² Se trata de un instrumento de escasa incidencia. Normalmente aparece adjunto al acta de matrimonio cuya traducción se solicita. Por ello, no hay necesidad de traducirlo literalmente: basta con hacer referencia a que se encuentra adjunto al acta de matrimonio.

³ Lo exigen las autoridades españolas -por ejemplo, los registradores de la propiedad- antes de aceptar en España la validez de un negocio jurídico que afecte al patrimonio de una persona casada sin el consentimiento de su cónyuge. En el caso de Marruecos, este documento es expedido por las autoridades consulares. En otros casos no es así: en Egipto, por ejemplo, expide una fetua de este tenor el Ministerio de Justicia.

⁴ Véase al respecto el art. 44 de la Mudāwana.

⁵ Según el art. 179 del Código de Procedimiento Civil marroquí (según la reforma del año 1979), una vez que se ha otorgado acta de repudio, la esposa podrá solicitar al juez competente de primera instancia asignación de pensión alimenticia, que éste, si lo considera oportuno, dictará en un plazo máximo de un mes. Dicha resolución será ejecutada de inmediato aun cuando fuere posteriormente apelada. En cualquier caso, el juez competente, una vez valide el acta de repudio, procederá inmediatamente a establecer la pensión de la esposa e hijos durante el periodo de la 'idda o incapacidad de la esposa para contraer nuevo matrimonio, así como fijará su residencia y obligará al pago de la parte retardada de la dote, todo ello en primera y última instancia. Después

- Acta de repudio revocable dictado antes de la consumación del matrimonio. Se distinguen dos tipos:

1. Cuando la esposa es menor de edad. Debe hacerse constar la circunstancia de que el repudio ha sido pronunciado antes de la consumación del matrimonio y si se ha producido la devolución de la mitad de la dote, a lo que puede tener derecho la esposa en algunos casos, lo que habrá sido solicitado por el algualí o tutor matrimonial de la esposa.
2. Cuando la esposa es mayor de edad, por lo que, en su caso, es ella, y no su tutor, quien expresa su deseo de exonerar al esposo de la mitad de la dote.

- Actas de repudio compensado (*šahādat ṭalāq jul'ī*)¹. Se distinguen tres tipos:

1. Modelo simple de acta adular de repudio incoado por la esposa mediante compensación (*jul'*) en metálico al esposo abonada en el mismo acto.
2. Modelo completo de acta adular de repudio compensado mediante compensación en metálico, exoneración de la parte retardada de la dote y del pago de lo obligado a la esposa durante su período de incapacidad para contraer nuevo matrimonio, manifestando la esposa no estar embarazada, aunque, si finalmente resultara que lo está, se hará económicamente responsable del hijo hasta que se extinga su obligación legal hacia el mismo al alcanzar éste la mayoría de edad legal, siempre que la esposa mantenga su capacidad económica. Por su parte, el esposo le otorga potestad para volver a contraer matrimonio manteniendo la custodia de los hijos, aun cuando fueran de sexo femenino, así como para viajar libremente con los mismos, exonerándola por igual de todas sus obligaciones hacia él².
3. Acta adular de renuncia a reclamaciones y mutua conformidad (*rasm al-ibrā' al-*

de 1993 hay que tener en cuenta las reformas aparecidas en el art. 48 de la Mudāwwana. Respecto a la *'idda*, en general, véase el Cap. V del Libro II de la Mudāwwana.

¹ Acerca de la repudiación compensada, véanse los artículos 61 a 65 de la Mudāwwana.

² Respecto a las obligaciones de la esposa hacia al esposo, véase el art. 36 de la Mudāwwana.

'*ām*) en un repudio compensado¹.

- Acta *lafifi* a fin de acreditar las continuas vejaciones y agresiones² a las que se ha visto sometida una mujer por parte de su esposo.

- Acta de repudio equivalente a un tercer repudio revocable y, por tanto, definitivo.

- Acta de confesión de recepción de la *mut'a*, o indemnización debida a la esposa por el repudio, por parte de la esposa repudiada³, haciéndose constar que fue informada de dicho repudio mediante la notificación correspondiente (*waraqat al-irsāl*⁴), cuyo número de registro debe estar expreso, tras lo cual compareció la citada esposa ante los dos adules de rigor, así como el esposo y los dos peritos tasadores nombrados *ad hoc*, manifestando estos últimos el importe al que debe ascender la *mut'a* según su leal saber y entender⁵, tras lo cual manifiesta la citada esposa que percibe dicho montante en el mismo acto, con lo que queda el esposo exonerado de posteriores satisfacciones en este concepto.

- Acta *lafifi* a fin de acreditar que los testigos comparecientes conocen tan bien y perfectamente como se exige en derecho islámico el vínculo matrimonial que une a un

¹ Es común que se exija por parte de uno de los dos esposos, normalmente del marido, cuando la otra parte ha efectuado reclamaciones ante los tribunales.

² O cualquier otro tipo de actos que haga imposible la convivencia de los esposos. Véase al respecto el art. 56 de la *Mudáwwana*, donde se trata el llamado *taṭlīq li-l-ḍarar* o "divorcio judicial por daños y perjuicios", en el que se exige a la esposa demuestre fehacientemente el perjuicio que invoca a fin de que el juez disuelva los vínculos matrimoniales. Es lo que se persigue mediante este acta.

³ Véase al respecto el art. 52 bis de la *Mudáwwana*, que viene a sustituir el contenido del anterior artículo 60, abrogado en la reforma de 1993.

⁴ Desde la reforma de 10 de septiembre de 1993 esto ya no es posible, puesto que en el art. 48.2 de la *Mudáwwana* se establece actualmente la obligatoriedad de que el repudio sea pronunciado frente a los dos adules y en presencia de ambos esposos (aunque si, citada en tiempo y forma, la esposa no compareciera se podrá prescindir de su presencia).

⁵ Según nota de 'Irāqī a este modelo textual, en caso de existir mutuo acuerdo entre los esposo sobre dicho *quantum*, se podrá prescindir de los peritos.

hombre y una mujer, vínculo aún válido y no disuelto, habiéndose ausentado el esposo y hallándose en paradero desconocido, no habiéndose comunicado de ningún modo con su esposa, ni habiendo tomado determinación alguna respecto a ella, ni habiéndole dejado medios de subsistencia o hecho llegar los mismos, y sin que la citada esposa le hubiese autorizado a ausentarse ni le hubiese exonerado de su obligación de mantenerla¹.

- Acta *lafifi* en la que se reitera el contenido del acta anterior a petición del juez competente, para lo que los adules proceden a interrogar de nuevo a todos y cada uno de los testigos y a comprobar que refieren literalmente el testimonio anterior (*al-istifsār*).

- Acta adular en la que se recoge la decisión del juez competente a la vista de las actas anteriores (se hace referencia expresa a las dos), y en la que se obliga a la esposa a aguardar un plazo de un mes, a contar desde el día siguiente al de la fecha, a fin de dar al esposo la oportunidad de comparecer (*aṣḥal al-tarabbuṣ*²).

- Declaración de la esposa ante los adules reglamentarios, por delegación del juez competente, una vez transcurrido el plazo anterior. La esposa manifiesta por sí misma y jura por Dios los extremos testificados en el acta *lafifi* anterior, tras lo cual se hace constar que se otorgó al esposo plazo de un mes para comparecer y, no habiéndolo hecho, se da a elegir a la esposa entre seguir aguardando su llegada o la disolución judicial del vínculo

¹ Comienzan aquí las actas relacionadas con procesos de *taṭlīq* o divorcio judicial. Según el art. 212 del Código de Procedimiento Civil marroquí, en todos estos casos, una vez elevada la cuestión al juez competente, éste citará a ambos cónyuges a su presencia a fin de reconciliarlos (véase también al respecto el art. 180 del mismo Código). Si el intento fuese vano, o alguno de los cónyuges no compareciera, se continuará el procedimiento, tomando el juez las medidas provisionales (y recurribles) que considere necesarias en beneficio de la esposa e hijos.

² En este caso, puesto que el esposo se encuentra en paradero desconocido, resulta imposible que se le envíe misiva notificándole el plazo establecido por el juez competente a fin de que vuelva con su esposa o haga llegar excusa aceptable antes de dictar sentencia de divorcio (véase al respecto el art. 57-2 de la *Mudāwwana*). Siendo ello así, el juez designará representante legal del esposo y establecerá que en el plazo de espera se transmitan diversos comunicados a través de la Radio Nacional del Reino de Marruecos pidiendo la comparecencia del esposo.

matrimonial mediante un primer divorcio revocable, eligiendo ella la ruptura¹.

- Acta adular a fin de acreditar que, habiéndose establecido en el acta de matrimonio la incapacidad del esposo para ausentarse sin el consentimiento de la esposa durante un período mayor al establecido en las dichas capitulaciones, y que, si así lo hacía, otorgaba a la esposa la capacidad de disolver los lazos matrimoniales sin posibilidad de revocación; y habiéndose dado las circunstancias antedichas, se dirigieron la esposa y los adules reglamentarios, en el día de la fecha, a una cierta mezquita concertada, donde, como es de rigor, ella juró ante Dios todos estos extremos, y con ello se separa de su marido definitivamente.

- Acta adular de repudio definitivo e irrevocable en virtud de sentencia judicial, a cuyos datos de inscripción y provisión se hace referencia.

Tipos documentales asociados a la filiación

- Acta de reconocimiento de la filiación por parte del padre, quien desestima con ello la manifestación en contrario expresada por el mismo antes del nacimiento del hijo.

- Acta de reconocimiento de la filiación por parte del padre, quien niega sus dudas anteriores al nacimiento, con lo que el dicho hijo pasa en consecuencia a formar parte de su parentela (*nasab*).

- Acta por la que un varón incluye *in extremis* entre su parentela a un joven sin paternidad reconocida, y ello a fin de procurar de Dios la salvación de su cuerpo y su alma,

¹ Como se puede ver en el artículo citado en la nota anterior, el presente instrumento está dando por supuesto que se han dirigido al esposo misivas y éste no ha comparecido, tras lo cual el juez competente tiene obligación legal de asegurarse de nuevo de que la esposa desea romper los vínculos matrimoniales. Una vez cumplido mediante el presente dicho requisito se dicta sentencia en favor de la esposa, sentencia que no será firme hasta que se agote el plazo de recurso de la otra parte. Respecto a las características generales de las sentencias en Marruecos, véanse los artículos 50 a 54 del Código de Procedimiento Civil. En cualquier caso, el *taṭlīq*, o divorcio judicial, dictado por el juez será irrevocable, excepto en casos de impotencia, insolvencia económica para el mantenimiento de la familia por parte del esposo, o situaciones de paradero desconocido como las descritas aquí.

aceptando dicho joven su nueva relación jurídica con el manifestante.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la paternidad de un hijo legítimo cuya paternidad ha sido negada por su padre.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar que una cierta señora no reúne las condiciones morales necesarias para ejercer el cuidado de sus hijos, y ello a fin de retirarlos de su cuidado (*isqāṭ al-ḥaḍāna*).

Tipos documentales asociados a la capacidad y la representación legal

- Institución de albacea.

- Institución de tutor dativo de un menor desamparado (*muhmal*), con referencia a un acta *lafifī* a fin de acreditar la condición de desamparo del menor.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la situación de desamparo de un menor.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la situación de incapacidad jurídica de un impedido psíquico.

- Declaración de incapacidad (*tahyīr*).

- Acta *lafifī* a fin de acreditar las circunstancias que recomiendan la venta, por parte del tutor, de un bien inmueble propiedad de un menor huérfano.

- Acta de venta en pública subasta de un bien inmueble propiedad de un menor, haciendo mención del corredor (*samsār*), el mejor postor (*muzāyad*), el precio de salida y el precio de remate de la puja (*muzāyada*).

- Informe pericial justipreciando el valor de un inmueble que va a ser adquirido en nombre de un menor huérfano por su tutor.

- Acta de compra de un inmueble por el tutor de un menor huérfano en nombre de éste y con su hacienda. Se alude en el acta al permiso expreso del juez competente para ello, así como al informe pericial prescriptivo justipreciando el inmueble y al título de propiedad del mismo.

- Acta de cesión por parte del tutor de un huérfano menor de edad, pero mayor de 15 años, de una parte del caudal de su herencia a fin de que establezca un negocio a modo de prueba de su capacidad de administración.

- Acta de incapacitación de un menor por parte de su tutor tras haberle cedido parte de sus bienes a modo de prueba de su capacidad de administración y haber comprobado su incapacidad.

- Acta *lafifí* a fin de acreditar la adquisición de plena capacidad por parte de un menor o incapaz (*taršīd*), y ello a fin de que el juez lo declare capaz.

- Declaración ante los adules reglamentarios por parte de un menor o incapaz a fin de acreditar que desea ser declarado con capacidad jurídica.

- Declaración ante los adules del declarado capaz a fin de exonerar a su ex-tutor de las obligaciones de éste hacia él durante el período de su minoría de edad o incapacidad, expresándole en la misma su agradecimiento.

- Acta adular por el que un varón divorciado y con hijos frutos de su anterior matrimonio consiente en que su anterior esposa registre a los hijos en su pasaporte y viaje libremente con ellos tanto dentro como fuera del territorio nacional marroquí¹.

¹ Se trata de un tipo documental que, por las circunstancias propias del ejercicio de la profesión, constituye un documento muy importante en la traducción fehaciente del árabe actual. En general, acompaña a la traducción de este documento la del acta (o actas) de nacimiento de los hijos, como es lógico. Generalmente se trata de ciudadanas marroquíes establecidas en España tras ser repudiadas, y que solicitan la reagrupación con sus hijos, o de repudiadas residentes en Marruecos que establecen vínculos matrimoniales con ciudadano marroquí establecido en España o ciudadano español. En muchas ocasiones el documento descrito es sustituido por un documento privado.

- Acta adular por la que se reconoce que la tutela legal de un menor huérfano está siendo ejercida por su madre de conformidad con el artículo 148 del Código de Estatuto Familiar¹.

- Actas de kafāla islámica o acogimiento². Se asocian a ella al menos tres instrumentos diferentes:

- Acta *lafifí* a fin de acreditar que una cierta persona cumple todos los requisitos legales, físicos, psíquicos y morales necesarios para el acogimiento (*kafāla*) de un menor.

- Reconocimiento por doce testigos de ejercicio de la guarda de un menor por quien no es su padre.

- Acta adular de cesión de la guarda de un hijo³.

Tipos documentales asociados a las disposiciones mortis causa

- Acta adular de legación *mortis causa* de un tercio del caudal relicto a heredero no legítimo (*wasīyya bi-l-tulā*).

¹ Este tipo no está incluido en ninguno de los formularios consultados, puesto que se trata de una materia recogida en el Código de Estatuto Personal tras la reforma de 1993. Sin embargo, aunque no es muy usual, personalmente se me ha presentado ya en varias ocasiones para ser traducido.

² No extraídas de los formularios contemporáneos marroquíes, que no tratan la cuestión -menos los formularios clásicos-, ya que en el *Código de Estatuto Personal* apenas existe una sola alusión a la *kafāla*. Se comprende esta ausencia si tenemos en cuenta que todos estos formularios siguen de cerca dicho código, y que hasta 1993 no se legisló la figura que nos ocupa. Algunos de los formularios notariales malequíes medievales y modernos recogen ejemplos de actas de notoriedad de una situación de hecho en la que el padre del menor siempre es desconocido, pero no -al menos en aquellos a los que he tenido acceso- la aceptación por parte de los padres de la transmisión de la guarda del menor a un tercero. Así pues, los modelos y referencias son tomadas en este caso exclusivamente de la práctica adular y traductora. Se añaden aquí por constituir un tipo textual realmente importante en la vida profesional del traductor y en la ordenación de la vida privada de la comunidad marroquí en España.

³ En ocasiones, se sustituye por un documento privado en el que, simplemente, se redacta una manifestación de aceptación (*muwāfaqa*) y se reconoce la firma ante una autoridad marroquí competente (generalmente autoridades municipales).

- Acta adular de institución de heredero legítimo acreedor de porciones iguales a las que debieran corresponderle según el parentesco que se define en el acta (*'aqd tanzīl*).
- Acta adular de institución de un heredero legítimo como acreedor de las porciones que deberían corresponder a otro legítimo en grado más cercano¹.
- Acta de donación intervivos (*'aqd hiba*) de un bien inmueble justipreciado pericialmente de una madre a su hijo menor, nombrando administrador al padre hasta que el hijo alcance la mayoría de edad.
- Acta de donación intervivos de un bien inmueble justipreciado pericialmente de un padre a su hijo mayor de edad.
- Acta de donación piadosa (*ṣadaqa*) de un bien inmueble justipreciado pericialmente de un padre a su hijo mayor de edad.
- Acta de donación piadosa (*ṣadaqa*) de un bien inmueble justipreciado pericialmente de un padre a su hijo menor de edad.

Tipos documentales asociados a las sucesiones forzosas

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la defunción de un varón mayor de edad, la relación de sus herederos forzosos, la inexistencia de disposiciones *mortis causa* (ya sean del tipo *waṣīyya* o del tipo *tanzīl*) o de nietos por parte de hijo varón finado en vida del causante, y, en su consecuencia, y ante los dos adules reglamentarios, les asignan a aquéllos las porciones a las que legalmente fueran acreedores.
- Acta *lafifī* a fin de hacer constar que un cierto varón mayor de edad y ausente cumple los requisitos legales para ser considerado fallecido, circunstancia que se

¹ Por ejemplo, en vida del abuelo, de los nietos acreedores de las porciones del padre fallecido (*tanzīl abnā' ibn māta wālidu-hum*).

acredita mediante sentencia firme. Los testigos comparecientes manifiestan que conocen al finado y a los legítimos herederos que se relacionan, así como conocen la inexistencia de disposiciones *mortis causa* (ya sean del tipo *waṣiyya* o *tanzīl*) y, en su consecuencia, y ante ellos, se asignan las porciones a las que legalmente fueran acreedores los legítimos.

- Acta *lafifī* a fin de acreditar la muerte de una cierta señora, así como la relación de sus herederos, entre ellos su esposo e hijos de ambos sexos, así como nietos por parte de hijo varón finado en vida de ella, nietos estos menores de edad y bajo la tutoría del abuelo, esposo de la finada (lo cual se acredita documentalmente mediante un *ḥukm al-’iṣā’* o un *ḥukm al-taqdīm*). También se hace notar que no existen disposiciones *mortis causa* (ya sean del tipo *waṣiyya* o *tanzīl*) de la causante y, en su consecuencia, y en presencia de todos ellos, se les asignan las porciones a las que legalmente fueran acreedores, en el caso de los nietos antedichos mediante la forma de una *waṣiyya wāyiba*, o legación forzosa.

- Acta similar en la que se contempla el caso de que algunos de los herederos no comparezcan al acto.

- Partición entre sus herederos de los bienes del causante cuando este dispuso en vida un *tanzīl* (tipificado aquí en el hijo varón de una hija difunta), a cuya acta se hace referencia expresa, y en la que el causante manifestaba expresamente su deseo de que se realizara la partición en pie de igualdad con los herederos asimilados (en el caso tipificado, con las tías del beneficiario).

- Partición entre sus herederos de los bienes del causante cuando este dispuso en vida un *tanzīl* (tipificado aquí en el hijo varón de una hija difunta), a cuya acta se hace referencia expresa, y en la que el causante no manifestaba su deseo de que se realizara la partición en pie de igualdad con otros legítimos, con lo que se practica la partición como si a estos efectos se tratara de una *waṣiyya*.

- Partición entre sus herederos de los bienes del causante cuando este dispuso en

vida un *tanzil* en favor de un varón (tipificado aquí en la figura del esposo de una hija), a cuya acta se hace referencia expresa, y en la que el causante manifestaba su deseo de que el beneficiario no se asimilara a su hijo varón, y por ello heredara porción menor a éste (tipificado aquí en la asimilación a la hija).

- Acta adular a fin de nombrar liquidador inventariador del caudal de una herencia con el consentimiento y satisfacción de los herederos, todos ellos presentes, el cual los representará mediante poder especial para ello contenido en la misma a efectos de inventariado contando con la asistencia de dos adules, así como los representará en todo tipo de pleitos o actos jurídicos relacionados con la liquidación de las deudas (en favor o en contra) de la herencia.

Otros tipos documentales objeto de traducción

- Acta adular con una diligencia de corrección de un error material (*šahādat iṣlāḥ*)¹.

- Acta adular a fin de completar la información contenida (que no era errónea, pero sí parcial) mediante la manifestación del interesado o su representante apoderado (*šahādat al-iṣhād*).

- Certificación de nacionalidad (*šahāda al-ḡinsiyya al-magribiyya*), expedida por el Tribunal de Primera Instancia en cuya jurisdicción se encuentre el domicilio del interesado, en virtud del art. 6º, párrafo 1º, del Dahir de 6 de septiembre de 1958 por el que se regula lo referente a la nacionalidad marroquí.

- Acta de conversión al islam².

¹ Generalmente sigue a la diligencia de validación del acta corregida. La considero un instrumento diferente porque, de hecho, porta diligencia de validación independiente.

² Se trata de un documento escasamente traducido en Marruecos, como es lógico, pero cada día más abundante en España. Suele acompañar a las actas de matrimonio entre varones conversos y mujeres.

- Otras actas *lafiftes* anejas a cualquiera de las actas anteriores a fin de acreditar algún extremo que no aparecía en el acta principal, o aparecía de forma errónea. Generalmente hacen referencia al nombre del interesado o a su fecha de nacimiento.

CONCLUSIONES GENERALES

Este trabajo, como afirmaba en su Introducción Metodológica, ha pretendido sentar los primeros pasos hacia una fundamentación de la traducción fehaciente del árabe al español, entendiendo por "fundamentación" la adecuación racional y metódica a un estado de cosas, y por "fehaciente", en sentido lato, la traducción e interpretación autorizadas administrativamente cuya función es crear efectos jurídicos, generalmente inmediatos. Sus rasgos distintivos son el tratarse de una labor remunerada y el estar sometido su artífice a régimen disciplinario y a las leyes penales.

El trabajo parte de la experiencia profesional de la traducción. Pretende, pues, abordar de manera teórica los problemas relativos a la traducción en cuanto que arte práctico, esto es, lo que podríamos calificar como la *parole* de la traducción. Desde este punto de vista, como hemos podido comprobar, no resulta eficaz la distinción taxativa entre la traducción escrita y la interpretación oral, pese a que cada uno de estos ámbitos, como es lógico, tiene sus propias y definitorias características. Pese a ello, y como indica el título del trabajo, he intentado centrarme en la traducción escrita.

El primer obstáculo lo constituía el hecho de que prácticamente no existe conciencia clara de las características que definen la traducción fehaciente. Tampoco, en menor medida aun, de la evolución histórica de dicho modo de traducir. Todo ello es consecuencia de que la producción libresca haya centrado, casi siempre, el interés de los estudios de traducción. Cuáles son las razones que, a su vez, explican este fenómeno, es asunto en el que no voy a entrar aquí.

Por ello, en primer lugar, debía establecer sin lugar a dudas que dicha forma de traducción existe, es conforme a unas normas diferentes a las que rigen otros fenómenos de traducción y ha acumulado una experiencia secular que, en resumidas cuentas, es la que sustenta, en general, la "política de traducción" de cualquier traductor fehaciente de nuestros días, así como, más en particular, los patrones de traducción en boga. En este trabajo, naturalmente, debía centrarme en la traducción fehaciente del árabe y su evolución. Por otro

lado, lo avanzado en este ámbito proporciona una "cultura profesional" de la que realmente pueden hacer gala pocos traductores fehacientes. Esto último no es en absoluto baladí: el modo de proceder de los grandes traductores del pasado, los medios que utilizaron para escalar posiciones en su profesión y sus experiencias, en especial las frustradas o penalizadas, constituyen un ejemplo nada despreciable.

A mi juicio, estos objetivos han sido modestamente satisfechos en la Primera Parte de este trabajo, al menos en la medida en que nuestro actual estado de conocimientos lo permite. Las conclusiones generales de dicha sección ya fueron resumidas con anterioridad (p. 469 y ss.), así como las referentes a cada uno de sus capítulos (pp. 125 y ss., 229 y ss., 307 y ss. y 392 y ss.). No obstante, quisiera subrayar de nuevo que uno de los aspectos definitorios de la historia de la traducción e interpretación del árabe al castellano radica en la existencia de tres grandes líneas de traducción: la islámica, la académica y la fehaciente. Este trabajo es, que yo sepa, el único en el que se aborda con suficiente extensión y profundidad la historia de la traducción fehaciente en España. El hecho de que el primer trabajo de estas características parta, justamente, de la traducción del árabe, y se centre en ella, no es ninguna casualidad. De hecho, por razones históricas y geográficas, el árabe es seguramente -junto al latín- la lengua protagonista de la historia de la traducción fehaciente en la Península Ibérica.

Por otra parte, en la evolución histórica general de la línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe, como decía, se distinguen las siguientes etapas: la primera, hasta la expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII; la segunda, desde esas fechas hasta la firma del Tratado de Amistad Hispano-Marroquí en el año 1767; la tercera, desde esa fecha hasta la instauración del Protectorado español en Marruecos en el año 1912; la cuarta, desde esa fecha hasta la declaración de independencia de Marruecos en el año 1956; la quinta, desde esa fecha hasta los años ochenta del siglo XX, y, por último, la sexta, el momento actual, definido por la afluencia masiva de inmigrantes norteafricanos a España. En esta evolución se observan tres momentos de especial florecimiento, en los que el papel de la traducción e interpretación fehacientes del árabe de cara a los intereses del Estado ha sido muy destacado: el siglo XVI, la etapa del Protectorado español en Marruecos y el momento actual. Todo hace pensar en un futuro prometedor para el árabe en el mundo profesional de la traducción y la interpretación.

En definitiva, y en lo que toca exclusivamente a la historia de la traducción, mi conclusión general es que la mayor parte de los fenómenos de traducción del árabe al

español se pliegan con facilidad a los criterios que he aplicado para su estudio y que, por consiguiente, la metodología adoptada resulta idónea. A modo de ejemplo, las fases en las que he dividido la evolución histórica general de la traducción fehaciente del árabe al español, sin concordar del todo con las aceptadas comúnmente al abordar la evolución política de las relaciones entre España y el mundo árabe-islámico, demuestran ser apropiadas desde la perspectiva del traductor. De igual modo, las categorías utilizadas para dividir la historia general de la traducción del árabe en tres líneas -islámica, académica y fehaciente-, aun cuando puedan ejercer en ciertos casos, como en toda categorización teórica de la realidad, algún grado de violencia sobre el objeto, suponen un avance metodológico que, a la luz de los resultados obtenidos, podría ser adoptado también por quienes se acerquen al mundo de la traducción del árabe desde otros otros.

El estudio histórico, por otro lado, me ha llevado a concluir que, en especial cuando se trata de la línea de traducción fehaciente, los textos trasladados del árabe al español son principalmente marroquíes. Esto es así, cuando menos, desde el año 1767, y muy especialmente desde el año 1912 hasta la actualidad. El análisis estadístico con el que concluye la Primera Parte de este trabajo (pp. 451 a 462), en el que se precisa la evolución de la traducción e interpretación fehacientes del árabe en la provincia de Málaga durante los años noventa del siglo XX, lo confirma. Dicho análisis estadístico, por otra parte, constituye a mi juicio una de las aportaciones originales destacables de este trabajo.

Es más que presumible, pues, que el protagonismo de Marruecos será aún mayor en el futuro. Por consiguiente, una vez vertebrada la línea de traducción e interpretación fehacientes del árabe para constituirse en un objeto de estudio disciplinar y teórico, y apuntalada, al tiempo, la conciencia profesional de sus protagonistas, se hacía necesario volver los ojos hacia Marruecos. O, lo que es lo mismo, abordar, desde el punto de vista que aquí nos interesa, el marco jurídico e ideológico que acompaña a los textos comúnmente traducidos hoy del árabe para hacer prueba. En otras palabras, y utilizando los conceptos y la terminología comúnmente aceptados en la semiótica y la lingüística funcional, era necesaria una reconstrucción de los entornos referenciales e intertextuales de los textos traducidos. Naturalmente, esto es coherente en el marco de la lingüística de la *parole* que, como quedó dicho, constituye el telón de fondo natural de este trabajo. Ello me ha ocupado en la Segunda Parte del mismo.

Las principales necesidades del traductor fehaciente en este ámbito son las siguientes. Primero, establecer cuáles son las características definitorias del Derecho Islámico en general

y, especialmente, aquéllas en las que se observa una diferencia clara con el Derecho Latino-germánico, habida cuenta del carácter intermediador del traductor. Segundo, caracterizar la evolución general del ordenamiento jurídico en Marruecos. Esto me ha conducido, entre otras cosas, y por vez primera en nuestra lengua, a presentar la planta judicial marroquí actual y establecer las características generales de los textos legislativos en vigor. Tercero, y por último, caracterizar el sistema de fe pública en Marruecos, en especial en lo tocante a la fe pública islámica: sus diferencias con el notariado latino-germánico, principales figuras notariales y pseudo-notariales y principales tipos documentales.

Para el traductor en faena, el conocimiento de todo ello supone un mayor grado de profesionalidad, serenidad y confianza y, sobre todo, la posibilidad de apuntar soluciones bien fundadas a problemas que, de un modo u otro, terminan abocando al espinoso ámbito de la ética. Dicho de otro modo, esta reconstrucción de entornos permite al traductor superar el peso de la literalidad y del argumento de autoridad, tan definatorios de la traducción técnica, sin incurrir en actuaciones punibles; es decir, le permite superar la Primera Parte de este trabajo. Sin la reconstrucción de entornos, por ejemplo, sería imposible siquiera pensar en superar los patrones de traducción existentes.

Por otro lado, esta Segunda Parte ofrece la posibilidad de iniciar otros trabajos de muy diversa índole; sin ir más lejos, indica al investigador dónde se encuentran las fuentes para elaborar nóminas de léxico, desvelar referencias intertextuales o, simplemente, elegir los textos legislativos cuya traducción pueda interesar en mayor medida en los ámbitos doctrinales y judiciales españoles.

De la Segunda Parte de este trabajo se extrae, además, una conclusión fundamental para el traductor fehaciente de árabe en la que quisiera insistir de manera especial. Y es que existen dos ámbitos que conviven plenamente interrelacionados en la vida jurídica marroquí: el del derecho positivo, heredado del colonizador francés, y el del derecho islámico, heredado del Derecho Islámico clásico. El segundo de ellos, que es el que principalmente nos interesa aquí, se encuentra hoy tamizado por la influencia del primero, el cual, a su vez, se materializa en textos en lengua árabe que, en realidad, no son sino traducciones del francés. Por ello, el traslado de los textos de derecho positivo no es sino una operación de re-traducción cuyos entornos deben buscarse en la doctrina, la legislación y la jurisprudencia francesas. El traslado de los textos de derecho islámico actuales, por su parte, exige un conocimiento profundo del aparato conceptual e ideológico islámico, no cabe duda, pero, también, una consciencia clara de que esos mismos conceptos han sufrido una profunda evolución.

El caso de la fe pública es especialmente significativo. En Marruecos, como veíamos, conviven sin excesivos problemas la fe pública islámica, o *'adāla*, con la fe pública latino-germánica, el "notariado moderno", según la expresión común en Marruecos. En el ámbito del Derecho de Familia sólo hacen prueba los instrumentos consagrados por la tradición notarial islámica. No obstante, y pese a ser nuestro país vecino el único país árabe que ha conservado los usos tradicionales de la fe pública islámica, éstos se encuentran sometidos a una profunda influencia continental. En consecuencia, y aun cuando se hallan conservado la terminología o la fraseología tradicionales, es preciso trasladarlas teniendo en cuenta el contexto jurídico y judicial actual del Reino de Marruecos.

En la Introducción Metodológica afirmaba que este trabajo es sólo una etapa más en una línea de investigación que, producto de mi experiencia profesional, comenzaba hace una década, pero que no termina aquí. De hecho, las dos partes que lo componen no son sino dos aproximaciones complementarias a la traducción fehaciente del árabe al español que deben confluír en propuestas prácticas posteriores. Así pues, una vez establecido todo lo anterior se hace preciso, a mi juicio, continuar con los dos siguientes pasos: Primero, estudiar los patrones de traducción de los textos más comúnmente trasladados a fin de, una vez corregidos en lo posible, establecer un formulario de traducciones fehacientes del árabe al español. Es lo que ya he comenzado a hacer en alguno de mis trabajos anteriores con las actas de matrimonio. Y, segundo, elaborar un diccionario jurídico árabe-español. También en ello he comenzado a trabajar.

APÉNDICES

APÉNDICE 1
TRADUCCIONES ACADÉMICAS AL CASTELLANO DE TEXTOS ÁRABES DE
TEMÁTICA JURÍDICA

- (1897) PONS BOIGUES, F.: *Apuntes de las escrituras mozárabes toledanas*. Madrid.
- (1914) JUŠĀNĪ: *Historia de los jueces de Córdoba*. Traducción y prólogo de J. Ribera. Madrid. Reimpresión: Madrid: Aguilar, 1965. Reimpresión (sin datos del traductor y autor del prólogo, ni de la edición original): Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.
- (1925) ALGAZEL: "Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (análisis y extractos de la introducción de su *Mostasfa*)". Traducción de M. Asín Palacios. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 2, 13-26.
- (1927) IBN SALMŪN AL-KINĀNĪ: "Algunos capítulos del formulario notarial de Abensalmún de Granada". Traducción de J. López Ortiz. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 4, 319-375.
- (1931) IBN AL-MUGĪT: "Abenmoguit, *Formulario notarial*. Capítulo del matrimonio". Traducción de S. Vilá. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 8, 5-200.
- (1933) MILLÁS VALLICROSA, J. M.: "Contratos de judíos y moriscos del Reino de Navarra". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 10, 273-285.
- (1933) VILA, S.: "Un contrato de matrimonio entre musulmanes del siglo XVI". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 10, 186-197.
- (1926-1930) GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid.
 (1935): "Venta por deudas en Toledo a fines del siglo XII". *Al-Andalus*, 3, 43-62.
 (1940): "Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV)". *Al-Andalus*, 5, 301-382.
 (1941): "Notas sobre el régimen de riegos en la región de Veruela en los siglos XII y XIII". *Al-Andalus*, 10, 78-88.
- (1943) SECO DE LUCENA, L.: "Documentos árabes granadinos: I. Documentos del Colegio de Niñas Nobles". *Al-Andalus*, 8, 415-29
 (1944): "Documentos árabes granadinos: II. Documentos de las Comendadoras de Santiago (1 grupo)". *Al-Andalus*, 9, 121-40.
 (1953): "Actas notariales arábigo-granadinas". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 2, 99-107.
- (1957) BOSCH VILÁ, J.: "Los documentos árabes del archivo de la catedral de Huesca". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 5, 1-48.
- (1965) SECO DE LUCENA, L.: *Documentos arabigo-granadinos*. Madrid: Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos.
- (1971) GRANJA, F. de la: "Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada". *Al-Andalus*, 36, 145-176.
- (1976) SECO DE LUCENA, L.: *Viejos documentos del reino nazarí de Granada*. Madrid: Joyas bibliográficas.
- (1980) AGUIRRE SABADA, J.: "Un documento de compraventa arábigo granadino". *Andalucía Islámica*, 1, 163-170.
- (1981) IRÁN: *Constitución de la República Islámica del Irán*. Traducción castellana de J. Bosch Vilá y S. Jamil Abu

- (1982) GARCÍA-ARENAL, M.: "Documentos árabes de Tudela y Tarazona". *Al-Qantara*, 3, 27-72.
(1984): "Un nuevo documento árabe de Tudela, año de 1509". *Al-Qantara*, 5, 455-462.
- (1982) VIGUERA, M. J.: "Partición de herencias entre una familia mudéjar de Medinaceli". *Al-Qantara*, 3, 73-134.
- (1983) LABARTA GÓMEZ, A.: "Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos". *Al-Qantara*, 1983, 57-87.
- (1984) HOENERBACH, W.: "El notariado islámico y el cristiano: estudio comparativo". *Cuadernos de Historia del Islam*, 11, 103-128.
- (1985) CABANELAS, D.: "Un documento de los mozárabes de Toledo (siglo XIII)". *Awraq*, 7-8 (1984-1985), 58-66.
- (1985) MAÍLLO, F.: "Consideraciones acerca de una *fatwà* de al-Wanšarīsi". *Studia Historica*, 3:2, 181-191.
- (1987) AGUILERA PLEGUEZUELO, J.: "Manuscrito n° 1077, en lengua árabe, de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, sin título, del que es autor el jurista granadino y juez de Mallorca Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Abd al-Rahmān al-Garnāfi, del siglo XIV". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36, 7-20.
- (1987) IBN ŶUZAYY: "Un resumen de la historia de al-Andalus del alfaquí granadino Abū-l-Qāsim ibn Ŷuzayy (siglo XIV)". Traducción de M^a Arcas Campoy. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 157-165.
- (1987) CARMONA, Alfonso: "Los *ādāb al-quḍāt*, o normas de conducta del juez islámico". En *HOMENAJE* (1987b, 235-243).
- (1988) IBN SALMŪN: "Contratos de compraventa en el reino nazarí de Granada, según el tratado notarial de Ibn Salmūn". Traducción de P. Cano Ávila. *Al-Qantara*, 9, 323-351.
- (1988) LABARTA GÓMEZ, A.: "La aljama de los musulmanes de Calatorra nombra procurador (documento árabe de 1451)". *Al-Qantara*, 9, 511-517.
- (1990) ARGELIA: *Constitución argelina de 1989*. Traducción de G. Martín Muñoz en "La nueva Constitución argelina: hacia la III República". *Revista de Estudios Políticos*, 67, 261-296.
- (1993) QAYRAWĀNĪ, Ibn Abī Zayd al-: *Compendio de Derecho Islámico*. Traducción de J. Riosalido. Madrid: Trotta.
- (1995) CARMONA, A.: "La preclusión (*ta'ḍīz*) en el derecho procesal mālikī: un texto del *Mufīd* de Ibn Hišām". *Al-Andalus-Magreb*, 3, 241-259.
- (1995) ARGELIA: "El Código argelino de la Familia". Traducción de C. Pérez Beltrán. En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995, 375-413).
- (1995) MARRUECOS: "El Código marroquí de Estatuto Personal". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995, 413-487).
- (1995) TÚNEZ: "El Código tunecino de Estatuto Personal". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 44, 157-199.

- (1995) REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO: "Las leyes de estatuto personal de Egipto". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar en *ACTAS* (1995, 463-479).
- (1996) SIRIA: "*El Código sirio de Estatuto Personal*". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45, 233-280.
- (1996) SERRANO RUANO, Delfina: "La práctica legal (*'amal*) en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de los *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* de Muḥammad ibn 'Iyād". *Qurtuba*, 1, 171-192.
- (1997) JORDANIA: "El Código Jordano de Estatuto Personal". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46, 237-318.
- (1997) VIDAL CASTRO, F.: "Venta de caballerías en el Toledo taifa y cristiano (ss. XI-XII): dos demandas judiciales desde Valencia y Córdoba". *Qurtuba*, 2, 215-245.
- (1998) SERRANO RUANO, D.: "La escuela de alfaquíes toledanos a través del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 30, 127-153.
- (1998) KUWAIT: "El Código Kuwaití de Estatuto Personal". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 47, 335-381.
- (1999) LIBIA: "El Código Libio de Estatuto Personal". Traducción de C. Ruiz de Almodóvar. En *ESTUDIOS* (1999, 165-187).
- (2000) ZOMEÑO, A.: *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

APÉNDICE 2
DATOS COMPLETOS DE LAS ESTADÍSTICAS DE ACTUACIONES

ESTADÍSTICA DE ACTUACIONES JUDICIALES

RECUENTO TOTAL DEL 1/1/93 AL 31/12/1999

TOTAL:	4591	
ÁRABE:	2088	
INGLÉS:	1820	= 4 árabes
FRANCÉS	683	=236 árabes
Expulsión:	627	
Delitos contra la propiedad:	491	
CSP:	390	
Agresiones física:	77	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	60	
Delitos seguridad en el tráfico:	34	
Delitos sexuales:	26	
Receptación:	23	
Fraude, estafa, cheque en descubierto:	18	
Atentado y resistencia:	16	
Asesinatos:	11	
Abandono de hogar:	7	
Amenazas y coacciones:	7	
Quebrantamiento:	4	
Asistencia fiscalía menores:	3	
Secuestro:	2	
Propiedad industrial:	2	
Tenencia armas:	1	
Simulación de delito:	1	

RECUENTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1993

TOTAL:	435	
ÁRABE:	210	
INGLÉS:	161	= 1 árabe
FRANCÉS	64	=35 árabes
Expulsión:	109	
CSP:	33	
Delitos contra la propiedad:	22	
Agresiones físicas:	17	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	6	
Delitos sexuales:	3	
Abandono de hogar:	2	
Receptación:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1994

TOTAL:	376	
ÁRABE:	210	
INGLÉS:	180	= 1 árabe
FRANCÉS	67	=30 árabes
Expulsión:	39	
CSP:	27	
Delitos contra la propiedad:	27	
Agresiones físicas:	6	
Delitos relacionados con el tráfico:	6	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	2	
Asistencias fiscalía con menores:	2	
Receptación:	2	
Atentado y resistencia:	2	
Fraude y cheque en descubierto:	2	
Abandono de hogar:	2	
Amenazas y coacciones:	1	
Asesinatos:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1995

TOTAL:	605	
ÁRABE:	259	
INGLÉS:	247	= 2 árabe
FRANCÉS	99	=36 árabes
Expulsión:	69	
Delitos contra la propiedad:	65	
CSP:	57	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	18	
Agresiones físicas:	7	
Receptación:	6	
Delitos relacionados con el tráfico:	4	
Asesinato:	3	
Amenazas y coacciones:	3	
Delitos sexuales:	2	
Atentado y resistencia:	1	
Quebrantamiento:	1	
Estafa:	1	
Propiedad industrial:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1996

TOTAL:	803	
ÁRABE:	411	
INGLÉS:	311	
FRANCÉS	81	=42 árabes
Expulsión:	141	
Delitos contra la propiedad:	123	
CSP:	58	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	15	
Receptación:	10	
Agresiones físicas:	12	
Asesinato:	4	
Delitos sexuales:	4	
Atentado y resistencia:	4	
Abandono de familia:	2	
Estafa:	1	
Propiedad industrial:	1	
Amenazas y coacciones:	1	
Asistencias fiscalía menores:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1997

TOTAL:	607	
ÁRABE:	267	
INGLÉS:	211	
FRANCÉS	129	=53 árabes
CSP:	75	
Expulsión:	73	
Delitos contra la propiedad:	65	
Agresiones físicas:	7	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	7	
Asesinato:	3	
Delitos sexuales:	3	
Estafa:	3	
Atentado y resistencia:	2	
Receptación:	2	
Delitos relacionados con el tráfico:	2	
Quebrantamiento:	1	
Tenencia de armas:	1	
Simulación de delito:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1998

TOTAL:	946	
ÁRABE:	350	
INGLÉS:	452	
FRANCÉS:	147	=27 árabes
Delitos contra la propiedad:	77	
Expulsión:	54	
CSP:	36	
Agresiones físicas:	11	
Delitos relacionados con el tráfico:	8	
Estafa:	5	
Delitos sexuales:	4	
Atentado y resistencia:	4	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	3	
Quebrantamiento:	1	
Amenazas y coacciones:	1	

RECUESTO CORRESPONDIENTE AL AÑO 1999

TOTAL:	816	
ÁRABE:	462	
INGLÉS:	258	
FRANCÉS:	96	=13 árabes
Expulsión:	142	
CSP:	104	
Delitos contra la propiedad:	112	
Agresiones físicas:	17	
Delitos relacionados con el tráfico:	14	
Delitos sexuales:	10	
Falsificación y uso de nombre supuesto:	9	
Estafa:	6	
Atentado y resistencia:	3	
Secuestro:	2	
Receptación:	2	
Quebrantamiento:	1	
Amenazas y coacciones:	1	
Abandono de familia:	1	

DATOS GLOBALES DE LA ESTADÍSTICA DE TRADUCCIONES JURADAS

TOTAL ACTUACIONES:	918
DEL ÁRABE AL ESPAÑOL:	864
DEL ESPAÑOL AL ÁRABE:	54
Del árabe al español, clasificadas por origen:	
DE DOCUMENTACIÓN MARROQUÍ:	771
DE DOCUMENTACIÓN NO MARROQUÍ:	93
Dentro de las no marroquíes del árabe al español, por países:	
ARGELIA:	30
IRAQ:	14
LÍBANO:	10
EGIPTO:	7
ESPAÑA:	6
ARABIA SAUDÍ:	6
TUNEZ:	4
KUWAIT:	4
EMIRATOS:	4
SUDÁN:	3
SIRIA:	3
LIBIA:	2
Dentro de las marroquíes, por temática general:	
DOCUMENTACIÓN ADMINISTRATIVA:	553
ACTAS NOTARIALES:	152
OTROS:	26
DOCUMENTACIÓN JUDICIAL:	13
De manera detallada:	
PARTIDAS DE NACIMIENTO:	265
ACTAS DE MATRIMONIO:	110
ANTECEDENTES PENALES:	96
CERTIFICADOS DE SOLTERÍA:	71
CERTIFICADOS DE RESIDENCIA:	49
ACTAS DE REPUDIO:	39
DOCUMENTACIÓN ACADÉMICA:	25
LIBROS DE FAMILIA:	24
OTROS:	16
PERMISOS DE CONDUCCIÓN:	11

SENTENCIAS PENALES Y OTRAS DILIGENCIAS JUDICIALES:	10
KAFALAS:	8
CONCORDANCIAS DE NOMBRE:	8
DECLARACIONES DE CONFORMIDAD:	8
ACTAS DE DEFUNCIÓN:	7
FE DE VIDA:	6
CERTIFICACIONES	
ADMINISTRATIVAS VARIAS:	5
OTRAS ACTAS NOTARIALES:	5
SENTENCIAS DE DIVORCIO:	3
INFORMES CONSULARES:	3
PODERES:	2

Traducciones del español al árabe, según temática:

PARTIDAS DE NACIMIENTO:	10
VARIOS:	9
PODERES:	7
EXHORTOS INTERNACIONALES:	7
LIBROS DE FAMILIA:	5
DOCUMENTACIÓN ACADÉMICA:	5
CAPACIDAD MATRIMONIAL:	2
COMPRA-VENTA:	2
ESTADO CIVIL:	2
SENTENCIAS:	2
ACTAS DE DEFUNCIÓN:	1
ANTECEDENTES PENALES:	1
INFORMES SOCIALES:	1

APÉNDICE 3

ÍNDICE CRONOLÓGICO DE LEGISLACIÓN¹

¹ El presente índice no pretende, lógicamente, ser una relación exhaustiva. Únicamente se encontrará en él la legislación que por una razón u otra ha sido efectivamente citada en el texto del presente trabajo. En los Daires de la zona española del Protectorado se especifica la mención "Dahir jalifiano". Por tanto, cuando no aparezca dicha mención deberá entenderse "Dahir cherifiano". Cuando se trate de legislación exclusivamente aplicable a la zona internacional de Tánger se hará constar expresamente dicho extremo. En circulares u órdenes ministeriales se especifica siempre su ámbito de aplicación.

- Dahir de 31 de octubre de 1912 por el que se autorizan los Tribunales Franceses en Marruecos
- Circular Visirial de 5 de diciembre de 1912 por la que se clasifican los bienes inmuebles en *alienables e inalienables*
- Dahir de 12 de agosto de 1913 por el que se establece la organización general de los Tribunales franceses en Marruecos
- Dahir de 12 de agosto de 1913 por el que se establece el régimen jurídico de los extranjeros en Marruecos
- Dahir de 12 de agosto de 1913 relativo al procedimiento de inscripción de bienes registrales o alienables
- Dahir de 7 de septiembre de 1913 por el que se establecen Tribunales franceses en Casablanca, Jadida, Marrakech, Saouira, Asfi, Fez y Oujda, así como Tribunal de Apelación en Rabat
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a modo de Código de Obligaciones y Contratos
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a modo de Código de Comercio
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a modo de Código de Procedimiento Civil
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a modo de Código de Procedimiento Penal
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a propósito del Registro de la Propiedad
- Dahir de 12 de agosto de 1913 a propósito de la situación civil de los ciudadanos extranjeros en Marruecos
- Circular Visirial de la zona internacional de Tánger de 6 de marzo de 1914 por la que se establecen las prerrogativas y derechos de las Comunas respecto a los bienes inmuebles inalienables
- Declaración de 7 de marzo de 1914 por la que Francia renuncia a sus privilegios consulares en la Zona Jalifiana
- Dahir jalifiano de 7 de mayo de 1914 por el que se regula el funcionamiento de las Juntas de Servicios Locales de la Zona Jalifiana
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 por el que se establecen las competencias de los Tribunales españoles de la Zona Jalifiana y sus normas básicas de funcionamiento
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 a modo de Código Penal
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 a modo de Código de Comercio
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 a modo de Código de Obligaciones y Contratos
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 a modo de Procedimiento Criminal
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 a modo de Procedimiento Civil
- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 por el que se regula el régimen de la condición civil de los extranjeros en la Zona

Jalifiana

- Dahir jalifiano de 1 de junio de 1914 por el que se mantiene a los cónsules de España como únicos fedatarios públicos de la Zona
- Dahir de 7 de julio de 1914 por el que se reglamenta la justicia civil islámica y la transmisión de la propiedad inmobiliaria
- Real Decreto de 9 de julio de 1914 por el que se crean los Tribunales españoles de la Zona Jalifiana
- Dahir de 11 de septiembre de 1914 por el que se reconoce la existencia en Marruecos de zonas beréberes con derecho consuetudinario propio que deben ser segregadas del ámbito jurisdiccional cheránico
- Real Decreto de 14 de diciembre de 1914 por el que se crea la Junta de Asuntos Judiciales de la Zona Jalifiana de Marruecos
- Declaración de 9 de marzo de 1915 por la que Noruega renuncia a sus privilegios consulares en la Zona Jalifiana
- Declaración de 14 de mayo de 1915 por la que Rusia renuncia a sus privilegios consulares en la Zona Jalifiana
- Declaración de 14 de mayo de 1915 por la que Grecia y Portugal renuncian a sus privilegios consulares en la Zona Jalifiana
- Dahir de 2 de junio de 1915 relativo a la legislación que debe aplicarse a los bienes registrales o alienables
- Dahir de 4 de septiembre de 1915 por el que se organiza la fe pública registral
- Dahir de 4 de septiembre de 1915 por el que se establece el régimen del estado civil
- Decreto de 22 de septiembre de 1915 por el que se establece la organización de las comunas beréberes
- Dahir de 30 de abril de 1916 por el que se modifica el Dahir de 7 de julio de 1914 referente a la justicia islámica y la transmisión de la propiedad inmobiliaria
- Dahir de 29 de diciembre de 1916, por el que se regulan las relaciones judiciales entre la Zona Cherifiana y la Jalifiana
- Dahir de 22 de mayo de 1918 por el que se establecen las competencias de los tribunales cheránicos y rabínicos
- Dahir de 4 de agosto de 1918 reglamentando la jurisdicción de los pachás y caídas
- Dahir de 25 de diciembre de 1918 mediante el que se modifica el de 4 de agosto de 1918 por el que se reglamenta la jurisdicción de los pachás y caídas
- Dahir de 20 de febrero de 1920 por el que se regula la función de los intérpretes judiciales
- Dahir de 24 de marzo de 1920 mediante el que se modifica el de 4 de agosto de 1918 por el que se reglamenta la jurisdicción de los pachás y caídas
- Dahir de 27 de abril de 1920 por el que se reforman parcialmente las normas establecidas en el Código de Procedi-

miento Civil de 1913 respecto a la labor de los letrados en la Zona Cherifiana de Marruecos

Dahir de 22 de agosto de 1921 por el que se modifica el Dahir de 7 de julio de 1914 referente a la justicia islámica y la transmisión de la propiedad inmobiliaria

Real Decreto de 30 de octubre de 1922 por el que se establece que los representantes del Ministerio Fiscal de la Audiencia de Tetuán deben ser nombrados entre los funcionarios de dicho escalafón de la carrera judicial española

Dahir de 17 de octubre de 1923 por el que se regula la función de los intérpretes jurados

Convenio de París de 18 de diciembre de 1923 entre Francia, Gran Bretaña y España por el que se regula el Estatuto de la zona internacional de Tánger

Reglamento de 18 de diciembre de 1923 por el que se administra y organiza el Estatuto de la zona internacional de Tánger aprobado en la misma fecha

Dahir de 15 de abril de 1924 por el que se establece normas legales respecto al abandono de familia en la Zona Cherifiana

Dahir de 29 de abril de 1924 por el que se modifica el Dahir de 7 de julio de 1914 respecto a la justicia islámica y a la transmisión de la propiedad inmobiliaria

Código Penal de la zona internacional de Tánger de 15 de enero de 1925

Dahir de 15 de febrero de 1925 relativo a la justicia y el notariado israelitas en la zona internacional de Tánger

Circular nº 18 de 27 de marzo de 1925 por la que se aconseja a las autoridades de control de la zona francesa que dirijan a los indígenas a los tribunales majzeníes en lugar de a los cheránicos, así como que presten a los tribunales majzeníes la debida atención a fin de que evolucionen convenientemente para adaptarse al presente

Dahir de 4 de mayo de 1925 por el que se reglamenta el notariado francés en Marruecos

Dahir de 30 de mayo de 1925 por el que se precisan las condiciones de transmisión de la propiedad inmueble en la zona internacional de Tánger

Dahir de 3 de junio de 1925 ordenando la entrada en vigor del Convenio de París de 18 de diciembre de 1923 entre Francia, Gran Bretaña y España por el que se regula el Estatuto de la zona internacional de Tánger

Dahir de 7 de febrero de 1927 por el que el Consejo Superior de Ulemas de la zona internacional de Tánger se convierte en Tribunal de Apelación del Chráa

Circular de 17 de abril de 1927 por la que se toman medidas para evitar la redacción de documentos notariales falseados en la Zona Cherifiana

Dahir jalifiano de 16 de febrero de 1928 por el que se establecen Juzgados de Paz en Villa Sanjurjo y Chauen

Dahir jalifiano de 20 de marzo de 1928 por el que se establecen los tribunales rabínicos y el Alto Tribunal Rabínico de Tetuán, así como se organiza la función notarial israelita

- Dahir de 4 de agosto de 1928 respecto a los tribunales de pachás y caides de la zona internacional de Tánger
- Dahir de 1 de septiembre de 1928 por el que se otorga competencia exclusiva sobre los litigios de orden administrativo a los tribunales franceses
- Dahir de 12 de diciembre de 1928 por el que se establece que los tribunales franceses gozan de prioridad jurisdiccional sobre los tribunales indígenas
- Dahir de 16 de diciembre de 1929 por el que se establece un consejo de árbitros para conflictos entre patronos y asalariados en determinados ámbitos de la vida económica de la Zona Cherifiana
- Dahir de 16 de mayo de 1930, conocido como *Dahir Beréber*, por el que se establecen los tribunales de costumbres, organizados en dos instancias
- Dahir de 4 de octubre de 1930 en torno a la condición de los bienes inmuebles y su régimen general
- Dahir jalifiano de 19 de diciembre de 1931 por el que se establece el estatuto de los asesores jurídicos musulmanes en los tribunales españoles
- Dahir de 8 de abril de 1934 por el que se establecen dos jurisdicciones penales diferentes en la zona francesa: la ordinaria para las zonas no beréberes, y la beréber para el país de costumbres
- Dahir de 28 de noviembre de 1934 por el que se reglamenta la función de los *tolba* y *cuttab*
- Dahir jalifiano de 26 de diciembre de 1934 (B.O. de la zona de 31 de enero de 1935) por el que se organiza la justicia cheránica
- Decreto visirial de 27 de diciembre de 1934 (B.O. de la zona de 31 de enero de 1935) regulando la jurisdicción territorial de los cadíes de circunscripción de la Zona Jalifiana
- Dahir jalifiano de 12 de febrero de 1935 por el que se establecen las competencias y funcionamiento de los Tribunales Majzeníes
- Dahir jalifiano de 21 de marzo de 1935 por el que se establecen las tarifas de adules y cadíes (B.O. de la zona de 20 de abril de 1935)
- Decreto Visirial de 1 de junio de 1935 por el que se organiza la función notarial islámica en la Zona Jalifiana (B.O. de la zona de 31 de octubre de 1935)
- Dahir jalifiano de 13 de diciembre de 1935 por el que se establece el primer Colegio de Abogados de la Zona Jalifiana con sede en Tetuán
- Circular de la Zona Cherifiana de 4 de febrero de 1936, reformado mediante la Circular de 24 de junio de 1943, por la que se establecen diversas normas de procedimiento para los adules
- Dahir de 23 de julio de 1938 por el que se establecen diversas normas de procedimiento para los adules
- Dahir jalifiano de 19 de octubre de 1938 por el que se amplía el de 26 de diciembre de 1934 respecto a la justicia cheránica, se modifica la organización de la justicia indígena de la Zona y se crea el Tribunal Superior de

Apelación Cheránica

Estatuto del Personal de Justicia Cheránica de la Zona Jalifiana de 1 de julio de 1939

Dahir de 27 de septiembre de 1939 por el que se modifica el de 7 de julio de 1914 respecto a los tribunales cheránicos

Dahir jalifiano de 5 de marzo de 1942 por el que se crea el Cuerpo de Interpretación de Árabe y Beréber

Dahir de 12 de marzo de 1940 por el que se establece la validez de los apoderamientos otorgados por marroquíes residente en Francia a favor de marroquíes residentes en la Zona Cherifiana

Circular cherifiana de 24 de junio de 1943 por la que se establecen diversas normas de procedimiento para los adules

Dahir de 7 de febrero de 1944 respecto a los tribunales cheránicos

Dahir de 28 de noviembre de 1944 respecto a las competencias de los tribunales majzenés

Dahir jalifiano de 13 de diciembre de 1945 por el que se modifican los artículos 6º y 10º del Dahir jalifiano de 5 de marzo de 1942 por el que se creó el Cuerpo de Interpretación de Árabe y Beréber

Dahir jalifiano de 26 de noviembre de 1946 modificando algunos puntos del Dahir jalifiano de 19 de octubre de 1938

Circular 6410 de 29 de julio de 1947 respecto a la función notarial islámica en la Zona Cherifiana

Circular 10405 de 7 de marzo de 1949 respecto a los testimonios laffíes levantados por los adules de la Zona Cherifiana

Dahir de 8 de noviembre de 1949 por el que se establecen penas por salida ilegal de indígenas de la Zona Cherifiana

Dahir de 8 de marzo de 1950 por el que se amplía el de 4 de septiembre de 1915, por el que se establece el régimen del estado civil

Circular cherifiana de 20 de junio de 1950, la cual reitera y amplía los extremos establecidos en la de 12 de marzo de 1940

Dahir de 17 de octubre de 1951 por el que se establece que los cadíes reciban retribución económica regular como funcionarios del Majzén

Orden de 24 de octubre de 1953 por la que se crean los Tribunales Provinciales

Dahir de 24 de octubre de 1953 por el que se establece el Código Penal para los indígenas de jurisdicción majzení

Ley de 16 de diciembre de 1955 referente a la organización de la justicia indígena en la zona del Sáhara español

Dahir de 16 de diciembre de 1955 referente a la organización administrativa del Reino

Dahir de 7 de marzo de 1956 por los que se establecen las competencias de los Tribunales Ordinarios

Dahir de 7 de marzo de 1956 por el que se suprimen las competencias judiciales de los miembros de la Administración

Dahir de 10 de marzo de 1956 por el que se abole cualquier forma de control del ejecutivo sobre los asuntos judiciales

Dahir de 19 de marzo de 1956 por el que queda abolida la organización judicial beréber

Ley de 21 de marzo de 1956 referente a la organización de la justicia indígena en el Sáhara español

Dahir de 18 de abril de 1956 por el que se crean ocho Tribunales Regionales de Apelación en la anterior zona francesa

Dahir de 25 de junio de 1956 por el que se crean las Fuerzas Armadas Reales

Dahir de 25 de agosto de 1956 por el que se transfieren las competencias de los antiguos tribunales beréberes a los Tribunales Ordinarios y Cheránicos

Declaración de 7 de octubre de 1956 por la que EEUU renuncia a sus privilegios consulares en la Zona Cherifiana

Dahir de 13 de octubre de 1956 por el que se reforma la organización administrativa establecida por el Dahir de 16 de diciembre de 1955

Dahir de 16 de octubre de 1956 por el que se organiza el Ministerio de Justicia del Reino de Marruecos

Dahir de 10 de noviembre de 1956 por el que se organizan los Tribunales Militares

Dahir de 8 de diciembre de 1956 por el que se establece el funcionamiento y competencia de los Tribunales Cheránicos

Dahir de 18 de diciembre de 1956 por el que se establecen dos Tribunales Regionales de Apelación en la anterior Zona Jalifiana

Dahir de 23 de febrero de 1957 por el que se establece la organización y competencias de los Tribunales Rabínicos

Dahir de 22 de abril de 1957 por el que se sustituye en las sentencias la mención de la República Francesa por la del monarca marroquí

Dahir de 29 de abril de 1957 por el que se instituyen los Tribunales de Trabajo

Circular del Ministerio de Justicia de 22 de mayo de 1957 por la que se establece que serán los magistrados presidentes de los Tribunales de Primera Instancia (*sadad*) los encargados de las funciones notariales

Dahir de 23 de mayo de 1957 por el que se crea el Tribunal de Justicia para la seguridad exterior e interior del Estado

Dahir de 27 de septiembre de 1957 por el que se crea el Tribunal Supremo

Convenio de Asistencia Técnica y Judicial con Francia de 5 de octubre de 1957

Dahir de 22 de noviembre de 1957 por el que se establecen los dos primeros libros de la Mudáwwana (B.O.R.M. de 6 de diciembre de 1957)

Dahir de 18 de diciembre de 1957 por el que se establece el libro tercero de la Mudáwwana (B.O.R.M. de 3 de enero de 1958)

Dahir de 25 de enero de 1958 por el que se establece el libro cuarto de la Mudáwwana (B.O.R.M.de 7 de febrero de 1958)

Dahir de 20 de febrero de 1958 por el que se establece el libro quinto de la Mudáwwana (B.O.R.M.de 7 de marzo de 1958)

Decreto Ministerial de 1 de abril de 1958 (B.O.R.M.de 23 de mayo de 1958) por el que se renueva el organigrama del Ministerio de Justicia

Dahir de 3 de abril de 1958 por el que se establece el libro sexto de la Mudáwwana (B.O.R.M.de 4 de abril de 1958)

Dahir de 13 de mayo de 1958 por el que se establece el Código de Justicia Militar

Dahir de 6 de septiembre de 1958 por el que se establece el ámbito de competencia de la Mudáwwana *materia personae*

Dahir de 6 de septiembre de 1958 por el que se regula la nacionalidad marroquí

Código de Procedimiento Penal de 10 de febrero de 1959

Dahir de 18 de mayo de 1959 por el que se establece el reglamento para el ejercicio de la abogacía en Marruecos

Circular nº 14714 de 3 de noviembre de 1959 respecto a la función notarial islámica

Dahir de 2 de diciembre de 1959 por el que se reforma el Dahir de 16 de diciembre de 1955 referente a la organización administrativa del Reino

Dahir de 30 de marzo de 1960 por el que se regula la profesión de intérprete jurado

Decreto del Ministerio de Justicia de 25 de abril de 1960 por el que se autoriza la confirmación y autorización de matrimonios celebrados fuera de Marruecos por parte de los consulados competentes

Ley 8/1961 de 19 de abril por la que se reorganiza la administración de justicia en Sidi Ifni y Sáhara tras ser declaradas provincias españolas

Dahir de 26 de noviembre de 1962 por el que se establece el Código Penal

Dahir de 12 de septiembre de 1963 por el que se reforma el Dahir el 2 de diciembre de 1959 referente a la división administrativa del Reino

Dahir de 13 de noviembre de 1963 por el que se establece la posibilidad de trasladar a los magistrados mediante decisión ministerial no motivada

Ley de Unificación y Arabización de 3 de febrero de 1965

Ley de 20 de marzo de 1965 por la que se establece el Tribunal Especial de Justicia (B.O.R.M.de 7 de abril de 1965)

Convenio de Asistencia Técnica y Judicial con Francia de fecha 20 de mayo de 1965

- Real Decreto de 11 de noviembre de 1965 por el que se corrige y amplía la Ley de 20 de marzo de 1965 respecto al Tribunal Especial de Justicia
- Real Decreto de 3 de julio de 1967 por el que se establece en seis el número de Tribunales Regionales del Reino de Marruecos
- Decreto Real de 10 de julio de 1967 por el que se reforma el Dahir el 2 de diciembre de 1959 y se establecen en diecinueve el número de provincias que componen el Reino y en dos el número de sus prefecturas
- Circular del Ministerio de Justicia de 22 de mayo de 1968 por la que se reitera la obligación de los jueces encargados de asuntos notariales y de los representantes del Ministerio Público de perseguir de oficio y poner en conocimiento de dicho Ministerio las infracciones cometidas por los adules en el ejercicio de sus funciones
- Dahir de 19 de diciembre de 1968 por el que se establece reglamento regulador del ejercicio de la abogacía en Marruecos
- Dahir de 16 de junio de 1971 por el que se divide el territorio nacional en siete zonas económicas
- Dahir de 6 de octubre de 1972 por el que se modifica el Real Decreto de 11 de noviembre de 1965 respecto al Tribunal Especial de Justicia (B.O.R.M. de 11 de octubre de 1972)
- Dahir de 15 de julio de 1974 por el que se renueva la organización judicial
- Dahir de 15 de julio de 1974 por el que se crean los Tribunales Comunes y de Distrito
- Decreto de 16 de julio de 1974 por el que se ordena la aplicación del Dahir de 15 de julio de 1974 estableciendo la nueva organización judicial
- Dahir de 28 de septiembre de 1974 por el que se establece el Código de Procedimiento Civil
- Dahir de 30 de septiembre de 1974 por el que se regula el funcionamiento de los Tribunales Comunes y de Distrito
- Dahir de 23 de abril de 1975, por el que se reforma el Dahir de 2 de diciembre de 1959 referente a la división administrativa del Reino, y se establece en veintiocho el número de provincias que componen el Reino, así como en dos en el número de sus prefecturas
- Dahir de 24 de abril de 1975 por el que se modifica el de 6 de octubre de 1972 respecto al Tribunal Especial de Justicia (B.O.R.M. de 21 de mayo de 1975)
- Dahir a modo de ley de 30 de septiembre de 1976 por el que se regula la organización comunal
- Circular del Ministerio del Interior nº 352 de 11 de diciembre de 1978 respecto al apellido del hijo ilegítimo
- Dahir de 2 de agosto de 1979 por el que se reforma el de 2 de octubre de 1984 referente a la división del territorio en zonas económicas
- Ley de 8 de noviembre de 1979 por la que se reforma el reglamento regulador del ejercicio de la abogacía de 19 de diciembre de 1968

Dahir de 25 de diciembre de 1980 por el que se modifica el de 24 de abril de 1975 respecto al Tribunal Especial de Justicia (B.O.R.M. de 21 de enero de 1981)

Ley de 15 de abril de 1981 por el que se reforma el Código Penal de 26 de noviembre de 1962

Decreto de 28 de julio de 1981 por el que se establece en seis el número de prefecturas que componen el Reino

Decreto de 18 de diciembre de 1981 por el que se establece el Gran Valiato de Casablanca

Ley nº 1181, publicada en el BORM de 27 de abril de 1983, por la que se regula la función notarial islámica

Decreto de 2 de octubre de 1984 (B.O.R.M. de 3 de octubre de 1984) mediante el que se reforman los Daires de 6 de junio de 1971 y de 2 de agosto de 1979 referentes a la división del territorio en zonas económicas

Dahir de 10 de septiembre de 1993 por el que se reforma algunas de las disposiciones contenidas en la Mudáwwana

Dahir de 10 de septiembre de 1993 (B.O.R.M. de 3 de noviembre de 1993) por el que se crean los Tribunales Administrativos

Dahir de 15 de septiembre de 1993 por el que los Tribunales de Primera Instancia dejan de ser órganos judiciales unipersonales y se convierten en órganos colegiados compuestos por tres magistrados, incluido su Presidente

Dahir a propósito de los menores desamparados, publicado en el Boletín Oficial del Estado Marroquí de 15 de septiembre de 1993

Decreto del Ministerio de Interior de 19 de julio de 1995 por el que se ordena anteponer el nombre al apellido de los ciudadanos marroquíes

APÉNDICE 3
TRADUCCIÓN DE LA LEY 11.81 DE 6 DE MAYO DE 1982 Y DEL DECRETO
2.82.415 DE 18 DE ABRIL DE 1983

Dahir nº 1.81.332 de 11 del mes de rayab del año de la hégira de 1402, correspondiente al día 6 de mayo de 1982, en ejecución de la Ley nº 11.81, por la que se reglamenta la función notarial islámica o *adala*, así como la recepción y redacción de testimonios.

¡Loor a Dios único!

(Sello Real de su Majestad Hasán II, hijo de Mohamed, hijo de Yousef, hijo de Hasán, Dios es su garante)

Se hace saber por este Nuestro Dahir que, en virtud de lo previsto en la Constitución, y de manera especial en su artículo 26, hemos decretado lo que sigue:

ARTÍCULO PRIMERO. Se aprueba el Reglamento de la función notarial islámica, o *adala*, y de la recepción y redacción de testimonios, en ejecución y desarrollo de la Ley nº 11.81, aprobada por el Parlamento el 21 del mes de rayab del año de la hégira de 1401, correspondiente al día 26 de mayo de 1981, y cuyo texto se inserta a continuación.

LIBRO PRIMERO DE LA FUNCIÓN NOTARIAL ISLAMICA O ADALA

TÍTULO PRIMERO DEL NOMBRAMIENTO, DEBERES Y OBLIGACIONES

CAPÍTULO PRIMERO DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER LA FUNCIÓN NOTARIAL ISLÁMICA

Art. 1. La función notarial islámica es una profesión liberal cuyas competencias y requisitos serán previstos en la presente Ley y en otros textos particulares.

Art. 2. El aspirante a ejercer la función notarial islámica deberá reunir los siguientes requisitos:

- Ser musulmán y de nacionalidad marroquí, sin perjuicio de las restricciones de capacidad establecidas en la Ley de la Nacionalidad Marroquí
- Haber cumplido veinticinco años solares
- No haber sido inhabilitado, reunir condiciones de honorabilidad y buena conducta
- Reunir las condiciones físicas necesarias para el empleo
- Encontrarse en situación regular respecto a las leyes que rigen el servicio militar o social
- No haber sido condenado por la comisión de un crimen, o a pena de reclusión, efectiva o en suspenso, por la comisión de un delito, a excepción de los no dolosos. Tampoco haber sido condenado al pago de multa, aun cuando quedara su ejecución en suspenso, por la comisión de un delito patrimonial
- No haber sido declarado insolvente, excepto si hubiera sido rehabilitado
- Haber superado los ejercicios de oposición establecidos para el nombramiento

Art. 3. Quedan dispensados de los ejercicios de oposición señalados en el artículo anterior quienes:

- Estén en posesión del Título de Bachillerato, especialidad de Ciencias Islámicas, o del Título de Enseñanza Secundaria expedido por los Institutos de Enseñanza Religiosa
- Los escribanos forenses

CAPÍTULO SEGUNDO DEL PERÁODO DE PRÁCTICAS Y EL NOMBRAMIENTO

Art. 4. Los adules son nombrados en período de prácticas.

Una vez superado el período de prácticas, el adul se someterá a un examen de capacitación profesional a fin de demostrar su competencia para el empleo.

El adul que hubiere superado con éxito el examen indicado en el párrafo anterior será nombrado en la sede correspondiente. Si no se incorporara a la misma, será destituido.

Art. 5. De no superar dicho examen, y por una sola vez, se podrá dilatar el período de prácticas. Vencido el nuevo plazo, el adul deberá someterse al examen indicado. De no superarlo, será destituido.

Art. 6. Quedan dispensados de los ejercicios de la oposición, del período de prácticas y del examen de capacitación profesional:

- Los que se encuentren en posesión del Título de Licenciado expedido por la Dar al-Hadiz al-Hasaniyya

- Los que se encuentren en posesión del Certificado de Capacitación para La Enseñanza de la Religión Islámica

- Los que se encuentren en posesión del Título de Licenciado expedido por la Facultad de Lengua Árabe de Marrakech, la Facultad de Derecho Islámico de Fez, la Facultad de Fundamentos de la Religión Islámica de Tetuán, la Facultad de Derecho Islámico de Agadir, o de cualquier otra Facultad similar que pudiera ser creada en adelante, así como en posesión de cualquier otro Título de Licenciado equivalente.

- Los jueces que no se encuentren en activo y que hubieren desempeñado su empleo durante un período mínimo de cinco años

- Los delegados judiciales que no se encuentren en activo y que hubieren desempeñado su empleo durante un período mínimo de diez años

- Los adules que hubieren cesado en su empleo por alguna razón no tocante al decoro de la profesión

- Los que se encuentren en posesión del Título de Licenciado en Derecho estarán dispensados sólo de los ejercicios de la oposición

Art. 7. Una vez nombrado, y antes de iniciar el desempeño de sus funciones, el adul deberá comparecer ante el Tribunal de Apelación a cuya circunscripción haya sido adscrito y prestar el siguiente juramento: "Juro por Dios Todopoderoso desempeñar bien, fielmente y con arreglo a justicia el cometido para el que he sido designado y guardar con toda escrupulosidad la confidencialidad de los testimonios prestados ante mi".

De seguido, el adul depositará su firma y rúbrica, acompañadas de una copia autenticada del acta acreditativa de haber jurado el cargo, en la Secretaría del Juez de Asuntos Notariales en cuya circunscripción haya de ejercer su empleo.

Art. 8. El adul que incurra en algún género de imposibilidad absoluta para su empleo podrá ser dispensado de éste. Será reintegrado al mismo tan luego como deje de existir dicha imposibilidad.

CAPÍTULO TERCERO DE LAS COMPETENCIAS, DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LOS ADULES

Art. 9. Los adules percibirán, por adelantado y directamente de los peticionarios, las tarifas fijadas para cada tipo de testimonio.

Dicha tarifa, en su integridad, constituye el salario de los adules.

Los testimonios de conversión al Islam serán recibidos de manera completamente gratuita. De igual

modo lo serán las actas de matrimonio, siempre que quede demostrado que los contrayentes se encuentran en situación de indigencia. El Juez encargado de asuntos notariales designará, por turnos, a los dos adules que habrán de recibir los dichos testimonios.

Art. 10. El adul ejercerá su cargo en los límites del partido del Tribunal de Primera Instancia al que hubiere sido adscrito.

El adul testimoniará para todo aquel estante en los límites de su circunscripción, incluso si el testimoniante residiera fuera del mismo.

La competencia en materia de actas relativas a bienes relictos se fijará en virtud de la vecindad del causahabiente. En materia de bienes inmuebles, en virtud de su emplazamiento. En caso de mediar circunstancia imperativa, y siempre que el juez lo autorice, será lícito recibir disposiciones *mortis causa* relativas a bienes inmuebles en el lugar donde se hallare el testador.

Art. 11. Si el objeto de la manifestación estuviere relacionado con uno o más bienes inmuebles respecto a los cuales existiere conflicto entre uno o más partidos judiciales, y no se llegara a acuerdo entre los interesados, estará facultado para designar [a los adules que levantarán el acta] el Magistrado Presidente del Tribunal de Apelación de la circunscripción en la que tendrá lugar el testimonio, y ello en virtud de mandamiento fundado en la solicitud de la parte que tome la iniciativa de elevar la cuestión.

Art. 12. Una vez desempeñadas las labores a él encomendadas, y con la autorización del Juez de asuntos notariales, el adul tendrá derecho a ausentarse de su lugar de trabajo.

El Juez encargado de asuntos notariales podrá habilitar entre los adules de su partido, siempre que lo exija el interés público, sustituto del ausente.

Art. 13. El adul podrá desplazarse de su sede habitual de trabajo si así le fuere solicitado, y siempre que se precise en beneficio del sistema notarial.

Art. 14. El adul podrá solicitar su dimisión en el cargo. No obstante, no podrá cesar en su empleo hasta que su dimisión haya sido formalmente admitida.

La dimisión del adul sólo podrá ser admitida cuando hubiere quedado probado su cumplimiento de todas las labores a él encomendadas.

CAPÍTULO CUARTO DE LAS INCOMPATIBILIDADES

Art. 15. El ejercicio del adul es incompatible con cualquier empleo público, así como con el ejercicio de la abogacía, el empleo de Fiscal, el de agente de negocios, el de consejero jurídico, perito, traductor o corredor de comercio. También, con todo género de actividad comercial que el adul deba desarrollar por sí mismo.

De manera general, el ejercicio del adul es incompatible con toda actividad remunerada, salvo las de carácter religioso o científico.

CAPÍTULO QUINTO DE LAS MEDIDAS DISCIPLINARIAS Y SU PROCEDIMIENTO

Art. 16. En lo tocante a su empleo, el adul se encuentra sometido al control disciplinario del Ministro de Justicia y del Juez encargado de asuntos notariales del que dependa.

Art. 17. Las faltas a las normas establecidas o el incumplimiento de los deberes por parte del adul podrán dar lugar a actuaciones disciplinarias.

El Fiscal Jefe del Tribunal de Apelación a cuyo partido hubiere sido adscrito el adul dará traslado de las actuaciones disciplinarias, cuando corresponda, a dicho Tribunal.

El Tribunal de Apelación, en Sala compuesta por cinco Magistrados, aplicará en las dichas actuaciones las normas ordinarias de procedimiento.

Art. 18. Las sanciones disciplinarias consistirán en:

- Amonestación
- Reprensión
- Separación provisional del servicio por un máximo de dos años
- Destitución

Art. 19. Cuando el adul hubiere cometido una infracción grave tocante al cumplimiento de sus deberes profesionales o un delito, el Fiscal Jefe, con la autorización del Ministro de Justicia, podrá suspenderlo temporalmente de funciones.

El Tribunal de Apelación al que se hubiere dado traslado de las actuaciones disciplinarias, y a fin de resolver de manera definitiva la situación del adul suspendido, estará obligado a fallar en el menor plazo posible, y, en cualquier caso, en los cuatro meses siguientes a la fecha de ejecución de la suspensión de funciones.

Cumplido dicho plazo sin que se hubiere dictado resolución alguna, el adul se reintegrará a su empleo de manera automática y con toda la fuerza de la ley.

La situación del adul suspendido en funciones y contra el que se hubiere procedido penalmente se resolverá en el plazo máximo de un año a computar desde la fecha en la que se hubiere ejecutado la suspensión de funciones. En caso contrario, se reintegrará a su empleo de manera automática y con toda la fuerza de la ley.

Art. 20. Tanto el Fiscal Jefe como el adul sancionado por faltas disciplinarias podrán incoar recurso de casación conforme a los requisitos, normas y plazos ordinarios.

El Fiscal Jefe recurrirá sin abogado. Dicho recurso estará exento de tasas judiciales.

Art. 21. El adul sancionado con destitución o separación provisional del servicio, o suspendido o dispensado de éste, cesará en su empleo desde el momento en que la nueva situación le sea notificada.

TÍTULO SEGUNDO DE LA DEFENSA DE LA PROFESIÓN

Art. 22. El que públicamente y sin derecho se atribuyere la condición de adul, o desempeñare dicho empleo sin estar habilitado para ello, será castigado con las penas establecidas en el artículo 381 del Código Penal².

El que, sin derecho a ostentar la condición de adul, se la atribuyera, utilizare cualquier medio para hacer entender que ejerce dicho empleo, o que continúa en su ejercicio, o que se encuentra autorizado para ejercerlo, será castigado con las penas establecidas en el artículo 381 del Código Penal.

El adul cuya participación en cualquiera de los anteriores supuestos hubiere quedado demostrada será castigado con las mismas penas, sin perjuicio de las sanciones disciplinarias en las que pudiera haber incurrido.

² Esto es, con penas de tres meses a dos años de privación de libertad y/o multa de doscientos a cinco mil dirhams, siempre que el hecho no constituya circunstancia agravante de un delito más grave.

Art. 23. El que realizare labores de intermediación o captación de clientes será castigado con pena de un mes a dos meses de privación de libertad y multa de ciento veinte a mil dirhams.

Las mismas penas se impondrán al adul cuya participación quedare demostrada, ya como actor principal, ya como cómplice, en la comisión de los actos indicados, sin perjuicio de las sanciones disciplinarias en las que pudiera haber incurrido.

LIBRO SEGUNDO DE LA RECEPCIÓN Y REDACCIÓN DEL TESTIMONIO

TÍTULO PRIMERO DE LA RECEPCIÓN DEL TESTIMONIO

Art. 24. Recibirán el testimonio, de manera simultánea, dos adules en ejercicio.

Si no les fuera posible recibir el testimonio de manera simultánea, podrán hacerlo por separado, salvo que existan disposiciones especiales que determinen otra cosa.

En caso de recibir el testimonio por separado, los adules deberán consignar la fecha de recepción por cada uno de ellos, indicando la causa que impuso esta medida.

Los adules, con la autorización del juez, podrán prestar testimonio basado en su conocimiento personal del asunto.

Art. 25. Se podrán recibir testimonios fundados en gestos o signos comprensibles cuando el deponente esté incapacitado para expresarse verbalmente o afectado de sordera.

Art. 26. El adul solicitará los servicios de un traductor jurado cuando sea difícil recibir el testimonio directamente en lengua árabe. En caso de imposibilidad para encontrar traductor, y siempre con la aceptación del otorgante, se recurrirá a cualquier persona que el adul considere capacitada para ello.

Es requisito para la intervención del traductor que no tenga intereses en el testimonio.

Art. 27. El testimonio deberá consignar los datos completos de identificación del testimoniante, su derecho a intervenir en el negocio, y su capacidad jurídica.

El testimonio deberá también contener una descripción suficiente de su objeto.

Art. 28. No se recibirá testimonio alguno cuyo objeto quede fuera del ámbito de lo negociable.

TÍTULO SEGUNDO DE LA REDACCIÓN DEL TESTIMONIO

Art. 29. El testimonio se redactará, bajo la responsabilidad de los adules, en un solo documento, sin interrupciones, blancos, raspaduras, correcciones, enterrrenglonaduras, adiciones o tachones, salvo que resulte inexcusable. La existencia de raspaduras nunca será excusable.

El acta portará en su parte inferior las firmas de los dos adules actuantes, y siempre consignará la fecha de redacción.

Art. 30. El Juez encargado de asuntos notariales autorizará los testimonios una vez se hubieren llevado a cabo las diligencias necesarias y comprobado que no incurre en defectos o insuficiencias.

El acta no será perfecta si no porta en su parte inferior dicha autorización.

El Juez no autorizará las actas sujetas a derechos de inscripción sin que éstos hayan sido previamente satisfechos.

El acta perfecta será considerada documento público.

TÍTULO TERCERO DISPOSICIONES VARIAS

Art. 31. Los originales de los testimonios serán entregados a los otorgantes. Éstos pondrán solicitar copias de los mismos.

Quienes tengan derecho a ello podrán igualmente solicitar copias de los testimonios.

Si no se trata de los testimoniados o personas con derecho a ello, el Juez de asuntos notariales dictará mandamiento, fundado en la solicitud a él elevada, a fin de que se entregue copia de un testimonio a su peticionario, siempre que haya quedado demostrado que éste no podría obtener justicia sin disponer de dicha copia.

Art. 32. Todos los adules habilitados en la fecha de publicación de esta Ley continuarán ejerciendo su empleo.

Art. 33. Con carácter extraordinario, y por un período no superior a seis meses, renovable a condición de no superar los dos años, el Ministro de Justicia podrá designar mediante resolución a los secretarios judiciales a fin de que, ante la inexistencia de adules, ejerzan las labores encomendadas a éstos.

Art. 34. Quedan derogadas todas las disposiciones contrarias a esta Ley, y en especial:

Primero. Los artículos 1 al 30 inclusivos, con sus modificaciones y adiciones, del Dahir de 12 del mes de safar del año de la hégira de 1363 (7 de febrero de 1944) a propósito de la organización de los Tribunales Cheránicos

Segundo. El Dahir de 24 de rabia segundo del año de la hégira de 1357 (23 de junio de 1938) a propósito del control de la Sección Adular, con sus modificaciones y adiciones

Tercero. I. El Dahir n° I.59.442 de 6 de dulqueda del año de la hégira de 1379 (3 de mayo de 1960) por el que se fijan las tarifas que se deberán percibir por la redacción de actas adulares en los Tribunales Cheránicos

II. El Dahir n° I.59.443 de 6 de dulqueda del año de la hégira de 1379 (3 de mayo de 1960) por el que se fija la parte a que tiene derecho el Estado de las tarifas percibidas en los Tribunales Cheránicos por la redacción de actas adulares

ARTÍCULO SEGUNDO. Publíquese este Nuestro Dahir en el Boletín Oficial del Estado.

En Fez a 11 del rayab del año de la hégira de 1402, correspondiente al día 6 de mayo de 1982.

Fdo.: Maati Bouabid. Primer Ministro

Decreto n° 2.82.415 de 4 del mes de rayab del año de la hégira de 1403 (18 de abril de 1983) por el que se reglamenta la designación de adules, el control de la función notarial islámica, o *adala*, la redacción y protocolización de testimonios y la fijación de sus tasas.

El Primer Ministro,

En virtud de la Ley n° 11.81, por la que se reglamenta la función notarial islámica, o *adala*, así como la recepción y redacción de testimonios, puesta en ejecución por el Dahir n° 1.81.332 de 11 de rayab de 1402 (6 de mayo de 1982).

Y en virtud de la propuesta elevada por el Ministro de Justicia,

Y una vez sometido a estudio el proyecto en Consejo de Ministros de 8 del mes de safar del año de la hégira de 1403 (24 de noviembre de 1982),

Se decreta lo que sigue:

TÍTULO PRIMERO DE LA DESIGNACIÓN DE LOS ADULES

Art. 1. Se crearán oficinas adulares en los partidos de los Tribunales de Primera Instancia. Su número y lugar serán fijados en virtud de resolución dictada por el Ministro de Justicia una vez consultada la Comisión señalada en el artículo 2° de este Decreto.

Cada oficina adular estará constituida por un mínimo de dos adules.

Los adules continuarán ejerciendo sus funciones en los lugares a los que estuvieren adscritos en la fecha de publicación del presente Decreto y hasta que nuevas oficinas adulares vayan siendo creadas.

Art. 2. En la sede del Ministerio de Justicia, y en la fecha fijada por el Ministro de Justicia, se creará una Comisión encargada de fijar el número de adules y oficinas adulares necesarios en cada partido. Las oposiciones para la elección de los adules se basarán en el informe emitido por dicha Comisión.

La Comisión estará compuesta por:

- En calidad de Presidente, y en representación del Ministro de Justicia, un Magistrado con empleo en la Administración Central del Ministerio y rango de Presidente de Sala del Tribunal Supremo

- Un representante del Ministro de Hacienda

- Dos Magistrados Presidentes y dos Fiscales Jefe entre los de los Tribunales de Apelación, designados por el Ministro de Justicia

- Dos representantes del colectivo de adules elegidos por sorteo entre los integrantes de una lista de veinte adules que serán escogidos por el Ministro de Justicia al principio de cada año judicial en virtud de Decisión Ministerial publicada en el Boletín Oficial del Estado

Art. 3. Los ejercicios de oposición establecidos para el nombramiento de adul tendrán lugar en el lugar y fecha fijados por el Ministro de Justicia.

Art. 4. Dichos ejercicios se compondrán de pruebas escritas y orales.

Las pruebas de carácter escrito se compondrán de:

- Un ensayo sobre un tema de carácter general (dos horas)

- Un examen de cálculo (dos horas)

- Un examen en torno a las leyes de Estatuto Personal (dos horas)

Las pruebas de carácter oral versarán en torno a:

- Cuestiones de Derecho Sucesorio

- Preguntas en torno a las leyes de Estatuto Personal

Art. 5. Las pruebas se puntuarán de cero a veinte. Se considerará suspenso el que en alguna de las pruebas escritas puntuare cero.

Sólo participarán en las pruebas orales los que hubieren obtenido como puntuación total en las escritas un mínimo de treinta puntos.

Se considerarán aprobados los que hubieren obtenido como puntuación total de las pruebas escritas y orales un mínimo de cincuenta puntos, siempre que no se supere el número de plazas a oposición.

Art. 6. El examen de capacitación profesional de los adules se compondrá de dos pruebas escritas y dos exposiciones orales.

Las pruebas escritas consistirán en:

- La redacción de un acta tocante al Estatuto Personal y respuesta a diversas cuestiones en torno a ella (tres horas)
- La redacción de un acta de carácter comercial y respuesta a diversas cuestiones en torno a ella (tres horas)

Las pruebas orales consistirán en:

- Una exposición en torno a la organización judicial del Reino de Marruecos (diez minutos)
- Una exposición en torno a los textos reglamentadores del régimen disciplinario y el ejercicio de la función notarial islámica (diez minutos)

Los aspirantes dispondrán de veinte minutos para, si lo desean, preparar cada exposición.

Cada prueba escrita o exposición oral se puntuará de cero a veinte puntos. Se considerarán aprobados los que hubieren obtenido como puntuación total un mínimo de cuarenta y ocho puntos.

Art. 7. El Ministro de Justicia designará a los miembros de la Comisión examinadora, tanto de los ejercicios de la oposición, como de las pruebas de capacitación profesional, entre quienes tengan un conocimiento cierto del Derecho Islámico.

Dicha Comisión estará compuesta por:

- En calidad de Presidente, un Magistrado de primer rango
- Dos Magistrados de segundo rango
- Dos Jueces de entre los encargados de asuntos notariales
- Un Fiscal de entre los adscritos a los Tribunales de Apelación

Art. 8. El adul será designado en prácticas por el Ministro de Justicia.

Permanecerá en período de prácticas por un período de dos años. Dicho período comprenderá:

- Una etapa de formación teórica y práctica en el Instituto Nacional de Estudios Judiciales durante un período de un año. En esta etapa, mediante instrucción específica, se capacitará al adul para el ejercicio de la profesión.

- Una etapa de adiestramiento profesional en una oficina adular durante un período de un año.

El adul en prácticas, bajo la responsabilidad de dos adules titulares, participará en las actividades de la oficina adular, aunque no podrá recibir testimonios.

Concretamente, el adul en prácticas podrá asistir a los adules titulares en todas las diligencias inherentes al testimonio, comparecer con ellos a la recepción y redacción del mismo y a la práctica de las diligencias necesarias para su autorización.

Art. 9. Tan luego como supere las pruebas de capacitación profesional, el adul en prácticas será asignado a su centro de trabajo mediante Decreto del Ministro de Justicia que será publicado en extracto en el Boletín Oficial del Estado.

TÍTULO SEGUNDO DEL CONTROL DE LA FUNCIÓN NOTARIAL ISLÁMICA

Art. 10. El Ministro de Justicia designará, mediante Decreto, a uno o más Jueces de cada Tribunal de Primera Instancia a fin de que se encarguen de los asuntos notariales.

Dicha designación será revocada, por la misma vía, cuando las circunstancias lo exijan.

Art. 11. El Juez encargado de asuntos notariales, en un plazo no superior a ocho días, autorizará los testimonios recibidos en su partido. Para ello utilizará tinta negra indeleble y seguirá la fórmula establecida en derecho para cada caso. Se consignará siempre la fecha en que se practicó la autorización.

El Juez encargado de asuntos notariales remitirá a la Oficina de Inscripciones de su partido, una vez autorizadas, copia de los testimonios sujetos a inscripción.

Llevará un control permanente de las actuaciones de los adules adscritos a su partido e inspeccionará sus oficinas al menos una vez al año.

Además de los informes especiales a los que pudieran dar lugar las faltas o infracciones de los adules, remitirá un informe ordinario al comienzo de cada año.

Art. 12. El Ministro de Justicia podrá habilitar a uno o más Magistrados de los Tribunales de Apelación, o entre los que ejerzan funciones para la Administración Central del Ministerio, a fin de que anualmente lleven a cabo inspecciones en las oficinas adulares. Éstas podrán ser, bien de carácter general, bien de carácter particular con objeto de investigar hechos relacionados con una oficina concreta.

El Inspector tendrá autoridad general para realizar investigaciones, comprobaciones y controles. Concretamente, podrá emplazar a los adules o a quienes ejerzan labores en sus oficinas a fin de tomarles declaración, así como podrá revisar todas las actas que puedan resultar de interés.

Dichos informes, acompañados de las conclusiones y propuestas del Inspector, serán remitidos sin dilación al Ministro de Justicia.

TÍTULO TERCERO DE LA REDACCIÓN Y PROTOCOLO DE LOS TESTIMONIOS

Art. 13. Cada adul formará por sí protocolo en tomo que cumpla los requisitos establecidos en Resolución del Ministro de Justicia.

Art. 14. Los adules recogerán el testimonio, primeramente, en el libro de protocolo. Si el testimonio fuera recibido por ambos adules a un tiempo, se recogerá tan sólo en el libro de uno de ellos. Si lo fuera por separado, y en momentos diferentes, se recogerá en los libros de ambos.

Los adules incluirán en el testimonio cuantas cláusulas esenciales sean necesarias para excluir cualquier posibilidad de incertidumbre o equívoco. Asimismo reseñarán cuantos datos o documentos sean necesarios, sin interrupciones, blancos, raspaduras, correcciones, enterrrenglonaduras, adiciones o tachones, salvo que resulte inexcusable. La existencia de raspaduras nunca será excusable. Todo ello, día por día, y respetando el orden consecutivo de fechas y horas de recepción de los testimonios. La fecha de recepción del testimonio se consignará, utilizando palabras y algoritmos, conforme al calendario de la hégira. A ello se añadirá la correspondencia gregoriana.

Los adules firmarán las escrituras matrices en su parte inferior. Con ellos firmará también el traductor, en su caso, y el deponente. Éste podrá, si no le fuere posible firmar, estampar su huella digital.

Art. 15. Foliado y estampado su signo en cada una de sus páginas, el Juez encargado de asuntos notariales validará el libro de protocolo de cada adul con carácter previo a su uso.

El adul no utilizará el nuevo libro de protocolo hasta que no haya presentado el anterior al Juez encargado de asuntos notariales a fin de que lo revise y remate.

Art. 16. En caso de fallecimiento, deposición, separación, dispensa o dimisión del adul, el Juez encargado de asuntos notariales tomará posesión de su protocolo a fin de, una vez rematado y consignada la fecha en que pasó a su poder, conservarlo en la Secretaría judicial.

Art. 17. Si, tras haber recibido de forma legalmente válida un testimonio, y haberlo protocolizado, el adul falleciere, fuera depuesto o afectado por imposibilidad para su empleo, el Juez encargado de asuntos notariales, a la vista de la petición de los interesados, habilitará a dos adules a fin de identificar al dicho adul, incluyendo en el acta de identificación el tenor del testimonio y mención de la documentación en que se fundó la identificación del adul.

Se entregará una copia del testimonio, autorizada por el Juez encargado de asuntos notariales, y del acta de identificación, una vez validado.

Dicha copia tendrá consideración de acta original.

Art. 18. El adul deberá respetar los requisitos establecidos para cada testimonio. Por ello, deberá obrar a su vista la documentación necesaria, excepto en casos de fuerza mayor que se señalarán en el acta.

Antes de recibir un testimonio tocante a un bien inmueble, el adul deberá comprobar si el dicho bien inmueble se halla inscrito. Si fuere un bien de propiedad comunal, deberá comprobar si se trata o no de un habús.

Art. 19. Las tasas de los testimonios sujetos a inscripción se abonarán, en los plazos legales, en el Registro competente o ante un adul o funcionario del Ministerio de Justicia designados por el Ministro de Hacienda a propuesta del Ministro de Justicia.

El adul designado para percibir las tasas de inscripción recibirá por ello una remuneración concreta en virtud de las tarifas indicadas en el anexo del presente Decreto.

El Ministerio de Hacienda será el encargado del control del adul o funcionario designado para percibir dichas tasas en aplicación de la legislación en vigor.

Art. 20. Al recibir testimonios sujetos a tasas de inscripción, los adules deberán:

- Hacerlo saber a los interesados y urgirlos a abonar dichas tasas en los plazos legales y ante la instancia competente

- Remitir dos copias en extracto del testimonio inmediatamente después de su recepción a la instancia encargada de percibir las tasas de inscripción

Art. 21. Al principio de cada acta se consignarán los nombres de los dos adules actuantes, el partido judicial al que se encuentran adscritos, la fecha del otorgamiento, incluyendo hora, día, mes y año, tanto con palabras como con algoritmos, según el calendario de la hégira y su correspondencia gregoriana, así como el número del libro de protocolo y el número identificativo del testimonio en cuestión dentro de dicho libro.

También se consignarán los datos identificativos completos del otorgante, su nacionalidad, profesión, dirección completa y número, fecha y lugar de expedición del documento nacional de identidad. Si éste no existiere, bastará con que el adul consigne su conocimiento del otorgante, o con una descripción suficiente y diferenciada de éste.

Art. 22. En los testimonios tocantes a bienes inmuebles, éstos deberán describirse consignado su nombre, número de escritura de propiedad, si existiere; número de la solicitud de registro, si estuviere en fase de registro; sus características, extensión, precio, ubicación y lindes. Estas últimas se aclararán señalando objetos de la naturaleza que resulten distintivos o mediante cualquier otro medio.

Si se tratare de un bien registrado o en fase de registro, los datos indicados en el acta deberán corresponder con los mismos obrantes en la escritura de propiedad o en su solicitud. Igualmente deberán señalarse todas las cargas obrantes en la escritura o su solicitud.

La extensión deberá consignarse mediante las unidades de medida oficiales o convencionales y utilizando palabras y algoritmos. Igualmente si se consignan cantidades monetarias.

Art. 23. El testimonio mencionará la documentación exigida en aplicación de la legislación en vigor. Se hará constar el número, fecha e instancia que expidió la dicha documentación, así como, si se tratara de documentos sujetos a inscripción, número de referencia de la misma y cantidades satisfechas.

Art. 24. El adul redactará el testimonio en un plazo no superior a quince días, sin perjuicio de que existan disposiciones especiales que determinen otra cosa. Las acta de venta en bloque, así como las de inventario de caudal relicto y otras similares, se redactarán cuando se hayan concluido las relativas a ella o por mandato judicial.

Siempre se consignará la fecha de redacción.

El testimonio se redactará en su integridad, sin interrupciones, en buen papel, de manera clara, manuscritas con tinta negra indeleble, o escritas a máquina. Los dos adules que recibieron el testimonio lo firmarán.

Art. 25. Cuando procedan a redactar el testimonio, los adules levantarán copias del mismo que serán conservadas en la Secretaría Judicial y ordenadas mediante numeración que se consignará tanto en las dichas copias como en su escritura matriz.

TÍTULO CUARTO DE LOS HONORARIOS DE LOS ADULES

Art. 26. Los adules serán remunerados por los testimonios que reciban de conformidad con las tarifas anexas a este Decreto.

Art. 27. El que desee levantar un testimonio adular deberá abonar por adelantado los honorarios establecidos para la misma.

Art. 28. Cuando se estimen honorarios en porcentajes se redondearán las fracciones hasta completar el dirham.

Art. 29. Por el testimonio que comprenda varias secciones diferentes derivadas las unas de las otras, o íntimamente relacionadas entre sí, se abonará la tarifa correspondiente a la sección de ellas cuyo precio sea mayor.

Art. 30. El peticionario del testimonio abonará sin dilación su tarifa a los adules, los cuales deberán, a su vez, hacerle entrega de un recibo numerado extraído de un talonario de matrices visado por el Juez competente de asuntos notariales.

Cuando fuere necesario que los adules se desplacen a fin de levantar un testimonio, éstos fijarán una provisión de servicios que habrá de serles abonada, de manera provisional, hasta que finalmente se levante el acta. Una vez levantada el acta, los adules devolverán la parte sobrante, si la hubiere, o percibirán el resto de la cantidad a la que fuere acreedores.

Art. 31. Quedan derogadas todas las disposiciones contrarias a las establecidas en este Decreto.

Art. 32. El Ministro de Justicia y el Ministro de Hacienda serán los facultados para todo lo relativo a la ejecución de este Decreto, que será publicado en el Boletín Oficial del Estado y entrará en vigor a partir del día de julio de 1983.

En Rabat a cuatro del mes de rayab del año de la hégira de 1403 (18 de abril de 1983).

El Ministro de Justicia. Fdo.: Mouley Mustafa Ben El Arbi El Alaoui.

El Ministro de Hacienda. Fdo.: Abdellatif Jaouhari.

HONORARIOS DE LOS ADULES

- Acta de matrimonio		100 dirhams
- Acta de repudio		150 dirhams
- Acta de matrimonio reintegratorio		50 dirhams
- Acta de confirmación de perjuicios ocasionados a la esposa por su cónyuge		50 dirhams
- Acta de inventario del ajuar		50 dirhams
- Acta de reconocimiento de paternidad o de institución de heredero		50 dirhams
- Acta de confirmación de fallecimiento y número de herederos		50 dirhams
- Acta de inventario de caudal relicto		
Hasta 5.000 dirhams	2 % (arancel mínimo de 50 dirhams)	
De 5.000 a 10.000 dirhams	1 % (arancel mínimo de 50 dirhams)	
Más de 10.000 dirhams	0.50 % (arancel mínimo de 150 dirhams)	
- Acta de partición de herencia, por cada causahabiente		50 dirhams
- Acta de confirmación de parentesco paterno-filial		50 dirhams
- Acta de confirmación de ausencia		
A petición de la esposa a fin de incoar divorcio judicial		30 dirhams
En cualquier otro caso		50 dirhams
- Acta de confirmación de propiedad o continuidad de ésta		
De un bien inmueble	1.50% de su precio (arancel mínimo de 50 dirhams)	
De un bien mueble	La mitad de la tarifa	
fijada para el inmueble, teniendo en cuenta que los interesados deberán, en todos los casos, indicar el precio de los bienes incluidos en el testimonio, así como los adules deberán consignarlo en acta		
- Manifestación de testigos		50 dirhams
- Habilitación o recusación de testigos		50 dirhams
- Actas de compraventa		
De un bien inmueble:		
Hasta 5.000 dirhams	3 % (arancel mínimo de 50 dirhams)	
De 5.001 dirhams a 10.000 dirhams	1.50 % (arancel mínimo de 50 dirhams)	
Más de 10.000 dirhams	0.50 % (arancel mínimo de 200 dirhams)	
De un bien mueble	La mitad de la tarifa fijada para los bienes muebles	
Si se tratare de una venta en bloque se aplicará el arancel a las porciones transmitidas en su totalidad		
- Contrato de permuta	Se abonará el arancel aplicado al contrato	
de compraventa tomando como referencia la cosa recibida en permuta de mayor precio		
En todos los casos, las partes deberán indicar el precio de los bienes permutados y los adules procederán a consignarlo en acta		
- Acta de pago por cesión de bienes		
Se abonará el arancel aplicado a las compraventas		
- Acta de testimonio de venta en nombre de otro		50 dirhams

Se aplicará el arancel únicamente si tuviere lugar en los dos días siguientes a la compraventa

- Acta de confirmación de existencia de vicio en la cosa vendida	
En un bien inmueble	100 dirhams
En un bien mueble	50 dirhams
- Acta de rescisión	50 dirhams
- Disposición de bienes a título de habús incondicional	100 dirhams
- Testamento	100 dirhams
- Revocación de testamento	50 dirhams
- Donaciones y limosnas	
De un bien inmueble	100 dirhams
De un bien mueble	50 dirhams
- Revocación de una donación	50 dirhams
- Acta de retracto, de su posibilidad y anulación	
- Acta de partición de herencia	

La mitad de los aranceles fijados para las compraventas

En todos los casos, los coherederos deberán indicar el precio de los bienes objeto de la partición, ya sean muebles o inmuebles, y los adules deberán consignarlo en el acta

- Acta de venta *selem*, o con parte del precio adelantado

El arancel fijado para la compraventa de bienes muebles

- Contrato de arriendo de un terreno por el que el arrendatario

se convierte en propietario de parte del mismo cuando las plantas por él plantadas dan fruto

- Contrato de alquiler	100 dirhams
- Contrato de préstamo	50 dirhams
- Reconocimiento de una deuda	50 dirhams
- Descargo de una deuda	50 dirhams
- Contrato de prenda y su renuncia	50 dirhams
- Contrato de reventa a precio de coste	50 dirhams
- Cesión de un usufructo a título gratuito,	

sea por el tiempo que fuere

- Acta de reconciliación	50 dirhams
- Acta de subrogación	50 dirhams
- Acta de constitución de una sociedad	

Hasta 10.000 dirhams

2% (arancel mínimo de 100 dirhams)

Más de 10.000 dirhams

0.50% (arancel mínimo de 150 dirhams)

- Comandita

Misma tarifa que en el acta de constitución de una sociedad

- Disolución de una sociedad

100 dirhams

- Acta de rendición de cuentas

Hasta 10.000 dirhams

1% (arancel mínimo de 100 dirhams)

Más de 10.000 dirhams

0.50% (arancel mínimo de 200 dirhams)

- Pacto condicional de retribución

100 dirhams

- Actas relativas a incapaces

Acta de institución de tutor dativo

50 dirhams

Acta de confirmación de demencia o prodigalidad

50 dirhams

Acta de confirmación de emancipación o adquisición de capacidad

50 dirhams

- Acta de institución de tutor testamentario

50 dirhams

- Acta de mandato

50 dirhams

- Acta de revocación de un mandatario

50 dirhams

- Firmas y signos

50 dirhams

- Fianza	50 dirhams
- Acta especificativa de las razones de la conveniencia de dar en matrimonio a una huérfana	30 dirhams
- Acta de <i>kafala</i> , o acogimiento de un menor	30 dirhams
- Acta de constatación ocular de un derecho o situación de hecho, o actas de conocimiento personal de lo antecedente por parte del notario	50 dirhams
- Acta de depósito	50 dirhams
- Contrato de aparcería	50 dirhams
- Acta de prestación de juramento	50 dirhams
- Acta de petición de precio de sangre	50 dirhams
- Otras actas	50 dirhams
- Compensaciones por desplazamiento (por cada media jornada, sin incluir gastos de transporte)	
Desplazamientos dentro de una misma ciudad, por cada adul	30 dirhams
Desplazamientos fuera de la ciudad, o desplazamiento de zonas rurales a la ciudad, por cada adul	50 dirhams
Desplazamientos por zonas rurales, por cada adul	30 dirhams
- Expedición de copias	
De acta de partición de herencia	50 dirhams
De escritura de propiedad	50 dirhams
De compra-venta	50 dirhams
De acta de inventario de caudal relicto	50 dirhams
De acta de rendición de cuentas	50 dirhams
Otras	30 dirhams

En todos los casos, se abonarán tres dirhams por cada hoja excedente de la primera.

También se abonarán dos dirhams, con un límite máximo de veinte dirhams, por cada año transcurrido desde la fecha de otorgamiento del acta original, o de su inscripción judicial, hasta la fecha en que se solicitó la copia.

Se abonarán por cada año dos dirhams, con un límite máximo de treinta dirhams, por la localización de actas en los registros de inscripción judicial.

- Se abonarán dos dirhams por cada testimonio a propósito del cual el adul haya percibido tasas de inscripción.

APÉNDICE 4
ALGUNAS ABREVIATURAS ÁRABES Y FRANCESAS UTILIZADAS EN LA
DOCUMENTACIÓN MARROQUÍ

ABREVIATURAS ÁRABES

أ ت م. = الإذاعة والتلفزة المغربية

ب ت و ر = بطاقة التعريف الوطنية رقم

ب س = Beni Smir

بط = بطاقة التعريف

ت = تاريخ = De fecha

ت = تصريح = Declaración/Inscripción

ت = تلفون = Teléfono

ت و = تعريفه الوطني = Carta Nacional de Identidad

ج = Haj

ج = جماعة = Comuna

ج ح = جماعة حضرية = Comuna Urbana

ج د ش = جماعة دار الشافعي = Comuna de Dar Chafia

ج ر = الجريدة الرسمية = Boletín Oficial del Estado

ج س ع = جماعة سيدي عثمان = Comuna de Sidi Othmane

ج ق = جماعة قروية = Comuna Rural

(En la mención del documento de identidad, por ejemplo, y seguido, lógicamente, de la letra ح = حرف
identificativa de la zona de (Marruecos en que se expidió el documento de identidad

ح = حكم = Inscripción fuera de plazo (tras nº de acta de nacimiento)

ح ي م = حي يعقوب المنصور = Hay Yakoub El Mansour

د = درب = Derb

د ح م = دفتر الحالة المدنية

ر = رقم = Número

ز = زقة = Calle

Sidi Othmane = سيدي عثمان = س ع

Avenida = شارع = ش

Sociedad Anónima = شركة مساهمة = ش م

Ha depuesto, ha testificado = شهد = ش

Página, folio = صفحة = ص

Apartado de correos = صندوق البريد = ص ب

Piso, planta = طبقة = ط

Ain Sebaa = عين السبع = ع س

Ain Chokk = عين الشق = ع ش

غ = غربي / غربيين (مثلا: بني عمير غ)

غ م = غير متعلم = Iltrado

aa. X al X = X فصل X الى X

correspondiente al (conversión de fecha) = موافق = فق

Correspondiente según el Calendario Gregoriano al día = موافق ل = ق

fkjh Ben Salah = ص ب ص

Ley de Obligaciones y Contratos = قانون الالتزامات والعقود = ق ا ع

Ksar Segir = قصر الصغير = ق ص

Ksar Kebir (Alcazarquivir) = قصر الكبير = ق ك

fuerzas Auxiliares (Ejército) = القوات المساعدة = ق م

Código de Procedimiento Penal = قانون المسطرة الجنائية = ق م ج

Código de Procedimiento Civil = قانون المسطرة المدنية = ق م م

Bis = مكرر = م

De la Era Gregoriana = ميلادي = م

Grupo (usado en las direcciones) = مجموعة = م

Mohamed = محمد = م

م = مولاي = Moulay

م = مقاطعة = Prefectura
مثلا: تطوان م 5 = Tetuán, Prefectura V

م ت س = مكتب تسجيل السيارات

م ج = مدينة الجماعة = Citée Djemaa

م ح م = مكتب الحالة المدنية = Oficina del Registro Civil

و ز = Oued Zem

وط = وطنيته

م و س ح = المكتب الوطني للسكك الحديدية

و م ج ت = وكالة مستقلة جماعية لتوزيع الماء والكهرباء =

final de un texto = %

ABREVIATURAS FRANCESAS

B/ = Beni

B.A.E. = Beni Amir Est

B.A.C. = Beni Amir Cherkiyen

C.A.M. = Commune Ahel Morabba

C. R. = Commune Rurale

C. U. = Commune Urbaine

C.Y.M. = Cartier Yakoub El Mansour

D. = Derb

D.B. = Derb

F.A.: Forces Auxiliaires

F.B.S. = Fkih Ben Salah

H. = Haj

J. = Hukm (ver abreviatura árabe ح)

M^d = Mohamed

M.M.: Makhzen Mobile

My. = Moulay

OB = Ouled Brahim

OBK = Ouled Bhar El Kibar

O^d = Ouled

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A'ASAM, Abdul-Amir al- (1997): *al-Muṣṭalaḥ al-falsafī 'ind al-'arab* [La terminología filosófica entre los árabes]. Bagdad: Al-Dār al-'Arabiyya li-l-Ṭibā'a.
- LA ABADÍA (1974) *del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes. Universidad de Granada, Colegio Mayor San Jerónimo (21 noviembre- 5 diciembre de 1974)*. Granada: Universidad.
- ABBOUD HAGGAR, Soha (1995): "Al-Gihād, según el manuscrito aljamiado de *al-Tafrī'* de Ibn Gallāb". *Sharq al-Andalus* 12, 325-338.
- (1997): "Las Leyes de Moros son el libro de *al-Tafrī'*. El famoso manuscrito de la Real Academia de la Historia es una copia parcial, fragmentaria, resumida y con interpolaciones del tratado de jurisprudencia malikī de Ibn al-Gallāb". *Cuadernos de Historia del Derecho*, 4, 163-201.
- (1999): *El tratado jurído de al-Tafrī' de Ibn al-Gallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*. Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe por. Zaragoza: Institución Fernando el Católico/Excma. Diputación. 2 tomos.
- 'ABBŪD, 'Abbūd Rašīd (1963): *Mabādī' al-qānūn al-ḡinā'r ma'a al-naṣṣ al-kāmil li-l-maḡmū'a al-ḡinā'iyya al-magribiyya wa-ḡahā'ir ujrā tattaṣilu bi-l-mawḍū'* [Principios de derecho penal, acompañados del texto completo del código penal marroquí y otros dahires anexos]. Casablanca: Maktabat al-Salām.
- ABED, Shukri B. (1996): "Language". En SEYYED y LEAMAN (eds.) (1996, vol. 2, 898-925).
- ABDESSELAM, Abou-Bekr (1935): *Dictionnaire arabe-française des termes juridiques et dogmatiques*. Beirut: Imprimerie Catholique.
- ABENJALDŪN (1962): *Al-Muqaddima*. Edición crítica de Ali Abd al-Wahed Wafī. El Cairo: Laḡnat al-Bayān al-'Arabī.
- (1977) *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*. Traducción de Juan Feres. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997) *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*. Traducción, presentación y notas de Vincent Monteil. París: Acte Sud (1ª edición: 1967).
- 'ĀBIDĪ, Muḡammad al-'Alawī al- (1996): *al-Aḡwāl al-ṣaḡsiyya wa-l-mirāt fī l-fiqh al-mālikī* [El estatuto personal y las sucesiones en la jurisprudencia malequí]. Ifirīqiyyā/Šarq (s.l.).
- ABŪ SILHĀM, 'Abd al-Ḡalīl (1993): *al-Muḡāmāt bi-l-Magrib* [La abogacía en Marruecos]. Rabat: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr.
- ABU ZAHRA, M. (1952): *Mālik: Ḥayātu-hu wa-'aṣru-hu* [Malik: su vida y su época]. El Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- (1952): *Mālik, sa vie, son époque, sa théologie*. El Cairo.
- ABUMALHAM, Montserrat (1995): *Comunidades islámicas en Europa*. Trotta.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel (1979): *Ronda y su Serranía en tiempo de los Reyes Católicos*. Málaga: Universidad/Exma. Diputación Provincial. 3 volúmenes.
- ACTAS (1964) *del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos. Córdoba, 1962*. Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos.
- ACTAS (1978) *del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, del 10 al 16 de julio de 1972*. Madrid: Gredos.
- ACTAS (1981) *de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- ACTAS (1983) *del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*. Madrid.
- ACTAS (1993) *del V Congreso Internacional para los estudios morisco-andalustes*. Túnez.
- ACTAS (1995) *XVI Congreso UEAI*. Edición de Concepción Vázquez de Benito y Miguel Ángel Manzano. Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants.
- ACTAS (1998) *del Coloquio Tetuán en la documentación española del Protectorado*. Tetuán: Universidad Abdelmalek Essaadi/Grupo de Investigación y Estudios sobre el Norte de Marruecos y España.
- ACTES (1984) *du II Simposium International du C.I.E.M. :Religion, identité et sources documentaires sur les morisques*

andalous. Reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Túnez.

- ‘ADAWĪ, Hāṣ̣ Ahmad al- (1980): "Nazarāt fī l-iftā' wa-bā'd a'lāmi-hā fī l-Magrib" ["Reflexiones sobre la función del muftí y sobre algunos muftíes destacados en Marruecos"]. En *NADWA*, t. 3, 165-175.
- AFNAN, S. (1964): *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Leiden.
- AGREDA BURILLO, Fernando de (1993): *La personalidad y la obra de don Ángel González Palencia en el marco del arabismo español de la época*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- AGUILERA PLEGUEZUELO, José (1986): "El derecho mercantil marítimo en al-Andalus". *Temas Árabes*, 1, 93-106.
- (1987a): "Manuscrito n° 1077, en lengua árabe, de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, sin título, del que es autor el jurista granadino y juez de Mallorca Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Abd al-Rahmān al-Garnāṭī, del siglo XIV". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 36, 7-20.
- (1987b): "El pensamiento jurídico en Al-Andalus". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 305-315.
- AGUIRRE SABADA, J.: "Un documento de compraventa arábigo granadino". *Andalucía Islámica*, 1, 163-170.
- AKMIR, Abdelouahed (1997): "Estado, economía y sociedad en el Marruecos del siglo XVII". En SALHI (1997, 149-158).
- ALAOUI, Mouley Abdelhadi (1994): *Le Maroc du traité de Fès à la Libération: 1912-1956*. Rabat: La Porte.
- ALARCÓN, Pedro Antonio de (1974): *Diario de un testigo de la Guerra de África*. Madrid: Ediciones del Centro.
- ‘ALAWĪ, Manhal al-Šiddīq (1980): "Al-qānūn al-madanī al-firansī ma'jūd min maḡhab al-imām Mālik" ["El derecho civil francés está tomado de la escuela del imam Malik"]. En *NADWA*, t. 3, 193-215.
- ALBARRACÍN Navarro, Joaquina (1995): "Normas para escribir un alherze". *Al-Andalus-Magreb*, 3, 55-71.
- ALBARRACÍN Navarro, Joaquina; Manuel ESPINAR MORENO, Juan MARTÍNEZ RUIZ y Ricardo RUIZ PÉREZ (1986): *El Marquesado del Cenete. Historia, toponimia, onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada: Universidad. Dos tomos.
- ALCALÁ, Ángel y otros (1984): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel.
- ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad (1979): *Non-musulman en pays d'Islam. Cas de l'Egypte*. Prefacio de A. von Overbeck. Éditions Universitaires Fribourg.
- (1996): "Conflit entre le Droit musulman et le Droit positif. Le cas de l'Egypte". *Prologues: Revue Maghrébine du Livre*, 6, 6-13.
- ALGAZEL (1925): "Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (análisis y extractos de la introducción de su *Mostasfa*)". Traducción de Asín Palacios. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 2, 13-26.
- (1929): *El justo medio en la creencia*. Traducción y prólogo de M. Asín Palacios. Madrid: Instituto Valencia de Don Juan.
- (1953): *Le livre des bons usages en matière de mariage (extrait de l'Thya ouloum ed-din, ou vivification des sciences de la foi)*. Traducción de L. Bercher y H. Bousquète. París.
- (1989): *Confesiones*. Traducción de Emilio Tornero. Madrid: Alianza.
- ALGĪ, Ibrāhīm al- (1980): "Fatāwī al-nawāzil fī l-qaḍā' al-mālikī al-magribī" ["Las fetuas en el alcadiazgo malequí de Marruecos"]. En *NADWA*, t. 3, 179-191.
- ALKHALIFA, Waleed Saleh (1999): "El tortuoso camino de la traducción: La traducción jurídica del árabe". En LARRAMENDI y ARIAS (1999, 231-240).
- ALONSO ALONSO, Mariano (1935): *Comunidades israelitas y Tribunales rabínicos*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos. Delegación de Asuntos Indígenas.
- ALONSO ACERO, Beatriz (2000): *Orán-Mazalquivir, 1589-1639: Una sociedad española en la frontera de Berbería*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ALTA COMISARÍA DE ESPAÑA EN MARRUECOS (1943): *Normas de transcripción*. Delegación de Asuntos Indígenas. Sección Política.
- ALVAR, Carlos y Ángel GÓMEZ (1987): "Traducciones francesas en el siglo XV: El caso del *Árbol de las batallas*, de Honoré Bouvet". En *FIDUS* (t. 1, 31-37).
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1991): *Marruecos: detenciones políticas, desapariciones y torturas*. Madrid: Sección

Española de Amnistía Internacional.

- ANÓNIMO Y JUAN DE LUNA (1988): *Segunda parte del Lazarillo*. Edición y estudio preliminar de Pedro M. Piñero. Madrid: Cátedra.
- ANSARI, Z.I. (1972): "Islamic juristic terminology before Šāfi'ī: a semantic analysis with special reference to Kufa". *Arabica*, 19, 255-300.
- 'AQĪDA (1996). *Dos tratados sobre la creencia islámica*. Traducción de Ali Laraki Perellón. Granada: Zaquizami.
- ARAGÓN y CHOZAS (1993): *La regularización de inmigrantes durante 1991-92*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- ARCAS CAMPOY, María (1984): "Ibn Abī Zamanīn". *Cuadernos de Historia del Islam*, 11, 87-101.
- (1987a): "Un resumen de la historia de al-Andalus del alfaquí granadino Abū-l-Qāsim ibn Ūzayy (siglo XIV)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 157-165.
- (1987b): "La homonimia en la terminología del Fiqh". En *HOMENAJE* (1987, v. 1, 154-158).
- (1988a): "Algunas consideraciones sobre los tratados de jurisprudencia mālikī de al-Ándalus". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 37, 13-21.
- (1988b): "Un tratado de derecho comparado: el *Kitāb al-Qawānīn* de Ibn Ūzayy". *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6, 49-57.
- ARDEMAGNI, Enrica J. (1994): "The Role of Translation in Medieval Spanish and Catalan Literature". *Livius*, 6, 71-77.
- ARÉVALO, Rafael (1939): *Derecho penal islámico. Escuela malekita*. Tánger.
- ARGELIA (1992): *al-Qānūn al-Ūnā'ī* [Código Penal]. Argel: Wizārat al-'Adl.
- (1995): "El Código argelino de la Familia". Traducción de Carmelo Pérez Beltrán. En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995, 375-413).
- ARIAS, Juan Pablo (1995): "Africanismo en 1ª persona: los métodos españoles de árabe coloquial marroquí". En *HOMENAJE* (1995, vol. 1, 321-336).
- (1997a): "Traductor, confeso y mártir: ocho versiones del Corán en español". En MORILLAS y ARIAS (eds.) (1997, 371-386).
- (1997b): "Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español". *Trans*, 2, 173-176.
- ARIAS, Juan Pablo y Salvador PEÑA (1995): "Manuales españoles de coloquial marroquí". En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (1995, 11-38).
- ARIAS, Juan Pablo; Manuel FERIA y Salvador PEÑA (en prensa): *Arabismo y traducción: entrevistas con J.M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P.M. Montávez y M.L. Serrano*.
- ARIÉ, Rachel (1984): *España musulmana (siglos VIII-XV)*. En *Historia de España*. Dirigida por M. Tuñón de Lara. Tomo III. Madrid: Labor.
- ARNALDEZ, Roger (1980): "Interpretación económica y social de las teorías de la *zakāt* en el derecho islámico". En MARTÍNEZ LORCA (1980, 266-285).
- ARRIBAS PALAU, M. (1934): "La Guerra de África de 1859-1860 según un marroquí de la época". *Al-Andalus*, 11, 57-86.
- (1954): "Nuevos datos sobre la embajada de Muḥammad al-Dalīmī (1792)". *Tamuda*, 1-2, 9-32.
- (1956): "Una reclamación marroquí dirigida al General Castaños en 1810". *Tamuda*, 4-2, 228-236.
- (1957): "Una reclamación marroquí contra la aduana de Barcelona en 1840". *Tamuda*, 6-1, 7-25.
- (1958a): "El texto árabe del Tratado de 1799 entre España y Marruecos". *Tamuda*, 6, 9-51.
- (1958b): "El viaje a España del arraez Ibrāhīm Lubārīs". *Tamudá*, 7, 7-26.
- (1959a): "El texto árabe del Convenio de Aranjuez de 1780". *Tamudá*, 8, 327-335.
- (1959b): "La asistencia médica prestada desde Ceuta al campo fronterizo de la plaza en 1791". *Tamudá*, 9, 139-151.
- (1961): *Cartas árabes de Marruecos en tiempo de Mawlay al-Yazid (1790-1792)*. Tetuán: Cremades.
- (1975): "El viaje de Fr. Bartolomé Girón de la Concepción a Marruecos en 1765". *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 11, 35-56.
- (1978): "El viaje del embajador marroquí Muḥammad b. 'Uṭmān a El Escorial, Segovia y La Granja

(abril de 1780)". *Awrāq*, 1, 58-66.

(1980a): "Un embajador marroquí de finales del siglo XVIII: Muḥammad B. 'Uṭmān". *Awrāq*, 3, 118-130.

(1980b): "Datos sobre Samuel Sumbel y sus relaciones con España". *Sefarad*, 40, 121-139.

(1981a): "Estudios e impresos sobre las relaciones entre España y Marruecos en el último tercio del siglo XVIII". En *ACTAS* (1981, 419-432).

(1981b): "La correspondencia inicial entre Carlos III y el sultán de Marruecos (1765-1767)". *Al-Andalus*, 2, 145-165.

(1991): "La llegada a España del maronita Elías Scidiac". *Murgetana* (Real Academia Alfonso X el Sabio), 83, 55-82.

(1994): "Los sucesos ocurridos en Río Martín a mediados de febrero de 1794". *TETUOAN* (1994)

AŠ'ARĪ, al- (1967): *The Elucidation of Islam Foundation*. Traducción de Walter C. Klein. New York (1ª edición: New Haven, 1940).

(1953): *The Theology of Al-Ashari*. Traducción de Richard J. McCarthy. Beirut.

ASENJO SEDANO, Carlos: *Guadix la ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del siglo XVI*. Granada: Diputación.

ASÍN PALACIOS, Miguel (1948): *Obras escogidas*. Madrid: Maestre.

(1948b): "El intérprete árabe Fray Bernardino González". En (1948a, t. II-III, 15-28).

(1948c): "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas". En (1948a, t. II-III).

'AṬIYA, Aḥmad 'Abd al-Halīm (1995): "Asín Palacios fī l-kitābāt al-'arabiyya al-mu'āšira" ["Asín Palacios en la producción bibliográfica árabe contemporánea"]. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 27, 77-102.

AVERROES (1919): *Compendio de metafísica*. Texto árabe con trad. y notas de Carlos Quirós. Madrid: Maestre.

(1928): *La Bidaya (donations, testaments, successions)*. Traducción de A. Lāimèche. Argel.

(1940): *Averroès Bidayat al-Modjtahid. Livre des échanges*. Traducción de A. Lāimèche. Argel.

(1996): *The Distinguished Jurist's Primer*. Traducción de Imran Ahsan Khan Nyazee. Revisión de Mohammad Abdul Rauf. Londres: Garnet.

(1998a): *Doctrina decisiva en torno a la concordia entre la revelación y la ciencia y Kašf 'an manāhiḥ*. Traducción de M. Alonso. En *La teología de Averroes*. Córdoba: Universidad, 149-200 (1ª edición: Madrid: 1947).

(1998b): *Antología de Averroes*. Coordinada por Miguel Cruz Hernández. Varios traductores. Sevilla: Fundación El Monte.

(s.d.): *Bidāyat al-muḥtāhid wa-nihāyat al-muqtašid*. Dār al-Rašād al-Ḥadīṭa.

ÁVILA, M^a Luisa (1985): "Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad". *Al-Qantara*, 6, 321-367.

(1988): *Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus. II*. Edición de María Luisa Ávila. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

AZIMAN, Muhammad (1956): "al-Naṣṣ al-'arabī al-aṣlī li-mu'āhadat al-ṣulḥ wa-l-tiḥāra bayna l-Magrib wa-l-Isbāniā al-ma'rūfa bi-mu'āhadat sanat 1767" ["El texto árabe original del tratado de paz y comercio entre Marruecos y España, conocido por el tratado del año 1767"]. *Tamuda*, 4, 87-92.

AZKĪK, Sa'īd (1992): *Ihmāl al-usra fī l-tašrī' al-magribī* [El abandono de familia en la legislación marroquí]. Rabat: al-Hilāl al-'Arabiyya.

AZZAOUI, Ahmed (1995): *Rasā'il muwahḥidiyya. Maḥmū'a ḥadīda* [Nueva colección de correspondencia almohade]. Kenitra: Universidad Ibn Tufayl. Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Colección Textos y Documentos, n° 2.

BABADJI, Ramdane (1998): "Aproximación a las relaciones de la charia y el derecho positivo en el mundo árabe". En BORRÁS y MERNISSI (1998, 67-102).

BAEZA, Hernando de (1868): *Relaciones de algunos sucesos acaecidos en los últimos tiempos del Reino de Granada*. Madrid: Rivadeneyra.

- BALANÀ I ABADIA, P. (1988): "Recull bàsic de terminologia jurídica catalano-àràbiga". *Revista de Llengua i Dret*, 11, 137-156.
- BALLARD, Michel (ed.) (1990): *La traduction plurielle*. Lille: Presses Universitaires.
(1990): "Ambigüité et traduction". En BALLARD (1990a, 153-174).
- BARCELÓ, Carmen (1984): *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia.
- BASRI, Driss; Michel ROUSSET y G. VEDEL (eds.) (1993): *Trente Années de vie constitutionnelle au Maroc*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- BAUER LANDAUER, Ignacio (s.f.): *Papeles de mi archivo. Consecuencias de la campaña de 1860 (Marruecos)*. Madrid: Ibero-Africano-Americana.
(s.f.b): *Papeles de mi archivo. Relaciones de áfrica (Argel)*. Madrid: Ibero-Africano-Americana.
- BAYHAQĪ, Qāsim al- (1980): "Imām Dār al-Hiġra. Naš'atu-hu wa-muṭābaratu-hu fī ṭalab al-'ilm" ["El imam de Medina, la Ciudad de la Hégira. Su formación y desvelos por la ciencia"]. En NADWA, t. 2, 11-16.
- BEAUVOIR, Simone (1972): *Para una moral de la ambigüedad*. Traducción de Rubén A.N. Laporte. Buenos Aires: La Pléyade.
- BEJARANO, Francisco (1961): *Documentos del reinado de los Reyes Católicos. Catálogo de los documentos existentes en el Archivo Municipal de Málaga*. Madrid: CSIC.
- BEKIR, A. (1962): *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Age*. Túnez.
- BELAKID, Abderrahman (1993): *Waṭiqat al-bay'*. Bayna l-naẓar wa-l-'amal [El acta de compraventa. Teoría y práctica]. Casablanca: Maṭba'at al-Naṣāḥ al-Īadīda.
- BELMEHJOUB, Driss (1995): *Al-Īyṭihād al-qaḍā'ī fī Mudawwanat al-Aḥwāl al-Šaḥṣiyya* [Jurisprudencia referente al Código de Estatuto Personal]. Rabat: Šarikat Bābil.
- BENABBOUD, Ahmed (1988²): *Markaz al-aḡānib fī l-Magrib. Dirāsāt qānūniyya li-waḍ'iyat al-aḡānib fī l-Magrib qabla 'ahd al-ḥimāya wa-jilāli-hi* [Los extranjeros en Marruecos. Estudios jurídicos en torno a la situación de los extranjeros en Marruecos antes y durante el Protectorado]. Tetuán: Manšūrāt al-'Ukkāz (1ª edición: El Cairo: 1950).
- BENABBOUD, M'hammed (1989): *Mabāḥiẓ fī l-tārīj al-andalusī wa-mašādīri-hi* [Estudios sobre la historia de Alándalus y sus fuentes]. Rabat.
- BENABDALLAH, Abdelaziz (1980a): "al-Fiqh al-mālikī wa-l-waḥda al-maḍhabiyya bayna al-Magrib wa-šahrā'i-hi" ["La jurisprudencia malequí y la unidad doctrinal de Marruecos y su Sáhara"]. En NADWA, t. 1, 111-124.
(1980b): "Al-Qaḍā' al-magribī wa-jawāšu-hu" ["De la judicatura marroquí y sus caracteres"]. En NADWA, t. 3, 227-257.
- BENABDELOUAHAB, El Hassan (2000): *Tārīj al-qaḍā' fī šimāli l-Magrib 'alā 'ahd al-ḥimāya*. Tetuán: Maṭābi' al-Šuwaij. Dos tomos.
- BEN ALI, Driss (1983): *Le Maroc Precapitaliste*. Rabat: SMED.
- BENÍTEZ, Cristobal (1899): *Mi viaje por el interior del África*. Tánger: Impr. de la Misión Católica.
- BENJEMAA, Mohamed Nejib (1984): "Le bilinguisme morisque a travers la litterature aljamiada". En ACTES (1984, t. 1, 45-52).
- BENKHEIRA, Mohammed H. (1983): "Allah, ses hommes et leurs femmes: notes sur le dispositif de sexualité en Islam". *Peuples Méditerranéens*, 25, 35-45.
- BENNĀNĪ, Muḥammad (s.f.): *Hāšīyyat Bennānī 'alā al-Zurqānī* [Comentario de Bennani a Zurqani]. El Cairo: Maṭba'at Efendi.
- BENASSAR, Bartolomé y Lucile (1989): *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. Traducción de José Luis Gil Aristu. Madrid: Nerea.
- BENNOUAR, 'Abd al-Fattah (1995): *Qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya wa-l-usra* [La ley de estatuto personal y la familia]. Casablanca: al-Naṣāḥ al-Yadīda. Al-Maḡmū'āt al-Qānūniyya wa-l-Qaḍā'iyya al-Magribiyya.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco (1638): *Historia eclesiástica de Granada*. Granada. (Edición facsímil, Granada: Universidad/Editorial Don Quijote, 1989. Prólogo de Ignacio Henares Cuéllar).
- BERNABÉ PONS, Luis F. (1992): *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*. Alicante.
(1995): "Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminŷo". *Sharq al-Andalus*, 12, 299-314.

- (en prensa): "El Qāḍī 'Iyāḍ en la literatura aljamiado-morisca". En *Tercer Encuentro Hispano-Marroquí de Estudios Andaluces*.
- BERQUE, J. (1944): *Essai sur le méthode juridique maghrébine*. Rabat.
- (1949): "Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès". *Rev. hist. droit fr. et étranger*.
- (1953): "Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord". *Studia Islamica*, 137-62.
- BETRANI, Abdelaziz (1996): "Maṣādir aḥkām al-ṭifl fī-l-islām" ["Fuentes para la legislación relativa a la infancia en el islam"]. *Al-Iḥyā'. Rābitat 'ulamā' al-Magrib*, 20, 67-82.
- BINEBINE, Ahmed-Chouqui (1992): *Histoire des bibliothèques au Maroc*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. Université Mohammed V. Theses et Memoires, n° 17.
- BLANCO IZAGA, Emilio (1939): *La ley rifeña. Los cánones comentados (II)*. Ceuta: Imprenta Imperio.
- BODIN, M (1924): "Notice historique sur les arabes soumis aux espagnols pendant leur occupation d'Oran". *Revue Africaine*, 64, 193-229.
- BOKHARI (1970): *Les traditions islamiques*. Traducción de O. Houdas, con la colaboración de W. Marçais. París (ed. original: 1903-1914).
- BONELLI RUBIO, José M^a (1947): "Emilio Bonelli Hernando: un español que vivió para África". *Archivos de I.D.E.A.*, I, 67-81.
- BONO, José (1979): *Historia del derecho notarial español*. Madrid: Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España.
- BONO, Salvatore (1981): "Mediterranean Corsairs". *History Today*, 31, 36-41.
- BORJA ALBI, Anabel (1999): "La traducción jurídica en España al torno del milenio". *Perspectives Studies in Translation*, 7:2, 199-208.
- BORJA MEDINA, Francisco de (1988): "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LVII.
- BORRMANS, M. (1973): "Perspectives algériennes en matière de droit familial". *Studia Islamica*, 37, 129-152.
- BORRÁS, Alegría y Salima MERNISSI (1998): *El islam jurídico y Europa*. Barcelona: Icaria/Antrazyt.
- BOSCH VILÁ, José (1957): "Los documentos árabes del archivo de la catedral de Huesca". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 5, 1-48.
- (1990): *Los almorávides*. Estudio preliminar de Emilio Molina López. Granada: Universidad (1^a edición: Tetuán: Editora Marroquí, 1956).
- BOUDAHRAIN, Abdellah (1994): *Droit judiciaire privé au Maroc*. Rabat: Šarikat Bābil li-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawṣīf.
- BOUHDIBA, A. (1979²): *La sexualité en Islam*. París: PUF.
- BOURQIA, Rahma (1997): "Droit et pratiques sociales: le cas des nawazil au XIX siècle". *Hespéris-Tamuda*, 35, 131-145.
- BOUSQUET, G.H. (1940): *Le droit musulman par les textes*. Argel.
- (1953): *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*. París.
- (1970) "La Mudawwana: Index (avec la table générales des matières)". *Arabica*, 17:2, 113-150.
- BOUZINEB, Hossain (1984): "Religión y lengua en los escritos aljamiados". En *ACTES* (1984, t. 2, 286).
- (1987): "Algunas observaciones sobre la traducción en textos aljamiados". En *HOMENAJE* (1987, t. 3, 613-619).
- BOVER, Jaume (1996): "Hoja de servicios del intérprete y arabista tangerino Anfbal Rinaldy, s. XIX". *Kasbah* (Tánger), junio, pp. 26-27.
- BRAGE GONZÁLEZ, F. Javier (1988): *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Cuadernos de Lengua y Literatura, 3.
- BRASA DÍEZ, M. (1984): "Alfonso el Sabio y los traductores españoles". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 410, 21-33.
- BRESNIER, M. (1857): *Chrestomatie arabe, lettres, acta et pièces diverses*. Argel.
- BREYDY, M. (s.f. [1951]): *Michel Garcieh al-Ghaziri, orientaliste libanais du XVIII siècle*. Harissa.
- BRUNSCHVIG, R. (1952): "Variations sur le thème du doute dans le fiqh". *Studi Orientalistici di Giorgi Levi Della Vida*, vol. 1.

- (1962): "Averroès juriste". En *Études d'orientalisme dé. à la mémoire de Lévi-Provencal*. París, t. 1, 35-68.
- (1968): "De la filiation naturelle en droit musulman". *Studia Islamica*, 49-59.
- (1978): "Argumentation fatimide contre le raisonnement juridique par analogie (*qiyās*)". En *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardt par leurs collègues et amis*. Louvain: Éditions Peeters/Louvain-la-Neuve: Institut supérieure de philosophie, 75-84. (Reimpresión en BRUNSCHVIG [1986]).
- (1986): *Etudes sur l'Islam classique et l'Afrique du Nord*. Edición de Abdel-Magid Turki. Londres: Variorum Reprints.
- BUJĀRĪ, Amīna Ŷubrān al- (1994): *al-Qadā' al-idārī* [Derecho administrativo]. Casablanca: al-Naṣāḥ al-Ŷadīda.
- BULLIET, R. W. (1972): "The Sheikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society". *Studia Islamica*, 35, 53-69.
- CABANELAS, Darío (1952): *Juan de Segovia y el problema morisco*. Madrid.
- (1953): "Quinto centenario de Juan de Segovia (1458-1958)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 7, 141-144.
- (1957): "Proyecto de alianza entre los sultanes de Marruecos y Turquía contra Felipe II". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 6, 57-75.
- (1958): "Cartas del sultán de Marruecos Aḥmad al-Manṣūr a Felipe II". *Al-Andalus*, 22, 20-47.
- (1959): "Otras cartas del sultán de Marruecos Ahmad al-Manṣūr a Felipe II". *Al-Andalus*, 23, 7-17.
- (1965): *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de la Alhambra.
- (1966): "Cartas del morisco granadino Miguel de Luna". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 14-15, 32-47.
- (1972): "Diego Marín, agente de Felipe II en Marruecos". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXI, 7-35.
- (1973): "Pedro Venegas de Córdoba, embajador de Felipe II en Marruecos". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 21, 129-144.
- (1974): "El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad". En *LA ABADIA* (1974, 34-40).
- (1985): "Un documento de los mozárabes de Toledo (siglo XIII)". *Awraq*, 7-8 (1984-1985), 58-66.
- CAGIGAS, Isidro de las (1952): *Tratados y convenios referentes a Marruecos*. Madrid: I.D.E.A.
- CAGNE, Jacques (1988): *Nation et nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*. Prefacio de Abdelhadi Tazi. Rabat.
- CAILLÉ, Jacques (1948): *Organisation judiciaire et procédures marocaines*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- CALDER, N. (1983): "*Ikhtilāf and ijma'* in Shāfi'i's *Risāla*". *Studia Islamica*, 58, 55-81.
- CALERO SECALL, M^a. I. (1987): "Una aproximación al estudio de las fatwas granadinas: los temas de las fatwas de Ibn Sirāy en los *Nawāzil* de Ibn Tarkāt". En *HOMENAJE* (1987, v. 1, 189-202).
- CALVO GONZÁLEZ, José (1993): *El discurso de los hechos*. Madrid: Tecnos.
- CANELLAS, Ángel y José TRENCHS (1988): *Cancillería y cultura. La cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344-1479)*. *Folia Stuttgartensia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.).
- CANO ÁVILA, P. (1988): "Contratos de compraventa en el reino nazarí de Granada, según el tratado notarial de Ibn Salmūn". *Al-Qantara*, 9, 323-351.
- CANSINOS ASSENS, Rafael (1985): *La copla andaluza*. Granada: Biblioteca de la Cultura Andaluza.
- CANTILLO, Alejandro del (1843-1869): *Colección de tratados, convenios y declaraciones referentes a Marruecos*. Madrid, 2 volúmenes.
- CAPAZ, GALERA y OCHOA (1932): *Asuntos Indígenas. Orientaciones a los interventores en la labor de protectorado en Marruecos*. Las Palmas de Gran Canaria.
- CARMONA, Alfonso (1986): *al-Muḥīd li-l-ḥukkām*. Estudio, edición crítica y traducción de A. Carmona. Granada: Universidad. Microfichas.
- (1987): "Los *ādāb al-quḍāt*, o normas de conducta del juez islámico". En *HOMENAJE* (1987b, 235-

- 243).
- (1992): "Textos jurídico-religiosos islámicos de la época mudéjar y morisca". *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 15-26.
- (1993): "Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca". *ACTAS* (1993, 210-222).
- (1994): "Acerca del influjo de la jurisprudencia andalusí en el Magrib". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 26, 137-147.
- (1995a): "El autor de las *Leyes de moros*". En *HOMENAJE* (1995, v. 2, 957-961).
- (1995b): "La preclusión (*ta'ḥīz*) en el derecho procesal mālikī: un texto del *Mufīd* de Ibn Hišām". *Al-Andalus-Magreb*, 3, 241-259.
- CARNICERO, M^a Jesús, M^a Isabel FIERRO y otros (1993): *Repertorio bibliográfico de derecho islámico*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- CARNICERO, M^a Jesús, Paz FERNÁNDEZ y M^a Isabel FIERRO (1977): "Bibliografía sobre los musulmanes españoles y europeos". *Awrāq*, 18, 207-229.
- CARO BAROJA, Julio (1976): *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid.
- (1978²): *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo.
- (1990): *Estudios Saharianos*. Barcelona: Jucar Universidad.
- (1992): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad (1969): *El problema morisco en Aragón en el reinado de Felipe II*. Madrid: Castalia.
- CARRIÓ, Genaro (1965): *Notas sobre Derecho y Lenguaje*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- CARTER, M.J. (1972): "Les origines de la grammaire arabe". Traducción del inglés por Y. Moubarac. *Revue des Études Islamiques*, 40, 69-97.
- CASTELLANOS, Manuel (1946): *Historia de Marruecos*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores. Dos tomos (1^o ed.: Orihuela: 1884).
- CASTELLANI, V. (1925): "La riforma giurisdizionale a Tangeri". *Oriente Moderno*, 5, 329-345 y 389-397.
- CASTILLO, Alonso del (1852): *Cartulario de Alonso del Castillo relativo a la sublevación de los moriscos. Memorial Histórico Español, III*.
- CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela (1990): "*Descripción del Imperio de Marruecos* por Carlos Batier y *Noticias de la ciudad de Tetuán* por Francisco Pacheco. Trabajos realizados en 1797 a solicitud del consejero real D. Francisco de Zamora". *Sharq al-Andalus*, 7, XX-XX.
- CERDEIRA y Fernández, Clemente (1911): XXXXXXXXXXXX.
- (1925): "Inscripciones árabes de Tetuán". *Revista de Tropas Coloniales*.
- CERVERA FRAS, María José (1987): *La plegaria musulmana en el "Compendio de al-Tulayṭul"*. Transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- CHAFI, Mohamed (1989): "L'enfant né hors mariage au Maroc". *Revue Marocaine de Droit et de Economie du Développement*, 16.
- (1991): "Le nom patronymique de l'enfant illégitime". *Revue Marocaine de Droit et de Economie du Développement*, 19.
- (1996): *Code du statut personnel annoté (textes législatifs, doctrine e jurisprudence)*. Marraquech.
- CHALMETA, Pedro (1968): "El *Kitāb fī ādāb al-ḥisba* (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqāṭī". *Al-Andalus*, 32, 125-162 y 359-397; 33, 143-195 y 367-434.
- (1987): "Acerca del 'amal en Al-Andalus". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 57, 339-64.
- CHARNAY, Jean-Paul (1967): "Pluralisme normatif et ambigüité dans le *fiqh*". En CHARNAY y BERQUE (1967, 382-396).
- (1967b): "Fonction de l'*ikhtilāf* en méthodologie juridique arabe". En CHARNAY y BERQUE (1967, 191-231).
- CHARNAY, Jean-Paul y Jacques BERQUE (1967): *L'ambivalence dans la culture arabe*. París.
- CHAWAD, Haddou (1969): *L'Organisation judiciaire du Maroc*. Casablanca: Imprimerie A.B.C.

- CHEHATA, Chafik (1967): "L'ikhtilāf et la conception musulmane du droit". En CHARNAY y BERQUE (1967, 258-266).
- CHEHBOUN, Abdelkarim (1987): *Šarḥ mudawwanat al-aḥwāl al-šajsiyya al-magribiyya [Comentarios al Código de Estatuto Personal marroquí]*. Rabat: Dār Našr al-Ma'rifa.
- CHELHOD, J. (1991): "La foi jurée et l'environnement désertique". *Arabica*, 38, 291-306.
- CHERAA (1936): *Compendio de la legislación sobre Kadidatos, Aadul, Mufties, Aauan*.
- CODE (1914-1918) *et lois en vigueur dans le protectorat français du Maroc*. Prefacio de Louis Renault. Introducción de S. Berge, P. Grunebaum-Ballin, J. Herbaux y otros. París: Impr. Nationale, 3 tomos.
- COHEN, Arón (1994): "Reflexiones sobre la dinámica reciente de las migraciones mediterráneas y sus determinantes". En LÓPEZ GARCÍA y MONTABES PEREIRA (1994, 41-60).
- COLECTIVO IOE (1987): *Documentación Social: Los inmigrantes en España*, nº 66. Madrid: Caritas.
- (1993): *La inmigración*. Madrid: Editorial Popular.
- COLIN, G.S. (1925): "Notes sur le nom Muhammad". *Hespéris*, V, 239.
- (1930): "Sur l'arabe marocain de l'époque almohade". *Hespéris*, 10, 20.
- "Diplomatique. II. Occident musulman". *E.I.*², s.v.
- COLOMER, André (1963): *Droit musulman. Les personnes - La famille*. París-Rabat.
- CONGRESO (1988) *Internacional Sobre el Estrecho de Gibraltar*. Ceuta. Tres tomos.
- CORÁN (1951; 1973). Traducción, prólogo y notas de Rafael Cansinos Assens. Madrid: Aguilar.
- (1984²). Traducción y notas de Julio Cortés. Introducción e índice analítico de Jacques Jomier. Madrid: Editora Nacional (reedición, Barcelona: Herder, 1992).
- (1996): Traducción de Abdelghani Melara Navío. Granada: Kutubía.
- CORDERO TORRES, José M^a (1943): *Organización del Protectorado Español en Marruecos*. Madrid: Ed. Nacional. Dos tomos.
- CORREA RAMÓN, Amelina (1996): *Isaac Muñoz (1881-1925). Recuperación de un escritor finisecular*. Granada: Universidad.
- (2000): "Ensoñación y conocimiento del oriente islámico: el caso de Isaac Muñoz, escritor y periodista finisecular". En FERNÁNDEZ PARRILLA y FERIA (eds.) (2000, 93-108).
- CORRIENTE, Federico (1976): "Acento y cantidad en la fonología del hispano-árabe". *Al-Andalus*, 1-13.
- (1983²): *Gramática árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1992): *Árabe andalusí y lenguas romances*. Madrid: MAPFRE.
- (1997): "La traducción como piedra de toque de la edición". En MORILLAS y ARIAS (eds.) (1997, 125-128).
- (1998): "Etimologías árabes en la obra de Joan Coromines". *Zaqafa-Cultura*, 4, 38-43.
- (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos.
- CORRIENTE, F. y BOUZINEB (1994): *Recopilación de refranes andaluzes de Alonso del Castillo*. Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Facultad de Filosofía y Letras.
- CORTÉS, Julio (1996): *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid: Gredos.
- COSERIU, E. (1981²): "Introducción al estudio estructural del léxico". En *Principios de semántica estructural*. Traducción española de M. MARTÍNEZ. Madrid: Gredos, 87-142.
- COTTART, N. (*E.I.*²): "Mālikiyya", s.v.
- COULSON, Noel J. (1998): *Historia del derecho islámico*. Traducción de María Eugenia Eyra. Barcelona: Bellaterra.
- COUR INTERNATIONALE DE JUSTICE. Recueil des arrêts, avis consultatifs et ordonnances. Sahara Occidental (requête pour avis consultatif). Ordonnance du 3 Janvier 1975.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1981): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza. Dos tomos.
- (1997): *Abu-l-Walid Mohammed ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba: Cajasur.
- CUELLAS MARQUES, Arsenio (1987): "La cuestión de la verdad múltiple y la verdad única en la teología y la jurisprudencia islámicas". En *HOMENAJE* (1987, t. 1, 233-251).
- CURSO (1951: tt. I y II; 1953: tt. III y IV) *de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos*. Madrid:

- Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Estudios Africanos.
- DE BUNES, Miguel Ángel (1988): "La vida en los presidios del Norte de África". En *RELACIONES* (1988, 561-590).
- DE LA TORRE, Antonio (1951): "La política de los Reyes Católicos en África". En *CURSO* (1951, t. II, 151-172).
- DE LA VERONNE, Chantal (1977): "Nombres y apellidos musulmanes o judíos de la región de Tremecén en la primera mitad del siglo XVI". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26, 83-101.
- (1979): "Embajadas y enviados marroquíes en España 1716-1717". *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 19-20, 165-179.
- (1988): "Política del Mizwār al-Manšūr B. Abī Gānim a mitad del siglo XVI". En *RELACIONES* (1988, 389-408).
- DE MIRANDA, Francisco (1993): *El sitio de Melilla (1774-1775)*. Estudio preliminar y apéndices de Rafael Fernández de Castro. Málaga: Algazara (ed. original de 1939).
- DEL CORRAL, Manuel (s.f.): *Crónica de la Guerra de África*. Barcelona: A. Martín Editor.
- DANIEL, N. (1960): *Islam and the West. The Making of an Image*. Edimburgo.
- DECROUX, P. (1967): "Le souverain du Maroc, législateur". *Revue de l'Occident Musulmán et de la Méditerranée*, 3, 31-63.
- DELGADO, Josep Hernando (2000): "De la usura al interés. Crédito y ética en la Baja Edad Media". En *SOCIEDAD* (2000, 55-74).
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1970): "Los textos antimahometanos más antiguos en códicos españoles". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 149-164.
- DÍEZ MERRY, Manuel (1950): *Tánger. Tratados, códigos, leyes y jurisprudencia de la zona internacional*. Tánger: Distribuciones Ibéricas.
- DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIONES (1992): *Anuario de migraciones, 1992*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- DIRECTION des affaires chérifiennes (19-??): *Guide de la justice Makhzen*. Rabat: F. Moncho.
- DJBILOU, Abdellah (1975): *Diwán modernista. Una visión de Oriente*. Madrid: Guadarrama.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y Bernard VINCENT (1978): *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente.
- DOS OFICIALES DEL EJÉRCITO (1900): *Posecciones Españolas en el África Occidental*. Madrid: Imprenta del Depósito de Guerra.
- DOUSSINAGUE, José María (1944): *La política internacional de Fernando el Católico*. Madrid.
- DOZY, R. y W.H. ENGELMAN (1869): *Glossaire des mots Espagnols et Portugais dérivés de l'Arabe*. Leiden.
- DURO MORENO, Miguel (1996): "Ordenamientos jurídicos y traducción (Common Law y Civil Law)". En SAN GINÉS y ORTEGA (1997², 41-59).
- DUTTON, Yasin (1999): "Juridical practice and madinan 'amal: Qadā' in the Muwatta' of Malik". *Journal of Islamic Studies*, 10:1, 1-21.
- EGUÍLAZ, L. (1974): *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*. Madrid (ed. original: Granada: La Lealtad, 1886).
- EIMERIC, Nicolau y Francisco PEÑA (1983): *El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins. Traducción del francés de Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores.
- EPALZA, Mikel de (1974): *Algunas consideraciones del Tratado de Paz hispano-argelino de 1786*. Madrid: ANABA.
- (1995): "La voz oficial de los musulmanes hispanos". *Sharq al-Andalus*, 12, 279-297.
- EPALZA, Mikel de y R. PETIT (1973): *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid. Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-árabe de Cultura.
- EPISTOLARIO (1996) *del Conde de Tendilla*. Estudio de José Szmolka Clares. Edición y transcripción de M^a Amparo Moreno Trujillo y M^a José Osorio Pérez. Granada: Universidad/Diputación Provincial. Dos tomos.
- EQUÍSOAIN, Pablo (1987): "La modalidad de frase en aljamiado románico". En *HOMENAJE* (1987, v. 1, 7-18).
- ESPINAR MORENO, Manuel (1981): "Bienes habices de Churriana de la Vega (1505-1548)". *Cuadernos de Estudios*

Medievales, 6-7, 57-78.

(1987): "El reparto de las aguas del río Alhama de Guadix en el siglo XII (año 1139)". En *ESTUDIOS* (1987, 235-255).

(1994a): "Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglo XIV-XVI)". *Sharq al-Andalus. Homenaje a M^a Jesús Rubiera Mata*, 10-11, 347-351.

(1994b): "De la mezquita de Maharooh al monasterio de San Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la arqueología de Granada (1358-1505)". *Cuadernos de Estudios Medievales*, 18-19, 73-97.

(1997): "Escrituras árabes inéditas del siglo XV romanceadas por Alonso del Castillo". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46, 29-48.

ESPINAR MORENO, Manuel, M^a Angustias ÁLVAREZ y M^a Dolores GUERRERO (1992): *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490-1515)*. Granada: Universidad/Excmo. Ayuntamiento de Guadix.

ESPINAR MORENO, Manuel y Juan MARTÍNEZ (1983): *Ug̃tjar según los libros de habices*. Granada: Universidad.

ESPINAR MORENO, Manuel y Juan José QUESADA (1994): "Las aguas de la Acequia Alta o Mecina (Cogollos de Guadix). Los pleitos desde los siglos XII al XVIII. Algunas notas para su estudio". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 10-11, 683-693.

ESTADO MAYOR Central del Ejército. Servicio Histórico Militar (1951): *Historia de las campañas de Marruecos*. Madrid. Dos tomos.

ESTUDIOS (1987) *sobre Málaga y el Reino de Granada en el V centenario de la conquista*. Editados por J. E. López de Coca Castañer. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial.

ESTUDIOS (1999) *árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*. Edición de Concepción Castillo, Inmaculada Cortés y Juan Pedro Monferrer. Granada: Grupo de Investigación Ciudades Andaluzas bajo el Islam.

EZKIK, Said (1992): *Ihmāl al-usra fī l-tašrī‘ al-magribī [El abandono de familia en la legislación marroquí]*. Rabat: al-Hilāl al-‘Arabiyya.

FAHD, B.M. (1983): "Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (382/956)". *Awraq*, 5-6, 31-41.

FĀRĀBĪ, al- (1992): *Obras filosófico-políticas*. Edición bilingüe de R. Ramón Guerrero. Madrid: CSIC/Debate.

FARUQI, Harith Suleiman (1972): *Faruqi's Law Dictionary. Arabic-English*. Beirut: Librairie du Liban.

FARUQI, Harith Suleiman (1988^b): *Faruqi's Law Dictionary. English-Arabic*. Beirut: Librairie du Liban.

FĀSĪ, ‘Allāl al- (s.f.): *al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya fī l-Magrib al-‘Arabī [Movimientos de independencia en el Magreb]*. Tánger: ‘Abd al-Islām Yasūs.

(1986): *al-Taqrīb. Šarḥ Mudawwanat al-aḥwāl al-šajsiyya [Comentario a la Mudáwwana]*. Mu’assasat ‘Allāl al-Fāsī.

FATTAL, Antoine (1958): *Le statut des non-musulmans en pays d’Islam*. Beirut.

FELICIANO CHAVES, M. Judith (2001): "Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del *Breviario Sunní* en el Archivo General de la Nación (México, D.F.)". *Aljamía*, 13, 48-51.

FELIPE, Helena de (1995): "Onomástica norteafricana en al-Andalus". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 27, 97-104.

FERIA GARCÍA, Manuel C. (1997): *La evolución histórica del ordenamiento jurídico en Marruecos*. Universidad de Granada. Tesina.

(1998): "La justicia indígena de la Zona Jalifiana del Protectorado español en Marruecos". *Awraq*, 19, 143-179.

(ed.) (1999a): *Traducir para la justicia*. Granada: Comares, 1999.

(1999b): "La traducción e interpretación para la Administración de Justicia". En FERIA (ed.) (1999a, 87-108).

(1999c): "La traducción jurada de actas matrimoniales marroquíes". En FERIA (ed.) (1999a, 221-258).

(1999d): "Inmigración económica y ejercicio profesional de la traducción y la interpretación del árabe en España". En LARRAMENDI y ARIAS (1999, 225-230).

(2000): "Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el impacto del Protectorado". Comunicación presentada en el encuentro *El Protectorado español en Marruecos: Gestión colonial e identidades*, Consejo

- Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 23-24 de noviembre de 2000.
- FERIA, Manuel C. y Sebastián ESCÁMEZ (1997): "De la terminología a la ideología: el papel del traductor jurídico". En MORILLAS y ARIAS (eds.) (1997, 341-371).
- FERNÁNDEZ, Paz (1996): "Expediente personal de Miguel Casiri en la Biblioteca Nacional". *Al-Andalus-Magreb*, 4, 105-133.
- FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso (1557): *Vida de Fray Fernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada*. Evora (edición facsímil a cargo del P. Félix G. Olmedo, Madrid, 1931. Edición facsímil de ésta, con estudio preliminar de Francisco Javier Martínez Medina, Granada, Universidad, 1992).
- FERNÁNDEZPARRILLA, Gonzalo y Manuel C. FERIA GARCÍA (eds.) (2000): *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha.
- FERRANDO, I. (1995a): *El dialecto andalusí de la Marca Media: los documentos mozárabes toledanos (XII y XIII)*. Zaragoza.
- (1995b): "Los romancismos de los documentos de Toledo". *Anaquel de Estudios Árabes*, 6, 71-86.
- (1998): "Al-Luga al-'arabiyya fī madīnat Ṭulayṭula ba'd al-fath al-naṣrānī wa-waṭā'iq al-musta'ribīn" ["La lengua árabe en Toledo tras la conquista cristiana y los documentos mozárabes"]. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. Las ciudades del Andalus: Toledo*. 30, 161-170.
- FIDUS (1987) *Interpres. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción*. Edición a cargo de J.C. Santoyo y otros. León: Universidad.
- FIERRO, M^a Isabel (1981): "El principio mālikī sadd al-darā'i". *Al-Qantara*, 2, 69-87.
- (1987): *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1991): "El derecho malikí en al-Andalus: siglos II-VIII/V-IX". *Al-Qantara*, 12, 119-132.
- (1993): *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* (*El Libro de las novedades y las innovaciones*). Madrid: CSIC.
- (1995): "Spanish Scholarship on Islamic Law". *Islamic Law and Society*, 2:1, 37-70.
- FIERRO, M^a Isabel y María Jesús CARNICERO (1977): "Las publicaciones de los musulmanes españoles". *Awraq*, 18, 105-150.
- FIERRO, M^a Isabel y M.M. LUCINI (1989): "Las reediciones de obras de tema árabe e islámico en España". *Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix M^a Pareja"*, 25, 5-41.
- FIHRĪ, 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Fāsī al- (s.f.): *al-Nawāzil al-Kubrā*. Fez. Edición litografiada.
- FLORIANO, Luis (1972): *El derecho matrimonial en la literatura aljamiado-morisca*. Universidad de Oviedo. Tesis doctoral.
- (1978): "Algunos problemas del léxico jurídico en la literatura aljamiado morisca". En *ACTAS* (1978, 373-397).
- FORBES, Rosa (1937-1938): *El Raisuni: Sultán de las montañas*. Larache.
- FÓRNEAS, J.M^a (1983): "Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus". En *ACTAS* (1983, 93-118).
- (1987): "Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī". En *HOMENAJE* (1987, v. 1, 315-344).
- (1990): "Hitos en el estudio de los arabismos hasta el *Glossarie* de Engelmann-Dozy". En *HOMENAJE* (1990, 127-156).
- FORNER (1998): "La familia árabe ante la legislación española de nacionalidad y extranjería". En BORRÁS y MERNISSI (1998, 199-243).
- FOUCAULT, Michel (1978): *Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.
- FOUNTIR, Abdel-ilah y Ahmed BOUJIDAD (1997): *Terminologie dans les études juridiques*. Marrakech: Dar Oulili.
- FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline (1979): "Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid.
- FOZ, Clara (1987): "El concepto de Escuela de Traductores de Toledo (siglos XII-XIII)". *FIDUS* (1987, 24-31).
- (2000): *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*. Traducción

de Enrique Folch. Barcelona: Gedisa.

- FRANCIA, A. de y J. URÍA (1987): *Los marroquíes en España*. Informe del Instituto Español de Emigración. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- FRIEDMAN, E.G. (1983): *Spanish captives in North Africa in the early Modern Age*. Wisconsin.
- FSSĀYLĪ, Ṭayyeb (1988): *Aḥkām al-zawāʿi wa-l-talāq wifqa Mudawwanat al-aḥwāl al-šajsiyya* [Matrimonio y divorcio en el Código de Estatuto Personal y de Sucesiones]. Rabat.
- (1995): *Al-Tanzīm al-qaḍāʾī fī l-Magrib* [La organización judicial en Marruecos]. Marrakech: Maktabat Warrāqat al-Badīʿ.
- FUENTES FLORIDO, Francisco (1979): *Rafael Cansinos Assens (novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor)*. Madrid: Fundación Juan March.
- FUMEY, Eugène (1906): "Chronique de la dynastie alaouie du Maroc". Traducción parcial del *Kitāb al-Istiḡāʾ* de al-Nāṣirī al-Salāwī. *Archives Marocaines*, 9, 1-399.
- GALÁN SÁNCHEZ, Ángel (1983): "Notas para el estudio de la *cuestión morisca*. Las bases socioeconómicas: el obispado de Málaga (1500-1515)". *Historia. Instituciones. Documentos*, 9.
- (1987): "Poder cristiano y *colaboracionismo* mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)". En *ESTUDIOS* (1987, 271-289).
- (1991): *Los mudéjares del Reino de Granada*. Granada: Universidad/Diputación Provincial.
- GALINDO Y VERA, L. (1988): *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto a sus posesiones en la costa de África*. Madrid.
- GALLĀB, ʿAbd al-Karīm (1988): *al-Taṭawwur al-dustūrī wa-l-niyābī fī l-Magrib, 1908-1988* [El desarrollo constitucional y sindical en Marruecos de 1908 a 1988]. Casablanca.
- GALLEGRO Y BURÍN, Antonio y Alfonso GÁMIR SANDOVAL (1968): *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*. Granada.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro (1956): *Las influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana*. Madrid.
- (1984): "Cultura y pensamiento de los moriscos según sus escritos". En *ACTES* (1984, t. 1, 311-323).
- (1994): *Glosario de voces aljamiado-moriscas*. Oviedo.
- GARCÍA, Salvador (1968): "Tres españoles en la corte del último sultán de Egipto". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 7, 121-130.
- GARCÍA ANTÓN, José (1987): "Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera". En *HOMENAJE* (1987b, t. 1, 547-559).
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (1975): *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados.
- (1978): *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid.
- (1982): "Documentos árabes de Tudela y Tarazona". *Al-Qantara*, 3, 27-72.
- (1984): "Un nuevo documento árabe de Tudela, año de 1509". *Al-Qantara*, 5, 455-462.
- (1988): "Vidas ejemplares: Saʿīd Ibn Faraḡ al-Dugālī (m. 987/1579), un granadino en Marruecos". En *RELACIONES* (1988, 453-485).
- GARCÍA-ARENAL, M. y Miguel Ángel DE BUNES (1992): *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII*. Madrid: MAPFRE.
- GARCÍA-ARENAL, M., Miguel Ángel DE BUNES y M^a Victoria AGUILAR (1989): *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el Norte de África (siglos XV-XVI)*. Fuentes y bibliografía. Madrid.
- GARCÍA-ARENAL, M. y G. WIEGERS (1999): *Entre el Occidente y el Islam. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*. Madrid.
- GARCÍA BALLESTER, Luis (1984): *Los moriscos y la medicina*. Barcelona: Labor.
- GARCÍA BARRIUSO, Patrocínio (1952): *Derecho matrimonial islámico y matrimonio de musulmanes en Marruecos*. Tánger.
- GARCÍA CÁRCEL (1976): *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*. Barcelona: Península.

- (1980): *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*. Barcelona: Península.
- (1981): "La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión". En *ACTAS* (1981, 401-417).
- (1984): "El itinerario de los moriscos hasta su expulsión (1609)". En *ALCALÁ y otros* (1984, 67-78).
- GARCÍA CASAR, M^aFuencisla (1983): "Trujimanes judíos al servicio de los Reyes Católicos". *Helmántica*, 103-105, 191-196.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel (1987): "La alfaquequería mayor de Castilla en Andalucía a fines de la Edad Media". En *ESTUDIOS* (1987, 37-54).
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás (1939): *Marruecos*. Barcelona: Fe.
- (1941): *Santa Cruz de Mar Pequeña, Ifni y Sáhara*. Madrid: Fe.
- (1947): *África en la acción española*. Premio África de literatura 1946. Madrid: Ediciones de la Dirección General de Marruecos y Colonias y del Instituto de Estudios Africanos.
- (1961): *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La Guerra de África de nuestros abuelos (1859-1860)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GARCÍA FUENTES, José María (1981): *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1949): "Ángel González Palencia". *Al-Andalus*, 14, I-XI.
- (1957): "Unas Ordenanzas del zoco del siglo XI. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de *hisba*, por un autor andaluz". *Al-Andalus*, 21, 253-316.
- (1978): "Palabras pronunciadas en la sesión de clausura". En *ACTAS* (1978, 499-507).
- (1979): *Tres discursos y dos prólogos recientes, 1972-1978*. Madrid: Club Orbis.
- (1985): *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*. Editados y traducidos en verso, con introducción y notas, por Emilio García Gómez. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- GARCÍA NAVARRO, Fr. Melchor O. de M. (1946): *Redenciones de cautivos en África (1723-1725)*. Edición, prólogo y notas de Fr. Manuel Vázquez Pájaro. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Jerónimo Zurita.
- GARÍ Y SUMELL, Fr. José Antonio (1873): *La orden redentora de la Merced*. Barcelona.
- GARULO, Teresa (1988): *Bibliografía provisional de obras árabes traducidas al español*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- GARRIDO ATIENZA, Manuel (1990): *Los Alquezáres de Santafé*. Estudios preliminar de Manuel Espinar Moreno. Granada: Universidad (facsimil de su primera edición: Granada: 1893).
- (1992): *Las capitulaciones para la entrega de Granada*. Estudio preliminar de José Enrique López de Coca Castañer. Granada: Universidad (facsimil de su primera edición: Granada: 1910).
- GARRIGUES, E. (1962): "Un desliz diplomático. La paz hispano-turca". *Revista de Occidente*, n^o especial.
- GAVIRA, J. (1949): *El viajero español por Marruecos Don Joaquín Gatell (El Kaid Ismail)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- GĀZĪ, al-Mujtār (1993): *Išārāt min tārīḥ Siṭṭāt [Apuntes sobre la historia de Settat]*. Casablanca: al-Magāribiyya li-Inšā' al-Ṭibā'a.
- GAZZĀL, Ahmad al- (1941): *Kitāb natiḡat al-iṡṭihād fī l-muhādana wa-l-ṡihād*. Edición de Alfredo Bustani. Larache.
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- GHAZI, El Husseini El (1982): *Mujtaṣar 'ilm al-farā'id wa-l-ḥuqūq al-irtiyā [Compendio de derecho sucesorio]*. Rabat: al-Ma'had al-Waṭanī li-l-Dirāsāt al-Qadā'iyya.
- GIL GRIMAU, Adolfo (1982): *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- GIL SANJUÁN, J. (1980): "La otra cara de la Inquisición". *Jábega* (Diputación de Málaga), 29, 66-77.
- GILSON, Étienne (1982²): *La filosofía en la Edad Media*. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos.
- GOLDZIHHER, I. (1952): *Etudes sur la Tradition Islamique*. Traducción de Léon Bercher. París: Librairie d'Amérique et d'Orient.

(1960): "La kunya selon la loi musulmane". *Arabica*, 7, 114-5.

GÓMEZ CAMARERO, Carmen (1996): "Algunas cuestiones en torno a la reforma de la Mudawwana". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45, 49-73.

GÓMEZ FONT, Alberto (1987): "Una de las lenguas que se hablan en el Estrecho: apuntes sobre el lenguaje del Peñón de la Gomera, según el libro de Juan Albino Tarsén". En *CONGRESO* (1987, 111-125).

(1996): "El antes y el después de la gramática árabe del padre Lerchundi". En *LOURIDO* (1996, 115-132).

(2000): "El dilema de los traductores del protectorado español en Marruecos: árabe literal o árabe marroquí". En *FERNÁNDEZ PARRILLA y FERIA* (eds.) (2000, 131-142).

GÓMEZ MORENO, M. (1944): "Carta de dote que se dió en tiempo que eran moros en Hornachos". *Al-Andalus*, 9, 503-505.

GONZÁLEZ CAMPOS, Julio D., Luis I. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ y Paz ANDRÉS (1999⁶): *Curso de Derecho Internacional Público*. Madrid: Civitas.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (2000): "La cultura del libro en Sevilla. Desde Alfonso X al Renacimiento". En *SOCIEDAD* (2000, 101-113).

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1915): "Noticia y extracto de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo y Madrid". En *MISCELÁNEA* (1914, 115-145).

(1926-1930): *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid.

(1935): "Venta por deudas en Toledo a fines del siglo XII". *Al-Andalus*, 3, 43-62.

(1940): "Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV)". *Al-Andalus*, 5, 301-382.

(1941): "Notas sobre el régimen de riegos en la región de Veruela en los siglos XII y XIII". *Al-Andalus*, 10, 78-88.

GOODRICH, Peter (1987): *Legal discourse: Studies in linguistic, rhetoric and legal analysis*. Londres: Macmillan.

GOZALBES BUSTO, Guillermo (s.f.): *La república andaluza de Rabat en el siglo XVII. Contribución al estudio de la Historia de Marruecos*. S.l.

(1992): *Los moriscos en Marruecos*. Granada.

GRANJA, F. de la (1968): "A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente". *Al-Andalus*, 33, 231-240.

(1971): "Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada". *Al-Andalus*, 36, 145-176.

GREEN, O.H. (1927): *Vida y obras de Luperco Leonardo de Argensola*. Philadelphia.

GRIMA CERVANTES, Juan (1993): *Almería y el reino de Granada en los inicios de la modernidad (s. XV-XVI). Compendio de estudios*. Almería: Arráez.

GRIMA CERVANTES, Juan y Manuel ESPINAR MORENO (1988): "Estudio de algunas cartas de los reyes nazaríes dirigidas a los habitantes de Huércal". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, 39-57 (reproducido en GRIMA CERVANTES, 1993, 37-60).

GRONKE, Monika (1984): "La rédaction des actes privés dans le monde musulman médiéval: théorie et pratique". *Studia Islamica*, 159-175.

GRUNEBAUM, E.G. von (1970): *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden.

GUENNUN (1969): "Averroes, el jurista". *Pensamiento*, 25, 195-205.

GENNŪN, 'Alī (s.f.): *Šarḥ Gennūn 'alā al-Zurqānī* [El comentario de Gennun a Zurqanī]. El Cairo: Maṭba'at Efendi.

GUASTAVINO GALLENTE, G. (1958): "Incidencias fronterizas en Orán en el siglo XVII". *Tamudá*, 6-7, 106-110.

GUESSOUS, Mohamed: "Le droit est à penser dans le cadre du système de régulation sociale". *Études Maghrébines. Revue de Recherche et de Bibliographie Maghrébines*, 9, 20-23.

GUILLÉN ROBLES, F. (1889): *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*. Madrid.

(1912): *Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para la Ampliación de Estudios*. Madrid.

GURAYA, Muhammad Y. (1968): "Historical Background of the Compilation of the *Muwatta'* of Mālik b. Anas". *Islamic Studies*, 7, 372-379.

- GUTIÉRREZ CRUZ, Rafael (1997): *Los presidios españoles del Norte de África en tiempo de los Reyes Católicos*. Melilla: Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deportes.
- HABERMAS (1987): *Teoría de la acción comunicativa*: Madrid: Taurus.
- HACENE, Ahmed (1917): *Manuel-formulaire à l'usage des interprètes judiciaires de l'Afrique du Nord et des candidats à ces fonctions*. Argel: Typographie Adolphe Jourdan.
- HAGERTY, Miguel José (1974): "Los Libros Plúmbeos y la fundación de la Insigne Iglesia Colegial del Sacromonte". *LA ABADÍA* (1974, 18-33).
(1980): *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional.
- HAIK, Simón (1995): *Las traducciones medievales y su influencia*. Tesis doctoral. Madrid: Ed. de la Universidad Complutense. Dos tomos.
- HAIJAJ, Karima (1999): "El papel del traductor-intérprete en una ciudad de frontera: El caso de Ceuta". En LARRAMENDI y ARIAS (eds.) (1999, 219-224).
- HAMIDULLAH, Mohamed (1935): *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes. Suivi de: Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam*. París.
(1987^b): *Maḡmū'at al-waṭā'i'iq al-siyāsiyya fī-l-'ahd al-nabawī wa-l-jilāfa al-rāšida*. Beirut: Dār al-Nafā'is.
- HARRELL, Richard S. (1962): *A Short reference Grammar of Moroccan Arabic*. Washington: Georgetown University Press.
(1966) *A Dictionary of Moroccan Arabic: Moroccan-English*. Washington: Georgetown University Press.
- HARVEY, L.P. (1958): "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge". *Al-Andalus*, 23, 49-74.
(1964): "Crypto-islam in sixteenth-century Spain". En *ACTAS* (1964, 163-179).
(1978): "El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada". En *ACTAS* (1978).
(1988): "El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*". En *II JORNADAS* (1988, 213-222).
(1995): "Una referencia explícita a la legalidad de la *taqiya* por los moriscos". *Sharq al-Andalus*, 12, 561-563.
- HASANĪ, Muḡammad b. 'Alawī al-Mālikī (1980): "Šubuhāt ḡawla al-Muwatta' wa-raddu-ha" ["Respuesta a ciertas acusaciones vertidas contra la Muwatta'"]. En *NADWA* (1980, t. 2, 101-158).
- HATIM, Basil (1994): *English-Arabic-English Translation. A Practical Text-Linguistic Guide*. Tánger: Imprimeries du Détroit.
- HATIM, Basil; Abdullah SHUNNAQ y Ron BUCKLEY (1995): *The Legal Translator at Work: Arabic-English Legal Translation. A Practical Guide*. Irbid: Dar al-Hilal for Translation and Publishing.
- HATIM, Basil y Ian Mason (1995): *Teoría de la traducción. Una aproximación al discurso*. Traducción de Salvador Peña Martín. Barcelona: Ariel.
- HAYARI, al- (1997): *Kitab nasir al-din-'ala l-qawm al-kafirin*. Historical study, critical edition and annotated translation by P.S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G.A. Wieggers. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ḤAYŶĪ, Muḡammad (1980): "Al-maḡhab al-mālikī fī l-garb al-islāmī wa-mawsū'atu-hu al-kubrā Mi'yār al-Wanšarīsī" ["La escuela malequí en el occidente islámico y su gran enciclopedia, el *Mi'yār* de Wancharisi]. En *NADWA* (1980, t. 3, 127-132).
- HEGYI, Ottmar (1978): "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas". En *ACTAS* (1978, 147-163).
(1984): "Implicaciones lingüísticas del contexto religioso-cultural de la literatura aljamiada". En *ACTES* (1984, t. 1, 375-379).
(1985): "Una variante islámica del español: la literatura aljamiada". En *HOMENAJE* (1985, t. 1, 647-655).
- HELLER, Erdmute y MOSBAHI, Hassouna (1995): *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura*

- árabe*. Barcelona: Herder.
- HERMOSILLA, M^a.J. (1979): "En torno al cadí 'Iyād. I: datos biográficos". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28, 149-164.
- HERRERO MUÑOZ-COBOS, Bárbara (1995a): "La interpretación en los juzgados". En V ENCUENTROS (1995, 687-692).
- (1995b): "Asimetrías interculturales en los hábitos retóricos". En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995, 97-110).
- (1998a): *Gramática de árabe marroquí para hispano-hablantes*. El Ejido: Universidad de Almería.
- (1998b): *Vocabulario básico español-árabe marroquí*. El Ejido: Universidad de Almería.
- HINOJOSA MONTALVO, José (1987a): "Las relaciones entre Valencia y Granada durante el siglo XV: Balance de una investigación". En *ESTUDIOS* (1987, 83-111).
- (1987b): "Los judíos de Elche durante la Baja Edad Media". En *HOMENAJE* (1987b, t. 1, 791-800).
- (1995): "El trabajo mudéjar en la Valencia medieval". En *VI SIMPOSIO* (1995, 57-83).
- HISTORIA DE LAS CAMPAÑAS DE MARRUECOS*. Madrid: 1947, dos tomos.
- HOENERBACH, W. (1965): *Spanisch-Islamische Urkunden*. Los Ángeles-Bonn.
- (1978): "Los moriscos a la luz de sus documentos". En *ACTAS* (1978, 49-106).
- (1984): "El notariado islámico y el cristiano: estudio comparativo". *Cuadernos de Historia del Islam*, 11, 103-128.
- HOMENAJE* (1954) a Millás-Vallicrosa. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Dos tomos.
- HOMENAJE* (1985 [primer tomo]-1987 [tercer tomo]) a Álvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos/Universidad de Oviedo.
- HOMENAJE* (1987a) al Profesor Dario Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario. Granada: Universidad.
- HOMENAJE* (1987b) al Profesor Juan Torres Fontes. Murcia: Universidad/Academia Alfonso X el Sabio. Dos tomos.
- HOMENAJE* (1990) al Profesor Lapesa. XI Curso de Lingüística Textual (Murcia 25-29 de abril de 1988). Murcia: Universidad.
- HOMENAJE* (1991) a don Francisco Bejarano. Málaga.
- HOMENAJE* (1995) al Profesor José María Fórneas. Granada: Universidad.
- HOMENAJE* (en prensa) a Luce López-Baralt y Mercedes López-Baralt. *Escritura, individuo y sociedad en España y en las Américas*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- HUWARI, Sidi Abdeslam ben Mohammed (1949): *Ṣarḥ al-Huwārī li-l-waṭā'iq al-fir'ūniyya* [El comentario de Huwari al formulario notarial de Sidi Mohamed Ben Mohamed Far'un]. Túnez: Dār al-Kutub al-'Arabiyya.
- IBN 'ABDŪN (1948): *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Traducción de Emilio García Gómez. Madrid: Moneda y Crédito (reimpresión: Sevilla: Ayuntamiento, 1992).
- IBN AL-'AWWĀM (1802): *Libro de Agricultura. Su autor, el doctor excelente Abu Zacarīa Jahja Aben Mohamed Ben Ahmed Ibn el Awam sevillano*. Traducido al castellano y anotado por José Antonio Banqueri. Madrid. 2 volúmenes.
- IBN 'ĀṢIM (1893): *Traité de droit musulman. La Toḥfa d'Ebn Acem*. Traducción de Houdas y Marte. Argel.
- (1994): *Ihkām al-ahkām 'ala tuḥfat al-hukkām*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- IBN AL-'AṬṬĀR (1983): *Formulario notarial hispano-árabe por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-'Aṭṭār (siglo X)*. Edición de Pedro Chalmeta y Federico Corriente. Madrid: Asociación Matritense del Notariado-Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- IBN AZZUZ, Mohamed (1996): "La figura del padre Lerchundi en el seno de la sociedad marroquí". En LOURIDO (1996a, 251-279).
- IBN ḤAMDŪN (1933): "Traduction du Formulaire d'Ibn Hamdūn, dit Far'un". Traducción de F. Guay. *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 1932-1933.
- IBN MANZUR (s.d.): *Lisān al-'Arab al-muḥīt*. Revisado y completado por Youssef Khayat. Beirut: Dār Lisān al-'Arab.
- IBN MA'ŪZ, Muḥammad (1995): *Wasā'il al-iṭbāt fi l-fiqh al-islāmī* [Medios de prueba en derecho islámico].

- Casablanca: Maṭba‘at al-Naḡāḥ al-Ŷadīda.
- IBN AL-MUGĪ (1931): "Abenmoguit, *Formulario notarial*. Capítulo del matrimonio". Traducción de Salvador Vilá. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 8, 5-200.
(1994): *al-Muqni‘ fī ‘ilm al-šurūṭ (formulario notarial)*. Introducción y edición crítica de F.J. Aguirre Sádaba. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- IBN SALMŪN AL-KINĀNĪ (1927): "Algunos capítulos del formulario notarial de Abensalmún de Granada". Traducción de José López Ortiz. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 4, 319-375.
- IBN TAYMIYYA (1985): *Fatāwā al-jamr wa-l-mujaddirāt [Fetuas acerca del vino y las drogas]*. Selección y presentación de Abu al-Majd Ahmed Harak. El Cairo: al-Kawṭar li-l-Ṭibā‘a.
- IBN ŶALLĀB al-Baṣrī (1987): *Kitāb al-Tafrī‘*. Edición de Ḥusayn ibn Sālim al-Dahmānī. Beirut.
- IBN ŶUZAYY (s.d.): *al-Qawānīn al-fiqhiyya*. s.l.
- IBN ZAYDĀN (1961): *al-‘Izz wa-l-ṣawla fī ma‘ālim nuḡum al-dawla*. Rabat: al-Maṭba‘a al-Malakiyya.
- IDRIS, H. R. (1956): "Le crepuscule de l'école malikite kairouanaise (fin du XIe siècle)". *Cahiers Tunisienne*, 16, 494-507.
(1970): "Le mariage en Occident musulmane d'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi‘yār d'al-Wanšarīsī". *Studia Islamica*, 32, 157-165.
(1971): "L'aube du malikisme ifriqiyen". *Studia Islamica*, 33, 19-41.
(1974a): "Le mariage en Occident musulman (suite de l'analyse de fatwas médiévales extraites du Mi‘yār d'al-Wanšarīsī)". *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 17, 71-105.
(1974b): "Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi‘yār d'al-Wanšarīsī". En *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*. Leiden.
- IGLESIAS SEISDEDOS, Antonio (1931): *Método A.I.S. teórico-práctico para la enseñanza del idioma árabe*. Tetuán.
- ‘ILMĪ, Abū-l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Isā b. ‘Alī al-Ḥasanī al- (1983): *Nawāzil al-‘Ilmī [Jurisprudencia de al-‘Ilmī]*. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Dīniyya.
- ‘IMARĀTĪ, al-Ḥasan ibn al-Ḥāyḡ Muḥammad al- (s.f.): *Maḡmū‘at al-aḥkām al-šar‘iyya [Recopilación de sentencias cheránicas]*. Beirut: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.
- ‘INĀN, M. A. (1971): "Min turāṭ al-adab al-andalusī al-mūriskī: *Kitāb al-‘izz wa-l-rif‘a wa-l-manāfi‘ li-l-muḡāhidīn fī sabīlī llāh bi-l-madafi‘*". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 16, 11-29.
- INATI, Shams (1996): "Logic". En SEYYED y LEAMAN (eds.) (1996, vol. 2, 802-823).
- IRĀN (1981): *Constitución de la República Islámica del Irán*. Traducción castellana de J. Bosch Vilá y S. Jamil Abu Hazim. *Cuadernos de Historia del Islam*, 10.
- ‘IRĀQĪ, Ḥammād al- (1975): *al-Qaḍā‘ al-maḡribī bayna l-ams wa-l-yawm [La justicia marroquí: entre el pasado y el presente]*. Casablanca: Dār al-Raššād al-Ḥadīṭa.
- ‘IRĀQĪ, Ḥammād al- y otros (1982): *al-Waṭa‘iq al-‘adliyya wifqa Mudawwanat al-aḡwāl al-šajsiyya [Formulario notarial conforme a la Mudāwwana]*. Casablanca: Dār al-Raššād al-Ḥadīṭa.
- ISASI MARTÍNEZ, Carmen (1997): "Traducción y retórica: Notas para la historia de la traducción en España en el siglo XVII". *Livius*, 10, 77-89.
- ‘IYĀD (1983), Abū al-Faḍl b. Mūsā: *Kitāb Tartīb al-madārik wa-taqrib al-masālik li-ma‘rifat a‘lām madḡhab Mālik*. Rabat.
(s.f.): *Kitāb Tartīb al-madārik wa-taqrib al-masālik li-ma‘rifat a‘lām madḡhab Mālik*. El Líbano: Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- JALĪL, ibn Ishāq (1877): *Précis de jurisprudence musulmane*. Traducción de Perron. París.
(1909): *Mariage et repudiation*. Traducción y comentarios de F. Fagnan. Argel.
(1919): *Il Mokhtasar o Sommario del Diritto Malechita di Halil ibn Ishaq*. Traducción de D. Santillana. Milán.
(1956-1963): *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam Mālik*. Traducción de G.H. Bousquet. Argel-París.

- JAMJAMA, Abderrahman (1997): *al-Qadā' wa-l-qānūn fī l-jitāb al-malaki: 1956-1996* [Judicatura y derecho en el discurso real: 1956-1996]. Rabat: Manšurāt al-Maḥalla al-Magribiyya li-l-Idāra al-Maḥalliyya wa-l-Tanmiyya, n° 16.
- JATIB, Ibrahim (1999): "Tuhami Wazzani: ¿Renacimiento cultural o etnografía?". Traducción de Manuel C. Feria García. En FERNÁNDEZ PARRILLA y FERÍA GARCÍA (eds.) (1999, 143-152).
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco (1992): "La frontera de *allende*. Documentos para su estudio: el privilegio de homicianos de Mazalquivir (1507)". *Crónica Nova*, 20, 343-360.
- JIMÉNEZ DE GREGORIO, Fernando (1962): "*Relación de Orán*, por el vicario don Pedro Cantera Vaca (1631-1636)". *Hispania*, 81-117.
- JOHANSEN, B. (1990): "Le jugement comme preuve religieuse et vérité religieuse dans le Droit Islamique Hanéfite". *Studia Islamica*, 72, 5-17.
- JORDANIA (1997): "El Código Jordano de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 46, 237-318.
- II JORNADAS (1988) *Internacionales de Cultura Islámica: "Aragón vive su historia"*. Madrid: Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica).
- JUŠĀNĪ, al- (1914): *Historia de los jueces de Córdoba*. Traducción y prólogo de Julián Ribera. Madrid. Reimpresión: Madrid: Aguilar, 1965. Reimpresión (sin datos del traductor y autor del prólogo, ni referencia a la edición original): Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.
- JUSTEL Calabozo, Braulio (1978): *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sinopsis histórico-descriptiva*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1991a): *El médico Coll en la corte del Sultán de Marruecos (año 1800)*. Cádiz: Universidad/Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- (1991b): *El toledano Patricio de la Torre. Monje escurialense, arabista y vicecónsul en Tánger*. Madrid: Ediciones Escurialenses.
- JUYNBOLL, G.H.A. (1983): *Muslim Tradition Studies in chronology, provenance and authorship of early "hadith"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAMEN, Henry (1988): *La Inquisición española*. Nueva edición totalmente reescrita y puesta al día por el autor. Traducción de Gabriela Zayas. Barcelona: Crítica.
- KAŠBŪR, Muḥammad al- (1991): *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya: al-zawāḡ wa-l-talāq* [La Ley de Estatuto Personal y de Sucesiones: matrimonio y divorcio]. Casablanca: Maḥba'at al-Naḡāḡ al-Ŷadīda.
- KENBIB, Mohammed (1996): *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*. Casablanca.
- KETTANI, 'Abd al-Raḥmān (1980): "al-Ŷānīb al-siyāsī fī ḥayāt al-imām Mālik" ["El componente político en la biografía del imam Malik"]. En *NADWA*, t. 2, 53-68.
- KETTĀNĪ, Idrīs al- (1980): "Dawr al-maḡhab al-mālikī fī binā' al-šajsiyya al-'arabiyya al-islāmiyya li-sukkān Ifriqiyyā al-Šimāliyya wa-Mūrītāniyā" ["El papel de la escuela malequí en la formación de la personalidad árabo-islámica de la población del África del Norte y Mauritania"]. En *NADWA*, t. 2, 35-52.
- KHADDURI, M. (E.I.²): "Maḡlaḡa", s.v.
- KHAMLICHI, Ahmed: *Šarḡ al-qānūn al-Ŷinā'r* [Comentario al Código Penal]. Rabat: al-Ma'ārif al-Ŷadīda.
: *Šarḡ qānūn al-mištara al-Ŷinā'iyya* [Comentario al Código de Procedimiento Penal]. Rabat: al-Ma'ārif al-Ŷadīda.
(1994): *Al-Ta'liq 'alā qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya* [El Código de Estatuto Personal comentado]. Rabat: Dār Našr al-Ma'rifa.
(1998) *Wuḡḡat naẓar* [Un punto de vista]. Rabat: Dār Našr al-Ma'rifa. Dos tomos.
- KHATTABI, Mustapha (1966): *L'organisation judiciaire du Maroc*. París.
- KONTZI, R. (1974): *Aljamiado Texte. Ausbage mit einer Einleitung und Glossar*. Wiesbaden.
(1978): "Calcos semánticos en textos aljamiados". En *ACTAS* (1978, 315-334).
(1988): "Características lingüísticas de la literatura aljamiada". En *II JORNADAS* (1988, 201-211).
- KORSO, Mohamed El y Míkel de EPALZA (1978): *Oran et l'ouest algerien au 18ème siècle d'après le rapport Aramburu*. Argel.

- KRAMERS, J.H. (1927): "Les noms musulmans composés avec *dīn*". *Acta Orientalia*, 5, 53-67.
- KUWAIT (1998): "El Código Kuwaití de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 47, 335-381.
- LA PRIMAUDAIE (1875): "Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique". *Revue Africaine*, 19.
- LABARTA GÓMEZ, Ana (1982): "Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21, 101-133.
 (1983): "Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos". *Al-Qantara*, 57-87.
 (1988a): "La aljama de los musulmanes de Calataorra nombra procurador (documento árabe de 1451)". *Al-Qantara*, 9, 511-517.
 (1988b) "La antroponimia árabe en grafía latina como fuente lingüística". En ÁVILA (1989, 165-175).
- LABARTA GÓMEZ, Ana y Ricardo GARCÍA CÁRCCEL (1981): "Un fondo de documentos árabes de moriscos valencianos". En *ACTAS* (1981, 395-399)
- LADERO QUESADA, Miguel A. (1987): "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)". En *ESTUDIOS* (1987, 291-311).
 (1988a): *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada: Diputación Provincial.
 (1988b): "Guión de la documentación relativa a Gibraltar, Ceuta y antiguas posesiones españolas en el Norte de África contenida en la Sección de Estado del Archivo General de Simancas". *CONGRESO* (1988, t. II, 547-561).
- LAFARGA, Francisco (2000): "La historia de la traducción en España: ¿Una asignatura pendiente?". En SABIO, RUIZ y DE MANUEL (eds.) (2000, 179-194).
- LAGARDERE, V. (1981): "L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abū Bakr al-Ṭurṭūṣī". *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, I.
 (1986): "Abū-I-Walīd b. Ruṣd, *qāḍī al-quḍāt* de Cordoue". *Revue des Etudes Islamiques*, 54, 203-226.
- LAHBABI, Mohamed (1975): *Le gouvernement marocain à l'aube du 20e siècle*. Casablanca: Les Editions Maghrébines.
- LAM'AKCHAOU, M. (1997): *Qānūn mihnat al-muḥāmat bayna al-ta'dīl al-ajīr wa-l-tumūh al-kabīr* [La reglamentación de la abogacía: última reforma y grandes aspiraciones]. *Al-Muḥāmat*, 31, 9-14.
- LAPANNE-JOINVILLE, J. (1952 [tomo IV]): *Recueil de jurisprudence chérifienne*. Bajo la dirección de M. Louis Milliot y con un prólogo del mismo autor. París.
- LAPESA, Rafael (1985): *Historia de la lengua española*. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. Novena edición corregida y aumentada. Madrid: Gredos (1ª ed. 1942).
- LAPIEDRA, Eva (1997): *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Generalitat Valenciana/Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert"/Diputación Provincial.
- LAPLACE, Colette (1994): *Théorie du langage et théorie de la traduction. Les concepts-clefs de trois auteurs: Kade (Leipzig), Coseriu (Tübingen), Seleskovitch (Paris)*. París: Didier.
- LARAOU, Abdallah (1994): *Marruecos: Islam y nacionalismo*. Traducción de Malika Embarek. Madrid: MAPFRE.
- LAREDO, Isaac (1948): "Las taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesoral". *Sefarad*, 8.
 (1994): *Memorias de un viejo tangerino*. Rabat: Editions La Porte (1ª edición: Madrid, 1935).
- LARQUIÉ, Claude (1981): "El rescate de los cristianos en tierras islámicas en el siglo XVII". *Awrāq*, 4, 191-221.
- LARRAMENDI, Miguel Hernando de (1997): *La política exterior de Marruecos*. Madrid: MAPFRE.
- LARRAMENDI, Miguel Hernando de y Juan Pablo ARIAS (1999): *Traducción, emigración y culturas*. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha y Grupo de Investigación Traductología.
- LARRAMENDI, Miguel Hernando de y Gonzalo FERNANDEZ PARRILLA (eds.) (1997): *Pensamiento y circulación de ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- LAUGIER DE TASI (s.f.): *Historia del reino de Argel*. Traducción de Antonio de Clariana: Madrid.

- LEDERER, Marianne (1990): *Études traductologiques en hommage à Danica Sleskovitch*. París: Minard.
- LERCHUNDI, José de (1872): *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos*. Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra.
- (1892): *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*. Tánger: Imprenta Hispano-Árabe de la Misión Católica de Tánger.
- (1999): *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*. Edición facsímil con estudio preliminar de R. Lourido. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (1931): *Inscriptions arabes d'Espagne*. París-Leyden.
- (1942): *Un recueil de lettres officielles almohades*. París.
- LEVY, Simón (1992): "La lengua diaria marroquí, reflejo de unas relaciones seculares entre España y Marruecos". En LÓPEZ GARCÍA y otros (1992, 53-65).
- LEWIS, Bernard (1990): *El lenguaje político del Islam*. Traducción de Mercedes Lucini. Madrid: Taurus (*The Political Language of Islam*. The University of Chicago, 1988).
- LIBIA (1999): "El Código Libio de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. En *ESTUDIOS* (1999, 165-187).
- LIBRO del Consulado del Mar* (1965). Edición y traducciones de Antonio Capmany. Estudio preliminar de J. M^a Font Rius. Revisión de A. M^a de Saavedra. Barcelona: Cámara Oficial de Comercio y Navegación.
- LLIBRE (1989): *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Cunna e Xara dels moros*. Edición de Carmen Barceló. Córdoba.
- LLORD O'LAWLOR, Manuel (1957): "Un canon bereber tripartito". *Tamuda*, V-2, 305-309.
- LIMAM, Taoufik (1994): *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. morisco n^o 6016 de la BNM*. Tesis doctoral inédita.
- LINARES RUBIO, José (1940): *Manual de conversación de árabe vulgar marroquí*. Larache.
- LOBO CABRERA, Manuel (1988): "Rescates canarios en la costa de Berbería". En *RELACIONES* (1988, 591-620).
- LÓPEZ, José María (1927): *El Padre José Lerchundi*. Madrid.
- (1942): "El Cristianismo en Marruecos". En *Mauritania* (Tánger).
- LÓPEZ-BARALT, Luce (1995): *Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua*. Madrid: Libertarias.
- LÓPEZ CANO, Damián (1984): *La inmigración en la Costa del Sol: análisis de un desarraigo*. Málaga: Diputación.
- LÓPEZ DE COCA, José E. (1977): *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*. Granada: Universidad.
- (1978): "Judíos, judeoconversos y reconciliados en el reino de Granada a raíz de su conquista". *Gibralfar*, 29, 7-22.
- (1987): "Los moriscos malagueños, ¿una minoría armada?". En *ESTUDIOS* (1987, 329-350).
- (1988): "Granada y el Magreb: la emigración andalusí (1485-1516)". En *RELACIONES* (1988, 409-451).
- (1989): *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos*. Granada: Universidad.
- (1991): "Ali Dardoux y la morería de Málaga (1487-1501)". En *HOMENAJE* (1991, 39-56).
- (1995): "El trabajo de mudéjares y moriscos en el Reino de Granada". En *VI SIMPOSIO* (1995, 97-136).
- LÓPEZ GARCIA, Bernabé (1973): "España en África: Génesis y significación de la decana de la prensa africanista del siglo XX". *Almenara*, 4, 33-55.
- (1974): *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917)*. Resumen de tesis doctoral. Granada: Universidad.
- (1990): "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo". *Awraq*, 11, 35-69.
- (1995): "El Islam en la política mediterránea ante el año 2000 (modelos laicos y religiosos en las sociedades magrebíes)". En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (coordinadores) (1995).
- (coordinador) (1996): *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma y Ministerio de Asuntos Sociales.

- (1996): "Lerchundi entre africanistas y arabistas". En LOURIDO (1996a, 75-99).
- (1997a): "La inmigración magrebí en España: el caso argelino". *Revue des Langues. Université d'Oran*, número especial: *Séminaire des Hispanistes. Oran, trente et trente et une mai 1996*. Orán: 23-28.
- (1997b): "30 años de arabismo español: el fin de la almogavaría científica (1967-1997)". *Awraq*, 18, 11-48.
- (2000): "Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España". En FERNÁNDEZ PARRILLA y FERIA (eds.) (2000, 153-172).
- LÓPEZ GARCIA, Bernabé y Cecilia FERNÁNDEZ SUZOR (1985): *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: C.E.C.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y Juan MONTABES PEREIRA (1994): *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: Universidad de Granada y Agencia Española de Cooperación Internacional.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y otros (1992): *España-Magreb, siglo XXI*. Madrid: MAPFRE.
- (1993): *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Madrid: MAPFRE.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo (1982): *The Qur'án in Sixteenth Spain. Six Moriscos Versions of Sura 79*. Londres.
- (1998): "Los manuscritos aljamiados". *al-Qantara*, 19, 425-444.
- (en prensa): "La autoría del manuscrito coránico morisco T235". En *HOMENAJE* (en prensa).
- LÓPEZ OLIVAN (1931): *Legislación vigente en la zona del Protectorado español en Marruecos*. Madrid: Gráficas Marinas.
- LÓPEZ ORTIZ, J. (1927): "Algunos capítulos del formulario notarial de Abensalmún de Granada". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 4, 319-375.
- (1929): "Formularios notariales de la España musulmana". *La Ciudad de Dios*, 260-272.
- (1930): "El derecho musulmán en la investigación alemana de la postguerra". *Religión y Cultura*, 10, 412-24.
- (1931): "La recepción de la escuela malaquí en España". *Anuario de Historia del Derecho español*, VII, 1-67.
- (1932): *Derecho musulmán*. Barcelona-Buenos Aires: Labor.
- (1941): "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV". *Al-Andalus*, 6, 73-127.
- LOSADA CAMPO, T. (1977): *Estudios sobre coranes aljamiados*. Barcelona.
- LOUASSINI, Zouhir (1992): *La identidad del teatro marroquí*. Granada: Grupo de Investigación Estudios Árabes Contemporáneos.
- LOUBIGNAC, V. (1939): "Le chapitre de la préemption dans l'Amal al-Fāsi". *Hespéris*, 193-293.
- LOURIDO, Ramón (1967): "Ensayo historiográfico sobre el sultanato de Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh (1757-1790)". *Cuadernos de Historia del Islam*, 1, 17-75.
- (1970): "La obra histórica de al-Zayyānī sobre los 'alawíes y su influencia la historiografía marroquí". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 6, 165-193.
- (1974): "Los misioneros franciscanos y su participación en el tratado de paz hispano-marroquí de 1767". *Archivo Ibero-Americano*, 133, 127-151.
- (1977): "La abolición de la esclavitud de cristianos en Marruecos en el siglo XVIII". *Cuadernos de Historia del Islam*, 8, 6-45.
- (1978): *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna: política, social y religiosa durante el sultanato de Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh, 1757-1790*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1979): "Los judíos en Marruecos durante el sultanato de Sīdī Muḥammad b. 'Abd Allāh". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26-28.
- (1981): "Relaciones del 'alawī Sīdī Muḥammad B. 'Abd Allāh con el imperio turco en la primera mitad de su sultanato (1757-1775)". *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 23-24, 311-356.
- (1989): *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII. Relaciones político-comerciales del sultán Sidi Muhammad b. 'Abd Allah (1757-1790) con el exterior*. Madrid: ICMA.

- (coordinador) (1996a): *Marruecos y el padre Lerchundi*. Madrid: MAPFRE.
- (1996b): "Lerchundi y los exploradores y aventureros en el Marruecos de su tiempo". En LOURIDO (1996a, 102-111).
- (1996c): "Los aspectos configuradores de la acción reformista del padre Lerchundi en el Marruecos precolonial". En LOURIDO (1996a, 281-325).
- (2000): "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos (siglos XIII-XVIII)". *Archivo Ibero-Americano*, 60, 3-34.
- LUNA DÍAZ, Juan Andrés (1981): "Notas para el estudio de los precios y salarios en Granada (1492-1502)". *Chronica Nova*, 12, 103-126.
- LYNANT DE BELLEFONDS, Y.: "Kafāla". *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden: 2ª edición, s.v.
- MAGHDAD, Amal y Latifa EL IDRISSE (1995): *Las actas "adulares": terminología y traducción*. Diplôme de Traducteur (Université Abdelmalek Essadi), project de recherche, 1994-1995, Escuela Superior de Traducción Rey Fahd de Tánger.
- MAHDI, M. (1970): "Language and Logic in Classical Islam". En GRUNEBaum (1970).
- MAÍLLO, Felipe (1982): "Diacronía y sentido del término elche. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 31, 79-98.
- (1983): *Los arabismos en la Baja Edad Media*. Salamanca.
- (1985): "Consideraciones acerca de una fatwā de al-Wanšārīsī". *Studia Historica*, 3:2.
- (1987): *Vocabulario básico de Historia del Islam*. Madrid: Akal/Universitaria.
- MAJLŪF, Muḥammad (1931): *Šaḡarat al-nūr al-zākiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya [Biografías de ulemas malequites]*. El Cairo.
- MAKKĪ, Maḥmūd 'Alī (1993): "Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana". En MARTÍNEZ LORCA (editor) (1993, 15-39).
- MALIK ibn Anas (1911): *Le livre des ventes du Muwatta' de Malik Ibn Anas*. Traducción de F. Peltier. Argel.
- (1981): *Muwatta' al-Imām Mālik. Riwayāt Yaḥyā b. Yaḥyā*. Beirut.
- (1982) *Muwatta' al-Imām Mālik. Riwayāt Ibn Ziyād*. Ed. de M.S. al-Nayfar. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī.
- (1984) *Muwatta' al-Imām Mālik. Riwayāt Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šibānī*. Edición y comentarios de 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Latīf. Beirut: Dār al-Qalam.
- (1985⁴) *Muwatta' al-Imām Mālik*. Ed. y coment. de F. Sa'd. Beirut.
- (1985): *Muwatta' al-Imam Malik*. Traducción de Muhammad Rahimuddin. Lahore: Sh. Muhammad Asraj.
- (1989): *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas: the First Formulation of Islamic Law*. Traducción de Aisha Abdurrahman Bewley. Londres: Kegan Paul International.
- (1995) *Muwatta' al-Imām Mālik. Riwayāt Suwayd ibn Sa'd al-Hadatani*. Ed. y estudio de A.M. Turki.
- MANTECÓN SANCHO, Joaquín (1995): *Los acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas*. Jaén: Universidad.
- MANZANARES, Manuela (1971): *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- MANZANO MORENO, Eduardo (1992): *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*. Madrid: Síntesis.
- (2000): "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español". En FERNÁNDEZ PARRILLA y FERIA (eds.) (2000, 23-38).
- MARCY, G.: "Le serment en droit coutumier berbère du Maroc Central". *Renseignements Coloniaux*.
- MARÍN, Manuela (1980): "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del 'ilm al-ḥadīth en al-Andalus". *Al-Qantara*, I, 165-208.
- (1985): "Šūrā et ahl al-šūrā dans al-Andalus". *Studia Islamica*, 62, 25-51.
- (1988): "Estudios sobre antroponimia árabe: bibliografía y balance". En ÁVILA (1988, 137-164).
- (1999): "Los arabistas españoles y Marruecos: de Lafuente Alcántara a Millás Vallicrosa". En NOGUÉ y VILLANOVA (1999, 75-97).
- MÁRMOL CARVAJAL, Luis De (1946): *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*.

- Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXI.
- (1991): *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*. Málaga: Arguval.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1991): *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias.
- MARQUINA, Antonio y Gloria Inés OSPINA (1987): *España y los judíos en el siglo XX. La acción exterior*. Madrid: Espasa Universidad.
- MARRUECOS (1960): *Código de Procedimiento Penal*. *Boletín Oficial del Reino de Marruecos*, nº 2494 bis de 16 de agosto.
- (1963): *Código Penal*. *Boletín Oficial del Reino de Marruecos*, 2641, 15 de agosto.
- (1972): *Constitución del Reino de Marruecos*. *Boletín Oficial del Reino de Marruecos*, 10 de marzo.
- (1988): *Code penal*. Edition synoptique franco-arabe par F. Blanc y R. Zeidguy. Casablanca: Sochepress-Université.
- (1992): *Qānūn al-miṣṭara al-ṣinā'iyya ma'a 'ājir al-ta'dilāt* [Código de Procedimiento Penal, incluyendo las últimas reformas]. al-Ḍār al-Bayḏā': Ḍār al-Taqāfa.
- (1992): *Code de procedure civile*. Edition synoptique franco-arabe par F. Blanc y R. Zeidguy. Casablanca: Sochepress-Université.
- (1994): *Moudawwana. Code de Statut Personnel et des Successions*. Edition synoptique franco-arabe par F. Blanc y R. Zeidguy. Casablanca: Sochepress-Université.
- (1995): "El Código marroquí de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (coordinadores) (1995, 413-487).
- MARTÍN CASTELLANOS, Antonio Javier (1995): "Regímenes de propiedad y estatutos sociales en el medio agrícola tradicional marroquí". En *HOMENAJE* (1995, v. 2, 997-1009).
- MARTÍN CASTRO, M^a Cristina (1984): "Alfonso el Sabio y la Escuela de Traductores de Toledo". *Babel*, 2, 57-59.
- MARTÍN CORRALES (1988): "El vecindario de Ceuta en 1718". *CONGRESO* (1988, t. III, 115-129).
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (1990): "La nueva Constitución argelina: hacia la III República". *Revista de Estudios Políticos*, 67, 261-296.
- MARTÍNEZ ALCUBILLA, Marcelo (1856-): *Diccionario de la Administración Española*. Madrid: Administración.
- MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos (1979): *Murcia, 1395-1420 (Una ciudad de frontera en la Castilla bajomedieval)*. Resumen de tesis doctoral. Murcia: Universidad.
- MARTÍNEZ DRISIEN, José Antonio (1952): *Lecturas de árabe vulgar. Selección de cuentos y refranes. Contribución al conocimiento del idioma y folklore de Marruecos*. Tetuán.
- MARTÍNEZ LORCA, Andrés (coord.) (1990): *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona: Anthropos.
- (editor) (1993): *Al encuentro de Averroes*. Madrid: Trotta.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1977): "Sobre el aún desconocido arabismo español del siglo XIX". En *Ensayos marginales de arabismo*. Madrid: 3-22.
- MARTÍNEZ RUIZ, Juan (1972): *Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MARTOS QUESADA, Juan (1996): "Características del muftí en al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana". *Anaquel de Estudios Árabes*, 7, 127-143.
- MARTY, Paul (1928): "Droit coutumier berbère. L'orf des Beni M'tir". *Revue des Etudes Islamiques*, 481-511.
- (1933): *La justice civile musulmane au Maroc*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- MASSAD, P. (1957): "Observaciones de Casiri a Bermúdez Pedraza". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, 6, 57-75.
- MATA PASTOR, María del Carmen (1999): "La trascendencia de la caracterización textual en el proceso traslativo". En *FERIA* (coord.) (1999, 109-128).
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2000): "La Oficina de Intervención como espacio de interacción socio-política entre el *moraqib* y la *qabila*. El caso de Sidi Ali (Beni 'Aros)". Ponencia presentada en el encuentro *El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 23-24 de noviembre de 2000.
- (en curso): *Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos: discurso y prácticas de*

interacción entre interventores y marroqueses. Tesis doctoral en curso. Universidad Pompeu Fabra.

- MAÿLIS al-A'la, al- (1997): *Qirārāt al-Maÿlis al-A'la: min ahamm al-qirārāt al-šadira 'an gurfat al-aḥwāl al-šajšiyya wa-l-mūrāt, 1962-1995* [Principales sentencias emanadas de la Sala de Estatuto Personal y de Sucesiones del Tribunal Supremo del Reino de Marruecos, 1962-1995]. Rabat: Manšūrāt al-Maÿlis al-A'la.
- MAYORAL, Roberto (1995): "La traducción jurada del inglés al español de documentos paquistaníes: Un caso de traducción reintercultural". *Voces* (Buenos Aires), 17.
(1999a): "Las fidelidades del traductor jurado". En FERIA (ed.) (1999a, 17-58).
(1999b) "Traducción oficial (jurada) y función". En FERIA (ed.) (1999a, 59-86).
- MEKOUAR, Issam (1993): *Lexique des termes juridiques*. Beirut: al-Dar al-Alamiyya.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1986): *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (1ª edición: Santander: 1948).
(*Menéndez Pelayo Digital*): *Obras Completas*. Obra Social y Cultural de Caja Cantabria/Excmo. Ayuntamiento de Santander/Fundación Histórica Tavera/Fundación Hernando Larramendi.
- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (1951): "¿Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes?". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 5, 363-380.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1956): *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MENNOŪNĪ, M. al- (1967): "Zāhira ta'rībiyya fi l-Magrib al-sa'dī" ["Un movimiento de traducciones al árabe en el Marruecos saadí"]. *Da'wat al-Ḥaqq*, 3, 74-91.
- MERNISSI, Fatima (1985): *Sexe, ideologie, Islam*. Rabat: Ed. Maghrébines.
- MESEGUER, J. (1980): "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición de Granada". En *I SYMPOSIO* (1980, 371-400).
- MEZIOU, Kelthoum (1999): "Le droit de la famille au Maghreb". *Études Maghrébines. Revue de Recherche et de Bibliographie Maghrébines*, 9, 3-9.
- MEZQUITA DEL CACHO, José Luis y José LÓPEZ MEDEL (1988): *El notariado y los registros*. Madrid: Ministerio de Justicia, Centro de Publicaciones.
- MEZZINE, Mohamed (1988): "Les relations entre les places occupées et les localités de la région de Fès au XV et XVI siècles, à partir de documents locaux inédits: les *Nawāziles*". En *RELACIONES* (1988, 539-560).
- MILLÁS VALLICROSA, José María (1933a): "El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio". *Al-Andalus*, 1, 155-187.
(1933b): "Contratos de judíos y moriscos del Reino de Navarra". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 10, 273-285.
- MILLIOT, Louis (1920-23 [tres primeros volúmenes]): *Recueil de jurisprudence chérifienne*. París.
(1947): "La science européenne du droit musulman". *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*.
(1953): *Introduction à l'étude de droit musulman*. París.
- MIR-HOSSEINI, Ziba (1997): *Marriage on trial. A study of Islamic family law: Iran and Morocco compared*. Londres: Tauris.
- MISCELÁNEA (1915) *de estudios y textos árabes*. Madrid.
- MISNĀWĪ, Muḥammad b. Aḥmad al- (1926): *Nawāzil Muḥammad b. Aḥmad al-Misnāwī* [Jurisprudencia de Sidi Mohamed ben Ahmed El Misnagiū]. Recopilación de Muḥammad al-Dukkālī. Fez. Edición litografiada.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre (1995): "Le problème du rôle des notaires mozarabes dans l'oeuvre des traducteurs de Tolède (XII-XIII siècle)". En *la España Medieval* (Universidad Complutense), 18, 39-60.
- MONROE, James T. (1970): *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*. Leiden.
- MONTABES PEREIRA, Juan y María Angustias PAREJO FERNÁNDEZ (1993): "Lecture comparée de la constitution marocaine et de la constitution espagnole". En BASRI, ROUSSET y VEDEL (eds.) (1993).
- MONTAGNE, R. (1924): "Le régime juridique des tribus du Sud marocain". *Hespéris*, 313-331.
- MORA REGIL, Eugenio (1940): *El régimen de capitulaciones en Marruecos*. Ceuta: Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas.
- MORA REGIL, Eugenio y Carlos RODRÍGUEZ AGUILERA (1947): *Leyes de Marruecos*. Madrid: Reus.

- MORALES LEZCANO, Víctor (1984): *España y el Norte de Africa: El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid: UNED.
 (1988): *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: UNED.
 (1993): *España y mundo árabe. Imágenes cruzadas*. Madrid: Agencia de Cooperación Internacional.
- MORALES LEZCANO, Víctor Y OTROS (1993): *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos*. Madrid: UNED.
- MORATA, Nemesio (1934): "Un catálogo de los fondos árabes primitivos de El Escorial". *al-Andalus*, 2, 101-103.
- MORILLAS, Esther y Juan Pablo ARIAS (eds.) (1997): *El papel del traductor*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- MORREALE, Margerita (1959): "Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media". *Revista de Literatura*, 29/30, 3-10.
- MORRIS, R. (1993): The interlingual interpreter -cypher or intelligent participant?. *International Journal for the Semiotics of Law*, VI/18, 271-291.
- MOULAY RACHID, Abderrazak (1999): "Un horizon de modernité qui passe par l'ijtihad". *Études Maghrébines. Revue de Recherche et de Bibliographie Maghrébines*, 9, 23-28.
- MOUSSA, M.L. Fadhel (dir.) (1993): *Lexique des termes juridiques français-arabe*. Tunes: Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts.
- MUḤĀMĪD, Hazzā' 'Alī (1995): 'Adālat al-šāhid fi-l-qaḍā' al-islāmī [La probidad testifical en la justicia islámica]. Beirut: Dār al-Īayl.
- MUHAMMAD ALI, Maulana (1977): *A Manual of Hadith*. Edición de Maulana Muhammad Ali y prefacio de C.E. Bosworth. Londres y Dublín: Curzon Press.
- MUÑOZ PÉREZ, F. y A. IZQUIERDO ESCRIBANO (1989): "L'Espagne, pays d'inmigration". *Population*, 2, 257-289.
- MUR'Ī, Ḥusayn (1992): *al-Qāmūs al-fiḥrī* [Diccionario de terminología del Fiqh]. Beirut.
- MURGA Y MUGARTEGUI, José María de (1994): *Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno*. Markina-Xemein: Federico Verastegui, Editor (ed. original: Bilbao: Imprenta de Miguel de Larumbe, 1868)
- MURĪR, Sīdī Muḥamad al- (1951): *Tārīḥ al-mahākīm al-islāmīyya. Kitāb al-abḥāṭ al-bāmīyya fi-l-mahākīm al-islāmīyya* [Historia de los tribunales islámicos]. Tetuán: Manšūrāt Ma'had al-Īinirāl Franco li-l-Abḥāṭ al-'Arabiyya al-Islāmīyya.
- NADWAT (1980): *Al-imām Mālik, imām dār al-hiḡra*. Fez: Wizārat al-Awqāf (tres tomos).
- NAJJAR, Ibrahim; Ahmed BADAoui y Youssef CHELLALAH (1988¹⁰): *Dictionnaire Juridique. Français-Arabe*. Beirut: Libraire du Liban.
- NAJJAR, Mohammed (1991): *Cours de terminologie juridique (I Cycle Droit)*. Rabat: Edition Al Karmal.
- NĀṢĪRĪ, Muḥammad al-Makkī al- (1993²): *Firansā wa-siyāsatu-hā al-barbarīyya fi-l-Magrib al-Aqṣā* [Francia y su política bereber en Marruecos]. Rabat: Šarikat Bābel.
- NĀṢĪRĪ SALĀWĪ, Aḥmad b. Jālid: *Kitāb al-istiḡsā' li-ajbār dawlat al-Magrib al-Aqṣā*. Casablanca: 1956.
- NAVARRO VALLS, V.R. (1984): *El matrimonio religioso ante el derecho español*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense.
 (1993): "La eficacia civil del matrimonio de las minorías religiosas en el Derecho español". *Anuario Jurídico y Económico Escorialense. Homenaje a Fray José López Ortiz (1898-1992)*, 26, 451-463.
- NAWAWĪ, al- (1986): *Los cuarenta hadices de an-Nawawī*. Traducción de Francisco P. Villalba. Barcelona: Edicomunicación.
- NEWMARK, Peter (1992): *Manual de traducción*. Traducción de Virgilio Moya. Madrid: Cátedra (ed. original de 1987).
- NIDA, Eugene A. (1964): *Toward a Science of Translation*. Austin: University of Texas Press.
- NIDO Y TORRES, Manuel del (1910): *Código de Justicia militar*. Madrid.
 (1911): *Ley de accidentes de trabajo*. Sevilla.
 (1913): *Manual de prensa: estudio histórico de la legislación de prensa en España*. Sevilla-Madrid.
 (1927²): *Guía del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita, y cuya guía es*

- una recopilación de las opiniones principales de los jurisconsultos sobre el derecho musulmán. Tetuán: Editorial Hispano-Africana.
- NOGUÉ, Joan y José Luis VILLANOVA (coordinadores) (1999a): *España en Marruecos*. Lleida: Editorial Milenio.
- NOGUÉ, Joan y José Luis VILLANOVA (1999b): "Las sociedades geográficas y otras asociaciones en la acción colonial española en Marruecos". En NOGUÉ, Joan y José Luis VILLANOVA (coordinadores) (1999a, 185-224).
- O'LAWLOR, Manuel Llord (1936): *Régimen de la propiedad en Marruecos*. Ceuta: Tip. Alcalá.
- OLIVER ASÍN, Jaime (1933): "Un morisco de Túnez, admirador de Lope. Estudio del manuscrito S-2 de la colección Gayangos". *Al-Andalus*, 1, 409-456.
- (1955): *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos (1566-1621)*. Madrid-Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Patronato Menéndez Pelayo-Instituto Miguel Asín.
- ORDENANZAS (1678) para el buen gobierno de la ciudad de Granada. Granada.
- ORIENTACIONES (1988): "Orientaciones sobre la celebración de matrimonios entre católicos y musulmanes en España". *Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales*, 3.
- ORTEGA, Emilio; M^a del Carmen DOBLAS y Silvia PANEQUE (1997): "Peculiaridades del lenguaje jurídico desde una perspectiva lingüística". En SAN GINES y ORTEGA (1997², 25-40).
- OSORIO PÉREZ, M^a José (1984): "Regesta de documentos granadinos romanceados del Archivo del Colegio de San Bartolomé y Santiago de Granada". *Cuadernos de Estudios Medievales*, 12-13, 127-138.
- OSORIO, M^a José y Emilio de SANTIAGO (1986): *Documentos árabe-granadinos romanceados*. Granada: Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino.
- PALACIO ATARD, V. (1951): "Primeras negociaciones entre España y Marruecos en 1765". *Hispania*, 11, 658-678.
- PANIAGUA SANTOS, José María (1948): "Notas sobre el derecho consuetudinario de la propiedad en el Rif". *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 4.
- (s.f.) *La prescripción y el retracto en el derecho consuetudinario del Rif*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PARET, R. (E.I.²): "Istiḥṣān et Istiṣlāḥ", s.v.
- PARRY, Clive (1969): *The Consolidated Treaty Series. Edited and annotated by Clive Parry, LL.D.* Nueva York: Oceana Publications.
- PASQUAU LIAÑO, Miguel (1996): "Peculiaridades del lenguaje jurídico desde la perspectiva del jurista". En SAN GINÉS y ORTEGA (eds.) (1996, 7-21).
- PENELLA, Juan (1973a): "Litterature morisque en espagnol en Tunisie". En EPALZA y PETIT (eds.) (1973, 187-198).
- (1973b): "Introduction au manuscrit D. 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne". En EPALZA y PETIT (eds.) (1973, 258-263).
- PEÑA, Salvador (1987): *La obra lingüística de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī: teoría y método de las ciencias árabes islámicas del lenguaje y el texto a través de un especialista del siglo V-VI H./XI-XII C.* (Tesis doctoral inédita en 4 tomos). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada.
- (1997): "El traductor en su jaula: hacia una pauta de análisis de traducciones". En MORILLAS y ARIAS (eds.) (1997, 19-57).
- (2000a): "Alandalús: la palabra (por una descripción endóptica de lo andalusí)". En FERNÁNDEZ PARRILLA y FERIA (eds.) (2000, 49-56).
- (2000b): "Valores, además de funciones".
- PEÑA, Salvador y M^a José HERNÁNDEZ GUERRERO (1994): *Traductología*. Málaga: Universidad.
- PEÑA, Salvador y Manuel C. FERIA (2000): "De un maestro morisco". *El Trujamán. Revista electrónica del Instituto Cervantes*, 31 de agosto.
- PEÑA, Salvador y Miguel VEGA (2000): "Alandalús, es decir, España". *El Trujamán. Revista electrónica del Instituto Cervantes*, 15 de diciembre.
- (2001a): "Viejos". *El Trujamán. Revista electrónica del Instituto Cervantes*, 15 de enero.
- (2001b): "Reverencia". *El Trujamán. Revista electrónica del Instituto Cervantes*, 10 de agosto.
- PEÑARROYA, Josep (1989a): "Intérpretes jurados. Documentos para su historia". *Boletín Informativo de APETI*, 6,

- 31-32.
 (1989b): "Intérpretes jurados. Documentos para su 'prehistoria'". *Boletín Informativo de APETI*, 7, 27-28.
 (1991): "Intérpretes jurados en España. Número y distribución por comunidades autónomas en 1991". *Boletín Informativo de APETI*, 13, Vol. II (nueva serie), 8.
 (2000a): "Historia de los intérpretes jurados". *Bullet de l'Associació de Traductors i Intèrprets Jurats de Catalunya*, sin paginar.
 (2000b): "Historia de los intérpretes jurados". En SABIO, RUIZ y DE MANUEL (eds.) (2000, 161-178).
 (2000c): "Historia de los intérpretes jurados". *Traducción & Comunicación v. 1* (Universidade de Vigo), 69-88.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1995): "El código argelino de la familia". En PÉREZ BELTRÁN y RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995, 375-411).
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y Caridad RUIZ DE ALMODÓVAR (eds.) (1995): *El Magreb. Coordinadas socioculturales*. Granada: Grupo de Investigación *Estudios Árabes Contemporáneos*.
- PÉREZ DE CELOSÍA, M.I. y J. GIL SANJUÁN (1982): "Málaga y la Inquisición (1550-1600)". *Jábega: Revista de la Diputación Provincial de Málaga*.
- PÉREZ GREDILLA, Claudio (1877): "Memorial del Prior de St. Lorenzo el Real". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, 221-222.
- PERGNIER, Maurice (1990): "L'ambigüité de l'ambigüité". En LEDERER (1990, 17-28).
- PERRAULT, Gilles Perrault (1991): *Nuestro amigo el Rey*. Traducción de Fernando Santos Fontenla. Barcelona.
- PINO, Domingo del (1990): *Marruecos, entre la tradición y el modernismo*. Granada: Universidad.
- PINTA LLORENTE, Miguel de la (1949): *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid.
- PIQUERAS GARCÍA, M^a Belén (1987): "Cotos de los escribanos en Murcia durante 1472". En *HOMENAJE* (1987b, v. 2, 1303-1313).
- PLANET, Ana (1997): "Asociacionismo e Islam: el Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España y sus repercusiones en Melilla y Ceuta". *Awraq*, 18, 171-205.
- PLAZA, Manuel de (1941): *Derecho de Marruecos*. Madrid: Reus.
- PONS BOIGUES, Francisco (1897): *Apuntes de las escrituras mozárabes toledanas*. Madrid.
- PORRAS ARBOLEDAS, Pedro A. (1991): "Documentos sobre musulmanes y judíos en archivos señoriales y de protocolos". *Cuadernos de Estudios Medievales*, 16, 127-157.
- PORREÑO, Baltasar (1918): *Dos tratados históricos tocantes al cardenal Ximénez de Cisneros*. Madrid.
- POSAC JIMÉNEZ, M^a Dolores (1988): "Tánger, refugio de los liberales españoles durante los primeros años de la década absolutista (1823-1826)". *CONGRESO* (1988, t. III, 231-241).
- POSAC MON, Carlos (1975): "Las relaciones comerciales entre Tánger y Tarifa (1766-1768)". *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 12, 33-53.
 (1988): "Judíos y cristianos nuevos en Tánger durante la ocupación portuguesa". *CONGRESO* (1988, t. II, 289-296).
- PSEUDO-ARISTÓTELES (1978): *Teología*. Traducción del árabe, introducción y notas de Luciano Rubios. Madrid: Ediciones Paulinas.
- PYM, Anthony (2001): "El pluriempleo del judío Hasdeu". *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 10 de abril.
- QĀDIRĪ, Abū Bakr al- (1992): *Mudakkirāt fi l-ḥaraka al-waṭaniyya al-magribiyya min 1930 ilà 1940 [El movimiento nacionalista marroquí de 1930 a 1940. Memorias]*. Casablanca: Maṭba'at al-Naṣāḥ al-Ŷadīda.
- QAL'AJI, Muhammad Rawas y otros (1996): *Mu'jam lugat al-fuqahā'* [Diccionario de terminología usada por los alfaques]. Beirut: Dār al-Nafā'is.
- QĀSIMĪ, Idrīs (1998): *al-Ŷamā'āt wa-l-sulūtāt al-maḥalliyya: al-ṣiḥāt, al-maḥmū'āt al-ḥadariyya, al-'amālāt wa-l-aqālīm...* [Asociaciones y autoridades locales: regiones económicas, conjuntos urbanos, amalatos, provincias, etc.]. Casablanca: al-Naṣāḥ al-Ŷadīda.

- QĀSIMĪ, Idrīs y Jālid al-MĪR (1992): *Mabadi' fī l-tanzīm al-idārī bi-l-Magrib* [Introducción a la organización administrativa de Marruecos]. Casablanca: al-Naṣāḥ al-Ŷadīda.
- QAYRAWĀNĪ, Ibn Abī Zayd al- (1914): *La Risala ou Traité Abrégé du Droit Malékite et Morales Musulmanes du Kayrawani (Ibn Abou Zayd)*. Traducción de E. Fagnan. París: Geuthner.
 (1993a): *Compendio de Derecho Islámico*. Traducción de Jesús Riosalido. Madrid: Trotta.
 (1993b): *La Risala de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani*. Traducción de Leon Bercher. Revisado por Said Al-Laham. Beirut: Dar el Fiker (ed. original: Argel, 1945).
- QUIRÓS, C. (1935): *El poder judicial y la propiedad inmueble en el derecho malequita*. Tetuán.
 (1939): *Instituciones de derecho musulmán*. Ceuta.
- RAMÍREZ, Ángeles (1998): *Migraciones, género e islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- RĀHŪNĪ, Aḥmad al- (1941): *al-Rihla al-Makkiyya* [Viaje a la Meca]. Tetuán: Instituto General Franco.
- RĀHŪNĪ, Muḥammad al- (1306 h.): *Ḥāṣiyyat al-Rahūnī 'alā al-Zurqānī* [Comentario de Rahuni al margen del comentario a la Muwaṭṭa' de Zurqanī]. El Cairo: al-Maṭba'at al-Amīriyya bi-Bulāq.
- REGLAMENTO (1935) para la organización de los Tribunales de Justicia Majsenianos en la Zona de Protectorado de España en Marruecos. Tetuán: Imprenta El-Mahdia.
- RELACIONES (1988) de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XII-XVI). Actas del coloquio editadas por Mercedes García-Arenal y María J. Viguera. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO (1995): "Las leyes de estatuto personal de Egipto". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. En *ACTAS* (1995, 463-479).
- RIBERA, J. y M. ASÍN (1902): "Documentos bilingües de la catedral de Tudela". *Revista de Aragón*, 3, 324-327, 406-409.
- RIERA AISA, Luis (1982): "Notario". En *Nueva Enciclopedia Jurídica*. Barcelona: Ed. Francisco Seix, s.v.
- RĪHĀNĪ, Amīn (1993): *Un testigo árabe del siglo XX: Amīn al-Rihānī en Marruecos y en España (1939)*. Traducción de Carmen Ruiz Bravo-Villasante. Madrid: Cantarabia.
- RIOSALIDO, J.C. (1990): *La Risala de Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Tesis doctoral. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- RODRÍGUEZ AGUILERA, Cesáreo (s.f.): *Manual de Derecho de Marruecos*. Barcelona: Bosch.
- RODRÍGUEZ CASADO, Vicente (1946): *La política marroquí de Carlos III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (1995): *Familias de Fez (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ROMANO, David (1954): "Los hermanos Abenmenassé al servicio de Pedro el Grande de Aragón". En *HOMENAJE* (1954, t. 2, 243-292).
 (1978): "Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)". *Sefarad* (Madrid), 38, 71-105.
 (1992): "Hispanojudíos traductores del árabe". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 43, 211-232.
- RON DE LA BASTIDA, C. (1958): "Manuscritos árabes en la Inquisición de Granada (1582)". *Al-Andalus*, 23, 210-213.
- ROQUE, M.A. (coordinador) (1989): *Els Moviments Humans en el Mediterrani Occidental*. Institut Català D'Estudis Mediterranis. Barcelona: ICEM y Generalitat de Catalunya.
- ROSEN, Lawrence (1981): "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System". *Law and Society Review*, 15, 2 (1980-81), 217-45.
 (1989): *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROTH, Cecil (1979): *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid.
- ROUSSET, Michel (1988): "Le système politique du Maroc". En *Le Grand Maghreb. Données socio-politiques et*

- facteurs d'intégration des Etats du Maghreb*. París: Economica.
- RUBIO, Luciano (1987): *El "ocasionalismo" de los teólogos especulativos del Islam*. Salamanca: Ediciones Escorialenses.
- (1988): "Sentido del término árabe *mutakallim* traducido por los traductores medievales de textos árabes al latín por *loquentes*". *La Ciudad de Dios*, 201, 551-561.
- (1993): "¿Influyó Aben 'Abbad de Ronda (+792/1398) en la doctrina mística de San Juan de la Cruz (+1591)?" *Anuario Jurídico y Económico Escorialense. Homenaje a Fray José López Ortiz*, vol. 1, 265-285.
- RUIZ BRAVO, Carmen (1988): "La posición de Cruz Hernández en el arabismo". *Anthropos*, 86-87, 89-91.
- RUIZ CASANOVA, José Francisco (2000): *Aproximación a una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra.
- RUIZ ORSATTI, Reginaldo (1901): *Guía de la conversación española-árabe marroquí*. Tánger.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio (1956): *España en el África atlántica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1957): *España en el África atlántica. Documentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RUIZ DE CUEVAS, Teodoro (1973²): *Jurisprudencia rabínica en Marruecos (la "Hazzaká")*. Madrid: IMNASA.
- RUIZ ORSATTI, Reginaldo (1901): *Guía de la conversación española-árabe-marroquí*. Tánger.
- RUIZ POVEDANO, José María (1991): *El primer gobierno municipal de Málaga (1489-1495)*. Granada: Universidad/Ayuntamiento de Málaga.
- (1998): *Catálogo de documentos contenidos en el primer libro de actas capitulares (1487-1494) del Archivo Municipal de Málaga*. Málaga: Ágora.
- RUSSELL, Peter (1985): *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Barcelona: Universidad Autónoma/Bellaterra.
- SAAVEDRA, E. (1878): *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excmo. Sr. D. E. Saavedra*. Madrid. Apéndice I, Índice general de la Literatura Aljamiada.
- SABATER GALINDO, Javier (1984): "El Tratado de Paz Hispano Argelino". *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 5.
- SABIO, José A.; José RUIZ y Jesús DE MANUEL (eds.) (2000): *Conferencias del curso académico 1999-2000. Volumen conmemorativo del vigésimo aniversario de los estudios de traducción e interpretación de la Universidad de Granada*. Granada: Comares.
- ŠĀFI'Ī, Muḥammad (1998): "al-Šahāda al-ṭibbiyya qabla l-zawāy fī l-qānūn al-muqāran" ["La certificación médica anterior al matrimonio en derecho comparado"]. *Ṭiṭwān: Mašalla li-l-Abḥāṭ al-Magribiyya al-Andalusiyya*, 50-65.
- SÁENZ Sagaseta de Ilúrdoz, Miguel (1987): "Traductor y revisor: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera". *FIDUS* (1987, 91-97).
- (1995): "El derecho penal islámico y los derechos humanos". *Revista Española de Derecho Militar*, 65, 571-584.
- (1999): "La traducción de textos jurídicos internacionales". En FERIA (ed.) (1999a, 3-15).
- SAḤNŪN (1905): *al-Mudawwana al-kubrā*. El Cairo.
- SAḤNŪN, Aḥmad (1980): "Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī wa-risālatu-hu" ["Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī y su compendio de derecho islámico"]. En *NADWA*, t. 3, 29-60.
- SA'ĪD, Muḥammad Ŷalāl al- (1993): *Madjal li-dirāsāt al-qānūn [Introducción al estudio del derecho]*. Rabat: Dār al-Amān.
- SAIZ MUÑOZ, Guadalupe (1987): "Críticas contra el profeta Muḥammad contenidas en la obra 'El obispo de Jaén sobre la seta Mahometana' de Pedro Pascual". En *HOMENAJE* (1987, v. 1, 477-490).
- SALAFRANCA ORTEGA, Jesús F. (1982): *Hechos, realizaciones y andanzas de los primeros judíos melillenses*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la UNED de Melilla.
- SALAS LARRAZÁBAL, Ramón (1992): *El Protectorado de España en Marruecos*. Madrid: MAPFRE.
- SALHI, Mohamed (coord.) (1997): *El siglo XVII hispano-marroquí*. Rabat: Facultad de Letras y de Ciencias Humanas.
- SAN GINES, Pedro y Emilio ORTEGA (1996): *Introducción a la traducción jurídica y jurada (francés-español)*.

- Granada: Comares.
 (1997²): *Introducción a la traducción jurídica y jurada (inglés-español)*. Granada: Comares.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes (1995): "Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos". *Sharq al-Andalus*, 12, 339-348.
- SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio (1991): *Presencia de España en Orán (1509-1792)*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar.
- SÁNCHEZ LORENZO, S. (1994): "Postmodernismo y derecho internacional privado". *Revista Española de Derecho Internacional*, 46.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel (1988): "Comercio nazarí y piratería catalano-aragonesa". En *RELACIONES* (1988, 41-86).
- SÁNCHEZ PÉREZ, José Augusto (1914): *Partición de herencias entre los musulmanes del rito malequí con transcripción anotada de dos manuscritos aljamiados*. Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.
 (1953): "Un arabista español del siglo XVIII: Fr. Patricio José de la Torre". *Al-Andalus*, 18, 450-455.
- SANGRADOR GIL, José: (1985): *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*. Toledo: IPIET.
 (1997) "La Escuela de Traductores de Toledo durante la Edad Media". En LARRAMENDI y FERNÁNDEZ PARRILLA (eds.) (1997, 25-52).
- ŠANHĀYĪ, Abū Šitā' b. al-Ḥasan al- (1964): *al-Tadrīb 'alā taḥrīr al-waḡā'iq al-'adliyya* [Formulario notarial]. Rabat.
 (1995): *al-Tadrīb 'alā taḥrīr al-waḡā'iq al-'adliyya. 'Allaqa 'alay-hi Aḥmad al-Gāzī al-Ḥussayni* [Formulario notarial. Comentarios de Aḥmad al-Gāzī al-Ḥussayni]. Rabat: Omnia.
- SANTA OLALLA, Fausto (1908): *Compendio de gramática árabe vulgar y vocabulario hispano-árabe militar*. Tánger.
- SANTOYO, J.C. (1994): "El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción". *Livius*, 6, 17-34.
 (1996): *Bibliografía de la traducción en español, catalán, gallego y vasco*. Anexos de Livius, 2. Salamanca: Universidad de León.
 (1999): *Historia de la traducción. Quince apuntes*. León: Universidad.
- SAUVEL, Jean (1964): "La réforme de la justice au Maroc. La loi d'unification". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 3.
- ŠAWĪ, 'Abd al-Qādir al- (1985): *al-Salafīyya wa-l-waṭaniyya* [Salafismo y nacionalismo]. Beirut: Mu'assasat al-Abḥāt al-'Arabiyya.
- SCHACHT, J. (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
 (1971): *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
 (E.I.²) "Mālik b. Ānas", s.v.
- SCHOKEL, L[uis] Alonso y Eduardo ZURRO (1977): *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid: Cristiandad.
- SECO DE LUCENA, Luis (1942): "Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV". *Al-Andalus*, 7, 438-458.
 (1943): "Documentos árabes granadinos: I. Documentos del Colegio de Niñas Nobles". *Al-Andalus*, 8, 415-29.
 (1944): "Documentos árabes granadinos: II. Documentos de las Comendadoras de Santiago (1 grupo)". *Al-Andalus*, 9, 121-40.
 (1953): "Actas notariales arábigo-granadinas". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 2, 99-107.
 (1953b): "Los Banū 'Āšim, intelectuales y políticos granadinos del siglo X". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 2, 5-15.
 (1961): *Documentos arábigo-granadinos*. Edición crítica y traducción. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.
 (1970): "Escrituras árabes de la Universidad de Granada". *Al-Andalus*, 35, 315-353.
 (1976): *Viejos documentos del reino nazarí de Granada*. Madrid: Joyas Bibliográficas.
- SÉLESKOVITCH, D. (1984): "La théorie du sens et la machine à traduire". En SÉLESKOVITCH y LEDERER (eds.) (1984).
- SÉLESKOVITCH, Danica y LEDERER, Marianne (1984): *Interpréter pour traduire*. París: Didier.
- SERRANO RUANO, Delfina (1996): "La práctica legal ('amal) en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de

- los *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* de Muḥammad ibn 'Iyād". *Qurṭuba*, 1, 171-192.
- (1998): "La escuela de alfaquíes toledanos a través del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī". En *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 30, 127-153.
- SEYYED, Hossein Nasr y Oliver LEAMAN (eds.) (1996): *History of Islamic Philosophy*. Nueva York: Routledge.
- SĪDĪ MUḤAMMAD IBN 'ABD ALLĀH (1941): *Kitāb Masānid al- a'imma*. Edición de Alfredo Bustani. Larache.
- SIRIA (1996): "El Código sirio de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 45, 233-280.
- SIŶILMĀSĪ, al- (1878): *al-'Amal al-muṭlaq*. Fez, edición litografiada.
- (1899): *Šarḥ al-'amal al-fāsi* [Comentario a La práctica judicial de al-Fāsi]. Fez. Edición litografiada.
- (s.f.): *Šarḥ al-'amal al-fāsi* [Comentario a La práctica judicial de al-Fāsi]. El Cairo: Maṭba'at al-Šarq.
- SOCIEDAD (2000) *culturas, e ideologías en la España bajomedieval*. Zaragoza: Universidad.
- SORIA MESA, Enrique (1992): "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII". *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 51-64.
- SOULAMI, Widad Belhaj (1994): *Traduction commentée des actes adoulairens en matière de statut personnel et successoral*. Diplôme de traducteur (Université Abdelmalek Essadi), project de recherche, 1993-1994, E.S.R.F.T.
- SOURDON, G. (1935): *Précis élémentaire de droit musulman de l'école malékite d'Occident*. Tánger y Fez: Ed. Internationales.
- SUÁREZ, Diego (1889): *Historia del Maestro último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja*. Madrid.
- I SYMPOSIO (1980) *Internacional sobre la Inquisición Española*. Cuenca (1978). Madrid.
- TAFUR, Pero (1995): *Andanzas y viajes de un hidalgo español*. Presentación, edición, ilustraciones, notas, vocabulario geográfico y glosario de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Miraguano/Polifemo.
- TAZĪ, 'Abd al-Hādī (1980): "Al-Maḏhab al-mālikī: šī'ār min šī'ārāt al-dawla al-magribiyya" ["La escuela malequí: un signo de identidad del Estado marroquí"]. En *NADWA*, t. 1, 87-110.
- TĀZĪ, Aḥmad (1989): *al-Tārīḥ al-diblūmāsi li-l-Magrib: min aqdam al-'uṣūr ilā al-yawm* [Historia diplomática de Marruecos: desde la antigüedad hasta nuestros días]. Rabat.
- TAWFĪQ, 'Abd al-'Azīz (1998): *al-Taṭbīq 'alā Mudawwanat al-aḥwāl al-šajsiyya bi-qaḏā' al-Maḥlis al-A'lā wa-maḥākīm al-naqḏ al-'arabiyya jilāl arba'īna sana* [La aplicación del código de estatuto personal de conformidad con la jurisprudencia del Tribunal Supremo y los diferentes tribunales de apelación árabes durante los últimos cuarenta años]. Casablanca: Naṣāḥ al-Ŷadīda.
- TEISSIER, Henri y LOURIDO, Ramón (coordinadores) (1993): *El cristianismo en el Norte de África*. Madrid: MAPFRE.
- TEMIMI (1995): *Bibliographie générale d'études morisques*. Zaghuan: Foundation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information.
- TERKI-HASSAINE, Ismet (1996): "Tratado de Paz Hispano-Argelino de 1786. Circunstancias que rodean su firma". *Revue des Langues* (Oran), número especial: *Séminaire d'hispanistes*. Oran, le 30 et 31 Mai 1996, 29-39.
- TESSAINER Y TOMASICH, Carlos-Federico (1993): "Los últimos años de la independencia marroquí". *Awraq*, 14.
- TETOUAN (1994) *au 18ème siècle (1727-1822)*. Actes du colloque: *Tetouan au 18ème siècle, 21 au 23 octobre 1993*. Tetuán: Maṭba'at al-Hidāya.
- THOMPSON, John B. (1987): "Langage et idéologie". *Langage et société*, 39, 9-31.
- (1990) *Ideology and Modern Culture*. Oxford: Polity Press.
- TIMISMANI, Abdelaziz (1996a): *Ḥuḥrayāt fī tārīḥ al-Magrib al-mu'āširi* [Exploraciones en la historia contemporánea de Marruecos]. Tánger: Sliki Ijwān.
- (1996b): "Waṭīqa isbāniyya ḥadīda ḥawla 'ahd Mūlāy Slīmān: riḥlat al-rāhib Baṭrīsīū dī lā Ṭūrri ilā l-Magrib (rabī' 1800)" ["Nuevo documento en torno a la época de Muley Slimán: el viaje del monje Patricio de la Torre a Marruecos en la primavera de 1800"], en TIMISMĀNĪ (1996a, 7-15).
- TORRA FERRER, David (1956): "La amistad entre Muley Muhammad y Carlos III". *Tamuda*, IV-2, 213-228.
- TORREBLANCA ROLDÁN, M^a Dolores (1998): *La redención de cautivos malagueños en el Antiguo Régimen (siglo*

XVIII). Málaga: Diputación.

- TORRES FONTES, J. (1961): "Notas sobre los fieles del rastro y los alfaqueques murcianos". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 10, 89-106.
- TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- TRATADOS (1853) de legislación musulmana. Edición de Pascual Gayangos. Madrid: Memorial Histórico Español.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (1992): "Dos cartas árabes romanceadas del Archivo de La Alhambra". *Cuadernos de La Alhambra*, 28, 271-277.
- TROYANO, José Fernando (1998): *Los otros emigrantes. Alteridad e inmigración*. Málaga: Universidad.
- TÚNEZ (1995): "El Código tunecino de Estatuto Personal". Traducción de Caridad Ruiz de Almodóvar. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 44, 157-199.
- TURKI, A.M. (1971): "La vénération pour Malik et la physionomie du malikisme andalou", *Studia Islamica*, 33, 41-65.
- (1978): "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmanes". En *Multiple Averroès*. París, 33-41.
- (1982): *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques*. París.
- ṬURṬŪŠĪ, al- (1930-1931): *Lámpara de príncipes*. Traducción de Maximiliano Alarcón. Madrid.
- TYAN, E. (1938): *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. Leiden: Brill.
- V ENCUENTROS (1995) complutenses en torno a la traducción. Edición a cargo de Rafael Martín-Gaitero. Madrid: Editorial Complutense.
- VALDERRAMA MARTÍNEZ, Fernando (1952): *Método de árabe dialecta marroquí*. Tetuán.
- (1956): *Historia de la acción cultural de España en Marruecos, 1912-1956*. Tetuán: Editora Marroquí.
- VALLET DE GOYTISOLO (1957): "La misión del notario". *Revista de Derecho Notarial*.
- VEGA, Miguel, Salvador Peña y Manuel FERIA (en prensa): *Las monedas almohades*.
- VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando (1998): "Abū-l-Qāsim Ibn Ŷuzayy: fuentes árabes". *Al-Andalus-Magreb*, 6, 251-288.
- VERNET, Juan (1978): "La exégesis musulmana tradicional en los coranes aljamiados". En *ACTAS* (1978, 122-145).
- VIDAL CASTRO, Francisco (1991): "Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida", *Al-Qantara*, 12, 315-362.
- (1994): "El Mi'yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: Fuentes, manuscritos, ediciones y traducciones". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 42-43, 317-360.
- (1997): "Venta de caballerías en el Toledo taifa y cristiano (ss. XI-XII): dos demandas judiciales desde Valencia y Córdoba". *Qurtuba*, 2, 215-245.
- (1998): "El muftí y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional". *Al-Andalus-Magreb*, 6, 289-322.
- VIGUERA, María Jesús (1982): "Partición de herencias entre una familia mudéjar de Medinaceli". *Al-Qantara*, 3, 73-134.
- VIGUERA FRANCO, Emilio De (1948): "El Tribunal Supremo del Charaa en Tetuán". *Información Jurídica*, 58, 17-38.
- (1949): "Notas sobre la organización judicial en Marruecos". *Información Jurídica*, 78, 1625-1635.
- VIGUERA FRANCO, Emilio De y M. ABBOUD (1948): "El Tribunal Supremo del Charaa en Tetuán". *Información Jurídica*, 58.
- VILÁ, Salvador (1931): "Abenmoguit, Formulario notarial. Capítulo del matrimonio". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 8, 5-200.
- (1933): "Un contrato de matrimonio entre musulmanes del siglo XVI". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 10, 186-197.
- VILAR, Juan Bta. (1970): *España en Argelia, Túnez, Ifni y Sahara, durante el siglo XIX*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1974): *Relaciones diplomáticas y comerciales hispano-argelinas en las postrimerías de la Argelia otomana (1814-1830)*.
- (1992a): *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas en Marruecos, siglos XVI-XX*. Madrid.
- (1992b): *Los moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela*. Murcia: Real Academia Alfonso

X el Sabio.

(1994): "La emigración judeo-marroquí a la América latina en la fase pre-estadística (1850-1880)".

Awraq, 15, 63-113.

VILAR, Juan Bta. y Ramón LOURIDO (1994): *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*. Madrid: MAPFRE.

VILLALTA, Fermín (1924): "Tetuán y sus mezquitas". *Revista de Tropas Coloniales*.

(1925): "El matrimonio según la ley musulmana". *Revista de Tropas Coloniales*.

(1927): *La clave de la conversación hispano-árabe*. Tetuán.

VILLANOVA, José Luis (1999): "La constante mutación de la organización político-administrativa del Protectorado español en Marruecos". En NOGUÉ y VILLANOVA (coordinadores) (1999a, 437-465).

VILLEGAS DÍAZ, L.R.: *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500)*. Ciudad Real, 1981.

VINCENT, Bernard (1994): "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)". *Sharq al-Andalus. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11, 731-748.

VIÑAS FARRÉ, Ramón (1998): "Problemas relativos a las menciones de identidad de los ciudadanos de países árabes y musulmanes, especialmente marroquíes, en el Registro Civil español". *Boletín de Información del Ministerio de Justicia*, 1822, 1327-1340.

WAGNER, Klaus (1978): *Regesto de documentos del archivo de protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*. Sevilla: Universidad.

WANŠARIŠĪ, al- (1875): *Guniyat al-mu'āšir wa-l-tālī fī šarḥ waṭā'iq Abī 'Abd Allāh al-Faštalī* [Comentario al formulario notarial de Abū 'Abd Allāh al-Faštalī]. Fez. Edición litografiada.

(1875): *al-Minhaṣ al-fa'iq wa-l-munhil al-rā'iq bi-ādāb al-muwattiq wa-aḥkām al-waṭā'iq* [Formulario notarial]. Fez. Edición litografiada.

(1910-1912): *Le Mi'yār de al-Wancharisi*. Traducción parcial de E. Amar. *Archives Marocaines*, 12 y 13.

(1957) "Unas ordenanzas del zoco del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de *ḥisba* por un autor andaluz". Traducción de Emilio García Gómez. *Al-Andalus*, 22, 253-316.

(1971): "Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada". Traducción de Francisco de la Granja. *Al-Andalus*, 36, 145-176.

(1981) *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ḡāmi' al-mugrib 'an fatāwī ahl Ifriqiyyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. Rabat. (Existen varias ediciones anteriores, entre ellas una fesi litografiada).

WARYĀGLĪ, Muhammad: "Aṭar al-šajsiyya al-magribiyya fi fiqh Mālik" ["Huellas de la idiosincrasia marroquí en la jurisprudencia malequí"]. En *NADWA*, t. 1, 285-310.

WATIN, Louis (s.f.): *Recueil de textes marocains. Style administrative*. Paris: Librairie d'Amérique de d'Orient.

WAZZĀNĪ, Sidi al-Mahdī (1910): *al-Mi'yār al-ḡadīd*. Fez (once volúmenes).

(1940): *Les Nawāzil al-Muzāra'a du Mi'yār al-Wazzānī*. Traducción de J. Berque. Rabat.

WEBER, Max (1969): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Traducción de J. Medina, J. Ferrater Mora y otros. México: Fondo de Cultura Económica.

WEISS, B.G. (1984): "Language and Tradition in Medieval Islam: the Question of *al-Tariq ilā Ma'rifat al-Lughā*". *Der Islam*, 61, 91-99.

WIEGERS, Gerard (1994): *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*. Leiden.

(1996): "The 'Old' or 'Turpiana' Tower in Granada and its Relics according to Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī", en *Sites et monuments disparus d'après les témoignages de voyageurs. Res Orientales*, 8, 193-207.

YABRI, Mohamed Ábed (1989): "al-Ḥarakāt al-salafiyya wa-l-ḡamā'āt al-dīniyya al-mu'āšira fī-l-Magrib" ["Los movimientos *salafites* y las comunidades religiosas contemporáneas en Marruecos"]. En *al-Ḥarakāt al-islāmiyya al-mu'āšira fī-l-waṭan al-'arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 187-235.

(1991²): *al-'Aql al-siyāsī al-'arabī* [La razón política árabe]. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.

- (1991⁴): *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* [La formación de la razón árabe]. Beirut: Dār al-Ṭalī‘a; Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī (primera edición de 1984).
- (1993⁶): *Naḥnu wa-l-turāṭ* [Los árabes ante la tradición]. Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī. Edición ampliada.
- ŶARĀRĪ, ‘Abbās (1980): "Asbāb intišār al-madḥab al-mālikī wa-istimrārī-hi fī l-Magrib" ["Causas de la expansión y continuidad de la escuela malequí en Marruecos"]. En *NADWA*, t. 1, 169-200.
- YASIF, Muhammad (1980): "'Abd al-Mālik ibn Ḥabīb al-Salmī, rā'id al-madrasa al-mālikīyya bi-l-Andalus" ["'Abd al-Mālik ibn Ḥabīb al-Salmī, pionero de la escuela malequí en al-Ándalus"]. En *NADWA*, t. 3, 11-28.
- ŶAYDĪ, ‘Umar al- (1980): "al-Istidlāl bi-‘amal ahl Madīna ‘ind al-imām Mālik wa-mawqif al-fuqahā' min-hu" ["El razonamiento jurídico basado en la práctica judicial de Medina en la escuela de Malik y la postura de los alfaquíes al respecto"]. En *NADWA*, 239-273.
- (1993): *Mabāḥiṭ fī l-madḥab al-mālikī bi-l-Magrib* [Estudios sobre la escuela malequí en Marruecos]. Rabat: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-Ŷadīda.
- ŶAZĪRĪ, ‘Alī b. Yaḥyā al- (1998): *al-Maqṣad al-maḥmūd fī taljīs al-‘uqūd*. Estudio y edición crítica de Asunción Ferreras. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Agencia Española de Cooperación Internacional.
- YEBBUR Oddi, Abderrahim (1953): *Los Ber-Rached de Chefchauen y su significación en la historia de Marruecos Septentrional*. Tetuán: Cremades.
- YEBBUR, A. y M. ABBUD (1939): *Nociones de árabe vulgar*. Tánger.
- YĪLĀNĪ LA‘BADĀ (1980): "Jidmat al-madḥab al-mālikī fī l-ṣaḥrā' al-magribīyya" ["La labor de la escuela malequí en el Sáhara marroquí"]. En *NADWA*, t. 3, 261-301.
- YOUSSE, Abderrahim (1989a): "Changements socioculturels et dynamique linguistique". En *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohamed V, 101-116.
- (1989b): "Parlers arabes d'Occident (marocain, algérien, tunisien, andalous, hassane, maltais). Bibliographie annotée et classée". En *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohamed V, 151-223.
- ŶŪMĪ, Abū Bakr Ḥammūd: "Ḥayāt al-imām Mālik" ["El imam Malik. Su vida"]. En *NADWA*, t. 2, 19-32.
- ZAFRANI, Haim (1986): "Le recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain". *Studia Islamica*, 64, 125-149.
- (1994): *Los judíos del Occidente musulmán. Al-Andalus y el Magreb*. Madrid: Mapfre.
- ZA‘ĪM, Ibrāhīm (1998): "al-Maḥlis al-A‘lā: Wāqi‘ wa-āfāq" ["El Tribunal Supremo: realidad actual y horizontes de futuro"]. *al-Maḥalla al-Magribīyya li-l-Idāra al-Maḥalliyya wa-l-Tanmiyya*, 23, 11-25.
- ZAQQĀQ, al- (1927): *al-Lāmiyya de Zaqqāq*. Traducción de Merad Ben Ali. Prefacio de L. Milliot. Casablanca (publicado originalmente en *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 1925, 1 y 1926, 1).
- ZARROUK, Murad (2000): "Los traductores arabistas del Protectorado de España en Marruecos". Ponencia presentada en el encuentro *El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 23-24 de noviembre de 2000.
- ZOMEÑO, Amalia (2000): *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ZOUKAGHI, Ahmed (1996): *Aḥkām al-qānūn al-duwalī al-jāṣṣ fī l-tašrī‘ al-magribī. al-Ŷinsiyya* [Normas de derecho internacional privado marroquí. La nacionalidad]. Casablanca: Dār Tūbqāl.
- ZURQĀNĪ, Muḥammad b. ‘Abd al-Bāqī b. Yūsuf al- (s.d.): *Šarḥ al-Zurqānī ‘alā Muwaṭṭa‘ al-imām Mālik* [Comentario de Zurqani a la Muwatta' del imam Malik]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (cuatro tomos).