


Análisis traductológico de las expresiones religiosas islámicas en *Hijos de nuestro barrio*, de Naguib Mahfuz, desde la teoría de los actos de habla

Ali Mohamed Abdel Latif
Universidad de Minia  

<https://dx.doi.org/10.5209/estr.90210>

Recibido: 29 de junio de 2023 / Revisado: 20 de mayo de 2024 / Aceptado: 21 de mayo de 2024

ES Resumen. El trabajo analiza el tratamiento traductológico de las expresiones islámicas en *Hijos de nuestro barrio*, de Naguib Mahfuz, desde el enfoque de la teoría de los actos de habla (Searle 1969), a la par que determina las técnicas de su trasvase del árabe, lengua profundamente religiosa, al español, lengua desligada formalmente de los aspectos religiosos. El objetivo es comprobar si se ha trasladado el contenido religioso del texto original o se ha eliminado, y, en caso de trasladarlo, si los traductores se han inclinado más por la domesticación o la extranjerización, en terminología de Venuti (1995).

Palabras clave: Traducción literaria, culturemas religiosos, referencias culturales, *Hijos de nuestro barrio*.

ENG Translation analysis of Islamic religious expressions in *Sons of Our Neighborhood*, by Naguib Mahfuz, from the theory of speech acts

Abstract. This paper analyzes the translational treatment of the Islamic expressions in Naguib Mahfuz's *Sons of Our Neighbourhood*, from the approach of the speech act theory (Searle 1969), while determining the techniques of its transfer from Arabic, a deeply religious language, to Spanish, a language formally detached from religious aspects. The objective is to verify whether the religious content of the original text has been transferred or eliminated, and, if transferred, whether the translators have been more inclined to domestication or foreignization, in Venuti's terminology (1995).

Keywords: Literary translation, religious culture-related items, cultural references, *Sons of Our Neighborhood*.

Sumario: 1. Introducción. 2. Lengua y religión. 3. Teoría de los actos de habla. 4. Obra original y traducción. 5. La traducción de los culturemas religiosos. 6. Análisis. 6.1. Mantenimiento o neutralización de las expresiones religiosas. 6.2. Técnicas de traducción. 6.2.1. Técnicas de conservación. 6.2.2. Técnicas de neutralización. 6.3. Clasificación de las expresiones religiosas islámicas. 6.3.1. Expresiones basadas en conceptos religiosos. 6.3.2. Invocaciones. 6.3.3. Jaculatorias. 6.3.4. Rogativas. 6.3.5. Juramentos. 6.3.6. Alabanzas. 6.3.7. Fórmulas de saludo y despedidas. 7. Resultados del análisis y discusión. 8. Conclusiones.

Cómo citar: Abdel Latif, A. M. (2024). Análisis traductológico de las expresiones religiosas islámicas en *Hijos de nuestro barrio*, de Naguib Mahfuz, desde la teoría de los actos de habla. *Estudios de Traducción*, 14, 77-86. <https://dx.doi.org/10.5209/estr.90210>

1. Introducción

La mayoría de los estudios¹ que tienen por objeto el análisis de la traslación de culturemas islámicos en español se centran en el texto coránico y, en menor medida, en los *hadices*. Muy pocos son los que abordan el texto literario² como corpus (Al Duweiri 2021, Abella Villar 2015: 11). A partir de ahí, el objetivo del presente estudio es obtener una perspectiva general del método y técnicas de traducción empleadas en un corpus literario, ver la interrelación entre técnica empleada y tipo de culturema, establecer la tendencia dominante en la traducción de los elementos religiosos en este corpus y averiguar en qué grado influye el uso de una técnica

¹ Véanse Herrero Muñoz (1997), Barrada (2000), Arias (2000), Epalza (2003) y Lozano (2012).

² Traducir textos religiosos insertados en un texto literario supone una dificultad añadida para el traductor, puesto que, a diferencia del texto propiamente religioso, el texto literario tiende más a deleitar con la palabra que a informar. Por ello, en una traducción literaria habría que tener en cuenta, aparte de la funcionalidad y finalidad del texto, su topología.

determinada en la transmisión de fragmentos religiosos. A diferencia de los trabajos consultados³, se parte de la hipótesis de que existe un denominador común o una continuidad entre ambas tradiciones religiosas, hecho que favorece la conservación del contenido religioso de los *culturemas* islámicos, domesticando o extranjerizándolos. Se emplea, para ello, una metodología descriptiva en la que se analiza primero el TO y se extraen de él las expresiones religiosas para luego examinar las distintas técnicas de traducción y el grado de transmisión de la carga religiosa⁴, comparando el TO con su TM. El análisis realizado es dual: cuantitativo para definir la tendencia predominante y cualitativo para descubrir el ideal que han seguido los traductores a la hora de decantarse por una u otra técnica. El corpus lo constituyen la novela *Awlād hāratinā*, del nobel egipcio Naguib Mahfuz y su traducción al español bajo el título *Hijos de nuestro barrio* (1989), traducida al castellano por D. G. Vilaescusa, R. M. Monfort, I. Ligorri, C. de Losada y E. Abe Leira. Hemos elegido esta obra por el lugar predominante que ocupa dentro de la trayectoria de Mahfuz como novelista, así como por su posición dentro de la literatura árabe como el autor árabe con más fama internacional, dado que es el único galardonado con el premio Nobel (1988). Otra característica de esta obra es su temática: la historia de las tres religiones monoteístas. De hecho, Peña (2009: 69) señala que Mahfuz escribe desde la religiosidad islámica, humanista y espiritual a un mismo tiempo, matiz este que ha sido postergado en sus traducciones a favor del carácter social e histórico de su producción literaria. Se ha optado por esta dirección de la traducción porque, como bien apunta Al Duweiri (2021), los problemas de traducción serán mucho más patentes del árabe a las lenguas europeas, que poseen más acervo judeocristiano que musulmán, y no al revés.

2. Lengua y religión

Es bien sabido que lengua y cultura son dos caras de la misma moneda. Samover y Porter (1997: 12-13) definen la cultura como:

el conjunto de conocimientos, experiencias, creencias, valores, significados, jerarquías, religión, nociones de tiempo, relaciones espaciales, conceptos del universo y objetos materiales y posesiones adquiridos por un grupo de personas a lo largo de generaciones a través del esfuerzo individual y grupal.

De esa definición se entiende que la religión es un componente de la cultura. El árabe como idioma posee, según Sharab, Baya Essayahi y El Mokhlik (2018), una gran carga cultural, sobre todo religiosa, lo que da lugar a una elevada presencia de referencias religiosas en los textos árabes, aunque no sean de temática religiosa. Al Duweiri (2021) y Abella Villar (2015: 17) señalan que el papel del islam en la lengua y cultura árabes es incontestable. Muchas expresiones de índole religiosa se emplean en el habla diaria de los árabes. Este hecho se manifiesta tanto en saludos y agradecimientos como en disculpas, ofrecimientos, etc. Las invocaciones a Dios y las fórmulas litúrgicas son un buen ejemplo de la profusión de estas expresiones en las comunicaciones habituales. Estas fórmulas tienen, además, una alta proyección en la literatura, considerada como producto de la cultura en que nace. Sharab et al. (2019) van más allá y sostienen que la religión musulmana no es solo un referente lingüístico para los árabes, sino también una referencia identitaria y cultural, política, económica y social. Es la primera fuente de la cultura árabe y su criterio más determinante de percepción del mundo⁵. Las propias creencias de los árabes están influidas por el islam. Estas creencias se materializan, como no podría ser de otro modo, por medio del lenguaje.

En el caso del español, Rubio González (1982: 160) afirma la existencia de expresiones de carácter religioso en la lengua. Además, las considera “una parte del inmenso caudal de giros y formas que componen el lenguaje conversacional, con el que las gentes se comunican cada día”. Forma parte, pues, de esa maravilla diaria del lenguaje. Gracias al rol de la Iglesia católica en España, el español posee, pues, un amplio abanico de expresiones religiosas en sus rituales de comunicación, aunque muy a menudo pasan desapercibidas y no son identificadas como tales por la gente que las usa. En términos comparativos, Al Duweiri (2021) sostiene que la religiosidad del lenguaje no es una peculiaridad exclusiva del árabe, sino que existe en todas las lenguas. El caso es que el árabe, según Herrero Muñoz (1994: 379), está mucho más ritualizado que otras lenguas, entre ellas las europeas, lo que podrá causar malentendidos culturales. En otras palabras, en árabe son mucho más evidentes las expresiones de carácter religioso, hecho que hace que sean más observables los rituales de comunicación con referencias religiosas que en otras lenguas.

3. Teoría de los actos de habla

Esta teoría rechaza la tradicional idea de que el lenguaje solo sirve para transmitir información y aboga por la posibilidad de ejecutar acciones, es decir, actos de habla con el lenguaje sin clasificar las oraciones declarativas en términos de verdadero o falso (Torres Sánchez 1999: 57, Escavy Zamora 2009: 85). Así consta en la idea que sirve de base a toda la teoría de los actos de habla:

³ Al Duweiri (2021) y Abella Villar (2015) parten de la hipótesis de que lo árabe-islámico y lo español- cristiano son dos mundos totalmente distintos, lingüística y culturalmente, por lo que el trasvase de los *culturemas* de carácter religioso islámico se plantea como una dificultad, si no un reto.

⁴ Nos referimos a al trasfondo religioso que subyace en estas expresiones.

⁵ La teoría de Boas, Sapir y Whorf sobre la visión del mundo señala que el vocabulario de una lengua funciona como un espejo en el que se reflejan sus realidades culturales (Saharb et al. 2019).

Hablar una lengua consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer afirmaciones, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, etc., y más abstractamente, actos tales como referir y predicar; y, en segundo lugar, que estos actos son posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos (Searle 1969: 25 y ss.).

Austin (1982: 50) realiza una distinción entre acto locutivo, acto ilocutivo y acto perlocutivo. El acto locutivo lo constituyen tres acciones. La primera es la composición de una oración, que en sí puede tener varias interpretaciones. La segunda es contextualizarla. La tercera es materializarla como enunciado efectivo. Después, viene el acto ilocutivo, que significa presentar el producto de lo anterior en una cierta manera. Por último, aparece el acto perlocutivo, que consiste en determinados efectos producidos en el interlocutor en el acto de comunicación. Searle, discípulo de Austin, desarrolla la teoría y sostiene que “el hablante comunica al oyente más de lo que dice basándose en la información de fondo compartida, tanto lingüística como no lingüística, y en los poderes generales de raciocinio e inferencia del oyente” (1969: 33). De ahí que nuestra tarea sea, primeramente, la de analizar si se ha traducido solo el acto locutivo o el perlocutivo, o si se ha podido mantener los dos a la vez. Y en segundo lugar, comprobar si con el cambio de lector, y por tanto de información de fondo compartida, se infiere lo mismo con las expresiones religiosas islámicas tanto en árabe como en castellano, o se sacrifica una cosa para salvar otra.

4. Obra original y traducción

Awlād hāratinā fue publicada primero por entregas en el diario egipcio *Al Ahrām* en los últimos meses de 1959 y luego, en 1967 en formato libro en Beirut por la editorial *Al Aadab*. Según Ruiz Callejón (2011, 2012a y 2012b), la obra cuenta la historia alegórica de un barrio de El Cairo formado por los hijos de una familia afincada en una gran casa con jardín (el Paraíso). El señor de la casa (Dios) elige a su segundo hijo, Adham (Adán), como administrador de sus tierras, hecho que provoca la ira del primero, Idrís (el ángel caído), que es expulsado de la casa. Idrís provoca con su malicia la expulsión de Adham y su mujer (Eva) de la casa. El Señor se encierra en su mansión y deja a los administradores dirigir las tierras, pero estos se apropian de los beneficios e imponen la ley del terror. Con el paso del tiempo y el cambio de las generaciones, algunos individuos se rebelan contra esa ley impuesta y ponen un poco de orden. Estos son Gábal (Moisés), Rifaa (Jesús) y Qássem (Muhammad). Pero al cabo de un tiempo y con la muerte de estas figuras, el barrio vuelve a ser el lugar violento y pobre de siempre. El último personaje que se rebela es Arafa (la ciencia), que Mahfuz presenta como el último reformista. La traducción al castellano fue realizada por D. G. Villaescusa, P. M. Monfort, I. Ligorrré, C. de Losada y E. Abelleria, y publicada en Madrid por Ediciones Martínez Roca (1989). Tiene quinientas cincuenta y dos páginas, sin ninguna nota a pie de página, algo que refleja la intención de sus traductores de permanecer invisibles en la traducción⁶.

5. La traducción de los culturemas religiosos

Nida (en Molina Martínez 2006: 265), define la religión como uno de los cinco⁷ ámbitos culturales en los que pueden surgir problemas de traducción. A su vez, Molina Martínez (2006: 265) señala que cuando la religión mayoritaria del TO no es la misma que la del TM, se presentan ante el traductor muchas dificultades de traducción, de solución variable. En cuanto a su funcionalidad, y al igual que el uso de los arabismos en las traducciones al castellano (Noha El Hag 2021), el empleo de las fórmulas de expresión religiosas sirve tanto para ambientar el texto y *exotizarlo* como para dotarle de un matiz arabizante⁸. La cuestión planteada aquí es si se deben mantener estas expresiones en castellano o si hay que eliminarlas. En caso de decidir hacerlo, ¿representarían un desafío para el traductor?

El primero que planteó este debate fue Schleiermacher (en García Yebra 1982: 120), con su famoso dilema de si “[...]el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o bien deja lo más posible al lector y hace que se vaya a su encuentro el escritor”. Más tarde, Venuti (1995) retoma este dilema y replantea la cuestión bajo los dos términos de domesticación y extranjerización. El filólogo y filósofo alemán (1813) se decanta por la extranjerización para la *exotización* del TM, mientras que tanto el español García Yebra como el estadounidense Nida se inclinan hacia la domesticación. Muchos años después, Atiq y al-Tamimi (2014) insisten más en la emotividad y expresividad de dichas expresiones y en la necesidad de transmitir este aspecto en la traducción. Mehawesh y Sadeq (2014: 11) ponían como condición para el traductor de este tipo de expresiones el conocimiento del entorno cultural para poder así captar la imagen que transmite el texto original (extranjerización). Pero, al percatarse de la dificultad de la tarea, rectifican y dan prioridad a la adaptación en la lengua meta (domesticación), para que el mensaje sea natural y fluido. La extranjerización de las expresiones islámicas en las traducciones a las lenguas europeas produciría, según Fargal y Shunnaq (1990: 123), un efecto de extrañeza en el lector que no posee conocimientos suficientes de la tradición religiosa islámica. Por otro lado, la excesiva domesticación echaría a perder las referencias religiosas y perjudicaría el TM desmarcándolo de su cultura.

⁶ También puede deberse a que los editores españoles, según Abella Villar (2015), buscan publicar sus textos traducidos con el menor número de intervenciones posibles por parte de los traductores, apostando, así, por la solución de los problemas traductológicos que puedan asomarse dentro del propio texto.

⁷ Los otros cuatro son: ecología, cultura material, cultural social y cultura lingüística.

⁸ Muchas de estas expresiones no siempre se usan en las comunicaciones diarias con su carga religiosa premeditada, sino más bien como una forma de enfatizar el discurso. Son usadas tanto por creyentes como por no creyentes.

En este estudio, se hace una distinción entre domesticar el fondo y domesticar la forma, porque bien se puede domesticar la expresión, pero manteniendo, a un mismo tiempo, su contenido religioso. Es decir, domesticar no es sinónimo de neutralizar los culturemas religiosos. Ante tal cuestión, habrá traductores que se inclinen por la omisión de las connotaciones religiosas de las expresiones, produciendo una traducción más neutra, pero también reductora de los valores semánticos y estilísticos, y otros que opten por conservar estas referencias religiosas reproduciéndolas, de una manera u otra, en sus textos. Esto dependerá, desde nuestra perspectiva, de la ética y estrategias de cada traductor frente al texto que traduce, de la narrativa del momento, de la afinidad de las lenguas y culturas implicadas, pero nunca de unas normas de comportamiento ni de una poética específica. Dicho proceso traslativo necesitará, según Mehawesh y Sadeq (2014: 7), y como condición *sine qua non*, de “an accurate decoding and awareness of the basic function of these religious expressions”. Un paso previo a esa decodificación de sus funciones sería la identificación de estas mismas expresiones como tales, puesto que, como señalan, de nuevo, Mehawesh y Sadeq (2014: 15), muchas veces se presentan de forma implícita en el texto, como se verá más adelante.

6. Análisis

En este apartado se averigua, a través del análisis del corpus de ejemplos extraídos de la obra de Mahfuz *Awlād hāratinā* (1967) y su correspondiente traducción castellana *Hijos de nuestro barrio* (1989), si se han mantenido o neutralizado las expresiones religiosas en el TM, por un lado, y se determinan las técnicas de traducción empleadas en uno u otro caso, por otro. Aparte de ello, se realiza una categorización de estas expresiones con el fin de comprobar si existe alguna interrelación entre técnica traslativa y tipo de expresión o no. A continuación, se expondrán las consideraciones traductológicas recabadas de la lectura de la obra original y su correspondiente traducción.

6.1. Mantenimiento o neutralización de las expresiones religiosas

En el corpus se ha contabilizado hasta un total de doscientas cuarenta expresiones religiosas; algunas de ellas son repeticiones del mismo patrón. Estas han sido vertidas en español de diferentes maneras. En ciento noventa y dos (80 %) de estos segmentos se ha notado una tendencia a conservar la carga religiosa, bien mediante domesticación, como en *reza siempre para que Dios te proteja del mal y te guíe por el buen camino* (p. 22) (33 ص) (ادع ربك دائماً أن يقيك الشر ويهديك سواء السبيل), bien mediante extranjerización, como en *por Dios creador de lo que llevo en mi vientre* (p. 29) (44 ص) (وحق من خلق الروح في بطني). Este afán ha dado, en algunos casos, resultados poco favorables, motivados por lo que Al Duweiri (2021) llama “malentendidos culturales”. En *Abu Saria exclamó con admiración: ¡Dios es grande!* (p. 93) (143 ص) (فهتف أبو سريع بإعجاب: الله أكبر), el grito de victoria en árabe se ha trasladado al español de forma literal, conservando así su denotación religiosa, pero dejando caer sus connotaciones de alegría y regocijo, inferencia desconocida para el lector del TM. En términos de la teoría de los actos de habla, se ha traducido solo el acto locutivo, pero no el perlocutivo. Del mismo modo, la jaculatoria árabe 360 (ص) (لا حول ولا قوة إلا بالله) (*el poder y la fuerza a Dios pertenecen*, p. 228) se utiliza con frecuencia en árabe como una expresión de impotencia ante una calamidad frente a la cual no se puede hacer nada (acto perlocutivo). La traducción semántica del culturema, de solo el acto locutivo, no refleja este sentido pragmático, porque está puesta en el TM como una frase con función referencial o informativa y no expresivo-emotiva y afectiva como en realidad es. La expresión así traducida podría parecer hasta carente de toda lógica en este contexto. En esta misma línea, ha habido casos en que el TO presentaba una carga religiosa doble, que se ha visto rebajada en el TM. A modo de ejemplo, se menciona el *que Dios alargue tu vida. ¿Me indicarás algún sótano vacío, si eres tan amable?* (p. 280), como traducción de 450 (ص) (الله يطول عمرك، ستدليني أنت على بديوم خال يان الله). El TO empieza con una expresión religiosa y acaba con otra. Aun así, en el TM se ha trastocado la expresión religiosa *ياذن الله (si Dios lo permite)* convirtiéndola en *si eres tan amable* (efecto perlocutivo de la expresión). Otros ejemplos son: *qué Dios maldiga a estos hijos de puta* (p. 77) (117 ص) (الله يلعن أولاد الحرام) y *para ti ruego a Dios que te conceda una mujer de buena familia* (p. 212) (332 ص) (لمثلك يُدعى بنت الحلال). Para la traducción, se recurre solo a la marcación mediante el uso de *Dios*. Los *أولاد الحرام* y *بنت الحلال* constituyen culturemas religiosos si se tiene en cuenta que *الحلال (lo lícito)* y *الحرام (lo ilícito)* son conceptos religiosos. De hecho, el primero ya ha entrado por vía del préstamo en la lengua español. El DRAE lo concibe como algo “permitido, no contrario a la ley”, en este caso la ley islámica (*sharia*). La traslación de *بنت الحلال* no parece del todo apropiada, porque sociolingüística y pragmáticamente esta expresión hace referencia a una chica de buenas cualidades, que la hacen candidata a ser buena esposa (efecto perlocutivo), pero no *de buena familia* como reza el TM (acto locutivo).

Por otro lado, en cuarenta y ocho casos (20 %) se ha tendido a eliminar el carácter religioso de los culturemas. Se reproduce, a modo de prueba, el fragmento *has tenido dos varones* (p. 44), como traducción de 68 (ص) (رزقت بطفلين). En el TO se dice que se le han otorgado (por Alá) dos hijos varones como un *rizq*. El *rizq* en árabe es cualquier cosa que Dios concede al hombre; puede ser en forma de hacienda, propiedades, salud, bienestar, hijos, paz, etc. En este caso, Dios le concedió dos hijos. La modulación de la frase, cambiando su sujeto de Alá (sujeto paciente en árabe) a tú, disipa ese matiz de reverencia y religiosidad.

6.2. Técnicas de traducción

En cuanto a la tendencia general, en el corpus analizado de la obra de Mahfuz, *Hijos de nuestro barrio*, se ha registrado que en un 91.5 % de los casos se tiende a la domesticación de las formas del decir, frente al

9.5 % de extranjerización. En cuanto a las técnicas de traducción, se han catalogado en dos categorías: de conservación o de neutralización del componente religioso.

6.2.1. Técnicas de conservación

Son más orientadas al TO que al TM y buscan mantener las señas de identidad del original y su sabor exótico⁹, sin que la traducción deje de leerse como un texto fácil, llano y con un estilo aceptable. Las más usadas para la conservación de las fórmulas religiosas han sido, empleando la terminología de Martínez Molina (2006), la traducción literal (setenta y cuatro casos), la modulación (cuarenta y uno), la creación discursiva (veinte), la adaptación (diecisiete), la transposición (once), la ampliación lingüística (once), la generalización (siete), la reducción (cuatro), la traducción semántica (tres), la traducción explicativa (dos) y la traducción funcional (dos).

La traducción literal significa traducir al pie de la letra el contenido de la expresión original (traducción del acto locutivo). Aunque otros investigadores la catalogan como una técnica extranjerizante, aquí la incluimos como domesticadora, dada la diafanía de las expresiones religiosas árabes de este corpus¹⁰, por un lado, y el acervo religioso compartido entre islam y cristianismo¹¹, por otro. Ello hace que, aunque no se digan con la misma frecuencia en castellano, el lector del TM las pueda asimilar fácilmente. Tiene como objetivo conservar el sabor del TO y mantener su seña de identidad cultural. Así se ha procedido en *Que Dios te perdone, Daabas* (p. 133) (204 ص. سامحك الله يا دعيس. ص), *Dios me dé paciencia* (p. 168) (262 ص. ربنا يصبرني. ص), y otros muchos más ejemplos. En segundo lugar, por orden de frecuencia, encontramos la modulación, que hace referencia al cambio de punto de vista, de enfoque o de categoría de pensamiento efectuado en relación con la formulación del TO. Buen ejemplo de ello es la traducción de 476 ص. الله يرحمه (ص) (*Dios lo meta en el Infierno*) como *Que Dios le maldiga* (p. 297), modulando así el texto con la finalidad de producir el efecto perlocutivo de la expresión. La modulación solo hace que el TM fluya más naturalmente.

La creación discursiva, tercera técnica más recurrente, significa establecer una equivalencia efímera, totalmente imprevisible fuera de contexto. En *¡Sí, por todos los cielos* (p. 109) (167 ص. نعم ورب السموات! ص), y sin dejar de ser una expresión religiosa en el TM, se ha creado un fragmento que dice lo mismo en esta situación en concreto, pero no fuera de ella. Por orden de frecuencia, después viene la adaptación, que implica una sustitución de segmentos del TO por otros también de carácter religioso, pero que pertenecen al contexto cultural del TM. De esa manera se torna más fácil al lector la comprensión de este tipo de expresiones. En el corpus analizado, *Dios le tenga en su gloria* (p. 154) (239 ص. الله يرحمه. ص), *por el amor de Dios* (p. 156) (ص. وخذ الله. ص) (242) y *descanse en paz* (p. 389) (254 ص. رحمه الله. ص) son expresiones cristianas que connotan lo mismo que sus equivalentes islámicos, además de producir el mismo efecto perlocutivo. Es decir, coinciden en este caso, en ambas lenguas, el acto locutivo y su efecto perlocutivo.

Transponer es cambiar la categoría gramatical y, en el fondo viene a ser una técnica de traducción literal pero que, dadas las naturalezas diferentes de las lenguas, tiende a cambiar la categoría gramatical de las palabras. En *Dios es quien nos guía* (p. 211) (330 ص. الله هو الهادي. ص), el *guiador* se transforma en *quien nos guía*, cambiándole el participio activo en árabe a sintagma relativo en castellano. Otra variante de la traducción literal es, a nuestro parecer, la ampliación lingüística, técnica con la que se añaden en el TM elementos lingüísticos que no figuran en el TO, con tal de hacerlo más accesible, por un lado, y de naturalizar la expresión y el estilo, por otro. Si tomamos, a modo de apoyo, la expresión *¡Qué Dios te ayude a llevar tus penas y a nosotros, las nuestras!* (p. 24) (36 ص. خفف الله عنك وعنا. ص), notaremos que si se traduce literalmente daría como resultado algo así como *qué Dios aligerar de ti y de nosotros*, y quedaría muy ambiguo el sentido pragmático con su acción perlocutiva. Lo que viene a decir ese *aligerar* es que Dios haga más llevaderas tus cargas y a nosotros, las nuestras.

6.2.2. Técnicas de neutralización

Su principal foco de interés es el TM. Neutralizar significa eliminar el componente religioso original y sustituirlo, o no, por otro no religioso que produzca el mismo efecto pragmático. En este sentido, Baker (2007: 165) explica que la visión del mundo del propio traductor suele estar reflejada en su trabajo, con lo que por mucho que pretenda dotar su obra de neutralidad, interviene inconscientemente en la creación de narrativas. Estas técnicas son arriesgadas porque pueden despojar al TO de los elementos que le proporcionan su identidad cultural, aparte de dotar de cierta singularidad tanto a la narración como a los ojos de su lector. Las tres principales técnicas de neutralización han sido: la creación discursiva (veintisiete casos), la traducción funcional (nueve) y la modulación (tres). En menor medida, vienen la omisión (dos), la transposición (dos), la traducción semántica (dos), la traducción literal (uno) y la generalización (uno).

La creación discursiva se ha aprovechado en este caso como una técnica para silenciar el contenido religioso de las expresiones y crear, en su lugar, equivalentes no religiosos que cumplan con la misma

⁹ En España hay una tendencia editorial de no tocar los elementos exóticos en las traducciones del árabe, dejando entrever así su origen oriental.

¹⁰ En el corpus no aparecen, como era de esperar, cultreemas religiosos referentes a textos coránicos, hadices, personajes históricos, festividades o ritos islámicos. Se ha detectado un solo fragmento coránico, que ha pasado a ser una expresión más de uso diario. Es la de *ما نزلنا ضعب ن*, que significa que algunas sospechas son un pecado.

¹¹ Las dos son religiones abrahámicas, hecho que permite a los traductores encontrar equivalencias culturales religiosas que producen en el lector del TM un acercamiento más natural al TO.

función del TO, dependiendo siempre de la situación comunicativa. Así pasa en *¡Ojalá no te haya oído nadie!* (p. 159) (248 ص) (الله أسأل ألا يكون أحد سمعك), donde se ha eliminado por completo la referencia a súplica a la divinidad. Otra técnica de neutralización es la traducción funcional, que consiste en buscar una expresión natural en el TM que se usa en la misma situación comunicativa que la del TO y que consiga el mismo efecto perlocutivo. Vinay y Darbelnet (1958) la llaman “adaptación”, Newmark (1988) “equivalencia cultural”, y Nida y Taber (1969), “equivalencia dinámica”. En traducciones como *buenos días* (p. 16) (24 ص) (السلام عليكم), *hola* (p. 143) (219 ص) (وعليكم السلام) y *adiós, maestro* (p. 202) (316 ص) (سلام عليكم يا معلم), salta a la vista la traducción de las fórmulas de saludo y despedida árabe por fórmulas no cristianizadas. Después de la traducción funcional, aparece de nuevo la modulación, pero esta vez con otro fin; el de borrar el carácter religioso de las expresiones como en *¡Mañana, si seguimos vivos, me liberarás de mi espíritu maligno!* (p. 185) (ستخلصني من عفرיתי غداً إن مد الله في العمر. ص 288).

6.3. Clasificación de las expresiones religiosas islámicas

Parte de la metodología que seguimos es la clasificación de los elementos religiosos islámicos extraídos de la obra en función de sus contenidos. Estos componentes los hemos clasificado, siguiendo criterio propio, en siete bloques grandes: expresiones basadas en términos religiosos, invocaciones a Dios, jaculatorias, juramentos, rogativas, alabanzas, fórmulas de saludo y despedida. A continuación, veremos con ejemplos las técnicas y la tendencia de traducción de cada una de estas categorías.

6.3.1. Expresiones basadas en conceptos religiosos

Los conceptos base de estas expresiones religiosas son: *baraka* (bendición), *la'nah* (maldición), *inṭibaq* (caída del cielo sobre la tierra), *rizq* (todo lo que Dios concede al hombre), *fath* (apertura), *yawm al-qyamah* (Día del Juicio Final), *rahmah* (misericordia), *maktwb* (sino), *yaḥim* (Infierno), *do'a* (rogativa), *wail* (nombre de un valle del Infierno), *halal* (lícito), *tawak-kol* (encomendarse a Dios), *hodā* (guía), *šafa'ah* (intercesión), *sitr* (protección/encubrimiento), *qaḍaa wa qadar* (destino), *koḥr* (incredulidad). Algunos de estos conceptos son específicamente islámicos y otros son compartidos¹². De los primeros mencionamos ejemplos como: *rizq*, *sitr*, *wail*, *fath*. De los segundos encontramos: bendición, maldición, el Día del Juicio Final, misericordia, destino, Infierno, intercesión, incredulidad, etc. Por el hecho de ser compartidos, la traducción literal, o sus variantes la transposición, la amplificación o la reducción, ha sido la técnica más empleada para la conservación de los rasgos religiosos de las expresiones del TO. Prueba de ello son TMs como: *Dame tu bendición, madre* (p. 12) (ص 17) (باركيني يا أمي), *malditos son ella y su padre* (p. 51) (ص 79) (ملعونته هي وأبوها), y *Dios maldiga al alcohol y a quien lo inventó* (p. 234) (ص 371) (الله يلعن الخمره و زمانها). Es digno mencionar que el concepto *maldición*, compartido por ambas tradiciones religiosas, ha sido traducido de distintas maneras dentro del TM, atendiendo siempre al sentido pragmático que impone el contexto y buscando crear un texto domesticado que produzca en el lector el mismo efecto perlocutivo¹³ o uno muy próximo.

Los conceptos específicamente islámicos son los más difíciles de traducir debido a su especificidad cultural y religiosa. Y aunque se traduzcan a otros idiomas, pierden sus connotaciones y matices emotivos y expresivos. Molina Martínez (2006: 265) marca este carácter específico de los conceptos religiosos como una de las fuentes de problemas en la traducción. La técnica más recurrente ha sido la creación discursiva y la traducción funcional, y en menor medida, la traducción semántica. Basta con decir que el *rizq* se ha traducido como sustento en *estaba seguro de poder garantizar a la gente su sustento* (p. 111) (يوجد سبيل يكفل) (ستفتح الدكان) (p. 142) (للتناس رزقهم. ص 170), la vida en *abrirás la carpintería de nuevo y te ganarás la vida con ella* (p. 142) (وسيجيب الرزق. ص 218), trabajo en *confieso que hubiera preferido que nuestro primer trabajo viniera de un lugar más limpio* (p. 146) (ص 224) (انظر الى اقبل الرزق علينا. ص 249) (ص 160) (ص 249). Para *sitr* y *wail* se ha optado por una traducción semántica en *Dios quiso que quedara oculto* (p. 281) (ص 451) (ربنا أمر بالستر) y funcional en *Rifaa es inocente. ¡Ay de quien se atreva a causarle algún daño!* (p. 177) (ص 277) (رفاعة بريء والويل لمن يمد له يداً بسوء). En el caso del *Día del Juicio Final*, aunque también se comparte el concepto, cambia su función pragmática en *vamos a enterrarle, que si no habrá problemas* (p. 91) (ص 139) (هلم ندفنه وإلا قامت القيامة). Por ello, se ha traducido creándole una equivalencia específica para este texto y contexto (*haber problemas*). En 342 (ص) (حقاً إن بعض الظن إثم) (*Qué equivocadas pueden ser ciertas apreciaciones*, p. 218) ha habido un caso de intertextualidad del que creemos que los traductores no se han percatado. Esa frase es parte del versículo doce del capítulo coránico *Las moradas*. Los traductores recurrieron a su traducción semántica como forma de transmitir su contenido.

6.3.2. Invocaciones

Invocar a Dios es nombrarle en los actos de habla. Según Al Duweiri (2021), las invocaciones en árabe han perdido sus cargas religiosas y han pasado a ser, en el discurso de los arabófonos, locuciones vocativas, interjectivas o exclamativas de carácter tópico. Lo mismo pasa en el caso del español, del que Rubio González

¹² A pesar de las diferencias, islam y cristianismo son dos religiones monoteístas que tienen un origen común y comparten ciertos textos sagrados.

¹³ Se refiere a que el lector de la traducción tenga conciencia de las formas de hablar religiosas de los árabes y no que tengan un sentir religioso hacia las mismas.

(1982: 162) dice que “son locuciones de extraordinaria riqueza y variedad que nacen espontáneamente por fuerza del sentimiento que les da vida y forma”. De los cuarenta y un casos de invocaciones, solo 6 no llevan esa connotación religiosa en el TM. Ello ha sido por modulación en casos como *¡valor, alma mía* (p. 299) (اللهم) (صباحك الله بالسعادة يا حضرة الناظر (ص 124) (طوبك يا روح. ص 481) *¡muy buenos días tenga su excelencia el administrador*, p. 81), y por transposición en *¡Qué cielo tan maravilloso!* (p. 29) (يا لطف السماء. ص 45). Creemos que la transposición de este último caso ha venido provocada por una mala asimilación del sentido de la expresión, que en árabe viene a decir algo así como *¡santo cielo!* y no *¡qué cielo tan maravilloso!* Como apunta Molina Martínez (2006), la traslación de los elementos religiosos requiere de un conocimiento extralingüístico que permita descubrir los significados asociados a los signos lingüísticos, en este caso la palabra السماء (*cielo*) y sus referencias en árabe, porque no se trata de transmitir el primer nivel de significado, es decir, el acto locutivo. En resumen, la tendencia ha sido domesticar la expresión y el estilo en el TM, salvo en nueve casos en que se ha notado mayor fidelidad a la letra. La extranjerización se ha realizado preminentemente recurriendo a la traducción literal en seis de los nueve casos, a la transposición en dos casos, y a la modulación en el último caso.

6.3.3. Jaculatorias

Son frases de loa a Dios. Son muy habituales en el habla de los árabes. De las cincuenta y ocho jaculatorias, solo cinco no connotan religiosidad en el TM. Ese carácter no religioso se ha conseguido en cuatro casos mediante la creación discursiva y mediante omisión en uno. Ejemplo de creación discursiva es la traslación de 65 (ص) (الأمر لصاحب الأمر) como *¡ojalá todo salga bien!* (p. 42) En la mayoría de los casos se ha domesticado la expresión en castellano, salvo en tres casos, donde se ha percibido un tono extranjerizante. Dicho tono se ha conseguido mediante transposición en *¡antes o después, todo está en manos de Dios!* (p. 76) (لله الأمر من) (قبل ومن بعد. ص 117) (استعذ من الشيطان) (p. 228) *pide ayuda a Dios contra el demonio* (p. 228) (الأمر لله. ص 361) (بالله. ص 361) y modulación en *Dios nos tenga de su mano* (p. 281) (452) (ص) (الأمر لله). La domesticación de las jaculatorias se ha realizado fundamentalmente (quince casos) mediante la traducción literal, seguida de la adaptación (once). Si a la traducción literal se suma la transposición (tres), que consideramos una variante de esta, tendremos un total de dieciséis casos de traducción literal del contenido religiosos de las jaculatorias. Las jaculatorias más frecuentes han sido: *بسم الله، ما شاء الله، الله يرحمه، توكل على الله، استغفر الله، وَّحَدَّ اللهُ (الله يرحمه (ص 244) (بسم الله، ما شاء الله، الله يرحمه، توكل على الله، استغفر الله، وَّحَدَّ اللهُ (الله يرحمه (ص 244) apareció dieciocho veces y se ha traducido en doce ocasiones por *que Dios tenga piedad* (adaptación), tres veces por *en paz descanse* (adaptación), en dos casos por *Dios le tenga en su misericordia* (literal) y una vez por *Dios le tenga en su gloria* (adaptación). Ello revela la intención de los traductores de domesticar el TO en cuanto a las formas y mantener, a la vez, su contenido religioso en cuanto al fondo, por un lado, a la vez que confirma la hipótesis de que la base compartida por islam y cristianismo hace posible, como apunta Abella Villar (2015: 53) que se encuentren fácilmente equivalencias culturales de carácter religioso.*

Resulta curioso, en este sentido, la expresión 514 (ص) (ما شاء الله), *Dios no lo quiera* (p. 320) en el TM, que ha pasado de ser una locución que expresa admiración (efecto perlocutivo) a ser un deseo de que no se haga algo en español (acto locutivo), confundiendo la partícula de negación del pasado en árabe ما con la expresión ما شاء الله. Para no incurrir en situaciones como esta, Sharab et al. (2019) indican que la correcta asimilación de los códigos lingüísticos de una comunidad lingüística pasa por el filtro de la comprensión de los componentes culturales que subyacen en ellos. Del mismo modo, la jaculatoria 195 (ص) (الله يرحم أمك يا زقط) (*¡Que Dios tenga piedad de tu madre, Zoqlot!*) (p. 127) tiene, en este contexto, un sentido irónico-burlesco. Aquí se ha producido lo que Molina Martínez (2006) denomina *falsos amigos culturales*. La expresión, aunque en sí es religiosa, y sin pretender ofender a la propia religión, se usa muchas veces con tono jocoso-humorístico para burlar de alguien con ambiciones, y cuyo estilo de vida es totalmente distinto del que tenían sus progenitores, pobres y sin esperanzas de progreso económico-social (efecto perlocutivo). Los traductores, creemos, no han captado ese tono, por lo que su traducción ha resultado un tanto rígida semánticamente y muy lejos de ser funcional o pragmática. Tradujeron solo el acto locutivo.

6.3.4. Rogativas

Según el DRAE, una rogativa (un ruego) es una oración pública hecha para conseguir el remedio de una grave necesidad. En el contexto de la obra, se usan o bien para remediar una situación complicada o bien como una simple forma de comunicación o hasta de expresión de agradecimiento. En las veintiocho rogativas del corpus se ha conservado el carácter religioso de las expresiones, excepto en una, donde se ha empleado una traducción funcional de la expresión atendiendo a la situación comunicativa y no a la literalidad. Es la traducción de 330 (ص) (ربنا يكرمك) por *eres muy gentil* (p. 212). También se ha observado una tendencia a la domesticación, excepto en cuatro ocasiones. En ellas, y mediante la traducción literal, se ha extranjerizado la expresión, llegando a veces a producir fórmulas poco frecuentes en español, como en *Que Dios alargue tu vida* (p. 318) (512) (ص) (أمد الله في عمرك), en lugar de *Dios te dé larga vida*. Adaptar las formas del decir al ser castellano se ha conseguido en trece ocasiones gracias a la traducción literal, como en *¡Dios te sane, hijo mío!* (p. 169) (263) (ص) (شفاك الله يا بني). (ص 36) (36) (ص) (خفف الله عنك). Se ha notado que con la modulación se ha trastocado el sentido, llegando a veces a dar otro, aunque sin abandonar la marca de religiosidad, como en *Dios nos libre de hacer algo malo* (p. 39) (39) (ص) (ليحفظنا المولى من الأخطار), donde el TO decía *Dios nos libre de los peligros* y

en *جزاه* en *الله برزقهما* (Dios te ayude a hacerte cargo de ellos) y no *¡Dios les proteja!* como pone el TM. En *الله كل خير (ص 80)* se podía haber traducido como *¡Dios te lo pague!* en lugar de *bendito seas* (p. 52).

6.3.5. Juramentos

Es muy común y frecuente en el mundo árabe jurar por Alá. De hecho, es el juramento solemne establecido en juras de banderas, ante tribunales y juzgados. En el corpus, se ha comprobado que de los veintiséis juramentos, cuatro no transmiten la carga religiosa: algunos casos por creación discursiva, como en *¡Sí, te lo juro!* (p. 159) (248) (نعم ورب السموات. ص 248), y otros por omisión del juramento, como en *والله لتنتصرن على أعدائك (ص 370)*, traducido como *vencerás a tus enemigos* (p. 233). En cuanto a la tendencia, se han domesticado todos ellos, excepto dos: uno por transposición y el otro por creación discursiva. Las técnicas de traducción han oscilado básicamente entre la traducción literal (*¡Por Dios, no he cometido ningún delito!* (p. 35) es traducción de *ص 53* (والله ما ارتكبت جريمة ولا اثماً. ص 53), y su modulación, cambiándolo a una expresión de exclamación (*Dios mío*), en *¡Será posible, Dios mío! Solamente estáis en contra de la violencia cuando sois vosotros sus víctimas* (p. 136) (209) (والله ما كرهتم الفتوة إلا لأنها كانت عليكم. ص 209).

6.3.6. Alabanzas

Las alabanzas y el agradecimiento en árabe están dedicados a Alá. De los trece casos de agradecimiento, el primero solo borra cualquier pizca de religiosidad en la expresión, mediante la creación discursiva. En todos ellos, incluso el primero, se ha domesticado la forma de la expresión, ora mediante su traducción literal ora mediante generalización. La última técnica, recurrida en ejemplos como *321 (الفضل للمولى (ص. 321) (Gracias a Nuestro Señor, p. 205)*, tiene su razón de ser en que la divinidad en árabe tiene muchos más nombres y atributos que en castellano. Se ha notado que en el TO que dice *ص 82* (الحمد لله يا عم كريم (ص. 82) se ha ampliado la traducción de la fórmula de *الحمد لله*, porque en este contexto no ha sido utilizada como una alabanza a Dios, sino como una respuesta a la pregunta *cómo estás*.

6.3.7. Fórmulas de saludo y despedida

Las fórmulas de saludo y despedida en árabe son mucho más marcadas religiosamente que en español. Es por ello por lo que diez de las traducciones de estas formas no se marcan como religiosas. Los dos casos marcados han sido por excesiva literalidad o mala comprensión en *¡Qué Dios sea contigo, señor de la gente de Gábal!* (p. 144) (220) (سلاح الله على فتوة آل جبل. ص 220) o por modulación en *si desafiáis a Bayumi, no tendréis salvación* (p. 182) (283) (إذا تحديتم بيومي فقل عليكم السلام. ص 283). La tendencia dominante ha sido la domesticación, a veces mediante traducción funcional y otras mediante creación discursiva. La primera técnica ha sido empleada en los casos en que los saludos o despedidas funcionaban como tales, mientras que la creación discursiva se ha utilizado cuando las formas de despedida tenían, pragmáticamente, otro sentido: el de despedirse para siempre, como por ejemplo en *aparta los ojos de esa chica; de lo contrario estamos perdidos* (p. 298) (478) (اصرف نظر عن هذه البنت وإلا فعلينا السلام. ص 478). Lo único que se pierde al domesticar estas expresiones es la identidad religiosa de quien las dice en el TO.

7. Resultados del análisis y discusión

En términos generales, se ha observado un afán de mantener el componente religioso de las expresiones árabes. En casos de carga religiosa doble, la tendencia era rebajarla. Del mismo modo, se ha observado una tendencia mayor a la domesticación de las formas del decir árabes para producir un texto natural y fluido en castellano. Prueba de ello es la preferencia de uso de *Dios* o *el Señor* y no *Alá*¹⁴ para referirse a la divinidad. Con ello, se deduce que domesticar, aunque sea un método de aligerar la carga religiosa, no llega a ser sinónimo de eliminar del todo esa carga, porque el acervo religioso compartido ha favorecido su conservación. Abella Villar (2015: 02), traductor de varias obras literarias árabes, apuesta porque en las religiones musulmana y cristiana existen puntos en común que se manifiestan en sus respectivas expresiones religiosas. En árabe, este tipo de expresiones sigue vigente en las comunicaciones diarias de la gente y en los escritos literarios. En el caso del español, sostenemos la tesis de que la secularización de la sociedad, empezada en los años setenta del siglo pasado, ha hecho que el uso de formas de hablar religiosas haya ido disminuyendo con el paso del tiempo y haya perdido su valor perlocutivo, quedando como meras marcas lingüísticas. Aun así, la baja frecuencia de estas expresiones en las comunicaciones diarias, habladas o escritas, no significa que no se entiendan. Es más, Al Duweiri (2021) señala que tanto el español como las otras lenguas europeas poseen un amplio abanico de expresiones religiosas, aunque en la comunicación no se perciban como tales. En cuanto a las técnicas, hemos percibido una correlación entre la traducción literal, y sus variantes, y el mantenimiento del carácter religioso de los culturemas árabes. Por el otro lado, existe una interconexión entre la traducción funcional y la omisión como técnicas y la dilución de ese carácter. La creación discursiva y la modulación han sido empleadas tanto para un caso como para el otro. De igual modo, se ha visto que una misma técnica puede ser en ocasiones domesticadora y en otras extranjerizante. Ello depende del grado de

¹⁴ Muchos investigadores catalogan *Dios* como un equivalente cultural del árabe *Alá* y no una traducción de este.

asimetría lingüística de cada caso. En cuanto a la taxonomía de los culturemas, cinco de las siete categorías no han planteado dificultad de traducción. En ellas se ha procedido mediante domesticación, conservando su matiz religioso. Las dos categorías que sí han presentado un alto porcentaje de neutralización de su contenido religioso han sido las expresiones basadas en conceptos específicamente islámicos y las fórmulas de saludo y despedida propiamente dichas.

8. Conclusiones

Frente a lo que mantienen algunos investigadores, la árabe y la española no son culturas totalmente distintas. Lo que tienen en común es mucho más de lo que las separa. Del mismo modo, las tradiciones religiosas musulmana y cristiana también tienen mucho en común. El hecho de que la traducción literal, y sus variantes, la ampliación lingüística, la transposición, la reducción, sean técnicas de domesticación y, al mismo tiempo de conservación del aspecto religiosos de los culturemas islámicos, valida la hipótesis de partida de este estudio. Algunas de las fórmulas religiosas de comunicación, en especial las de saludo, despedida y juramento, no funcionan en el TO como expresiones religiosas, sino más bien como elementos culturales, por lo que conviene concebirlas como tales y analizar su función en el contexto antes de pasar a su traducción. Es en la profusión de las expresiones específicamente islámicas en la literatura donde hay que seguir investigando de cara al futuro, con tal de confirmar o refutar los hallazgos del presente estudio y, por otro lado, crear una subdisciplina o una teoría de traducción *ad hoc*.

Referencias

Bibliografía primaria

- Mahfuz, Naguib (1989). *Hijos de nuestro barrio* (Trad. D. G. Villaescusa, P. M. Monfort, I. Ligorri, C. de Losada y E. Abellera). Ediciones Martínez Roca.
نجيب محفوظ. (1967). *أولاد حارتنا*. دار الآداب.
Naguib Mahfuz, *Awlād hāratinā*. Beirut: Dar al Adab, 1967.

Bibliografía secundaria

- Abella Villar, Álvaro (2015). *La traducción de culturemas de tipo religioso islámico: análisis descriptivo de las técnicas empleadas en cinco traducciones de El ladrón y los perros*. Trabajo de Fin de Máster, Universitat Jaume I.
- Al Duweiri, H. (2021). La traducción de referencias culturales de carácter religioso islámico del árabe al español: un estudio descriptivo de *Sirat Madina*, *Dirasat. Human and Social Sciences*, 48(1), 567-580.
- Arias Torres, Juan Pablo (2000). Imágenes del texto sagrado. En Gonzalo Fernández y Manuel Fera (Ed.), *Orientalismo, Exotismo y Traducción* (pp. 181-190). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Atiq, Najla y al-Tamimi, Aymenn (2014). The Translatability of Emotive Expressions in the Islamic Texts from English into Arabic. *Alandalus Journal for Science and Social Humanities*, 8(3), 24-50.
- Austin, John L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras* (Trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi). Paidós.
- Baker, Mona (2007). Reframing conflict in translation. *Social Semiotics*, 14(2), 151-169.
- Barrada, Mohammed (2000). *Traducciones del Alcorán: Lingüística y estilística*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- El Hag Hassan El Dannanah, Noha (2021). El uso de arabismos en la traducción literaria del árabe al español: estudio de tres casos de narrativa contemporánea. *Trans. Revista de Traductología*, 25, 223-243.
- Epalza, Mikel de (2003). El Corán y sus traducciones. Algunos problemas islamológicos y de traducción, con propuestas de soluciones. En María Àngels Roque Alonso (Ed.), *El islam plural* (pp. 379-402). Icaria.
- Escavy Zamora, Ricardo (2009). *Pragmática y textualidad*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Fargal, Mohammed y Shunnaq, Abdullah (1999). *Translation with Reference to English and Arabic. A Practical Guide*. Dar Al-Hilal for Translation.
- García Yebra, Valentín (1982). *Teoría y practica de la traducción*. Gredos.
- Herrero Muñoz-Cobo, Bárbara (1994). Presencia de Dios en el discurso árabe. *Actes del II Congrés Internacional sobre Traducció*, Universidad de Barcelona, 279-286.
- Lozano, Indalecio (2012). Algunos problemas de traducción cultural en el *Maylis fi damm al-hašiša* de ibn Ghnim Almaqdisi (m. 1279-1280). *MEAH. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 61, 25-35.
- Mehawesh, Mohammad y Sadeq, Alaeddin (2014). Islamic Religious Expressions in the Translation of Naguib Mahfouz Novel *The Beginning and the End*. *Research on Humanities and Social Sciences*, 12(4), 7-18.
- Molina Martínez, Lucía 2006. *El otoño del pingüino. Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas*. Universitat Jaume I.
- Newmark, Peter (1988). *A Textbook of Translation*. Prentice Hall.
- Nida, Eugene Albert (1954). Linguistics and Ethnology in Translation Problems. *WORD*, 1(2), 194-208. DOI: <https://doi.org/10.1080/00437956.1945.11659254>.
- Nida, Eugene Albert y Taber, Charles Russell (1969). *The Theory and Practice of Translation, With Special Reference to Bible Translating*. Brill.

- Peña, S. (2009). Naguib Mahfouz. En Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (Eds.), *Diccionario histórico de la traducción en España* (pp. 68-70). Gredos.
- Real Academia Española (2022). *Diccionario de la Lengua Española*. Versión en línea de la 23.ª edición.
- Rubio González, Lorenzo (1982). Tópicos religiosos en el español coloquial. *Revista de Folklore*, 2b(23), 158-165.
- Ruiz Callejón, Encarnación (2011). Hijas de nuestro barrio: la “tierra prometida” y “el pueblo elegido” vistos desde la diferencia, *'Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, 16, 225-246.
- Ruiz Callejón, Encarnación (2012a). Nayib Mahfuz y la “muerte de Dios”: una reflexión transcultural, abierta y emancipatoria. *Franciscanum*, LIV(157), 233-272.
- Ruiz Callejón, Encarnación (2012b). Hijos de nuestro barrio: la memoria de la humanidad y el dialogo entre culturas. *Pensamiento*, 86(257), 501-521.
- Samovar, Larry y Porter, Richard E. (1997). *Intercultural Communication: A Reader*. Wadsworth Publications.
- Searle, John R. (1977). Actos de habla indirectos. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 7(1), 23-54.
- Sharab, Moayad; Baya Essayahni, Moulay y al-Momani, Renad Rafe (2019). Traducción intercultural. El reflejo de las nociones religiosas de qadar y rizq en la paremiología y fraseología árabes. *MEAH. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 68, 391-413. DOI <https://10.30827/meaharabe.v68i0.1003>.
- Torres Sánchez, María Ángeles (1999). *Aproximación pragmática a la ironía verbal*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Venuti, Laurence (1995). *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. Routledge.
- Vinay, Jean Paul y Darbelnet, Jean (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Didier.