

La *des-traducción* del Corán: recurso sustitutivo de la *traducción*. El asunto de *amr*

**The *dis-translation* of Koran: substitute resort of *translation*.
The matter of *amr***

Nicolás ROSER NEBOT
Universidad de Málaga
nrosor@uma.es

Recibido : diciembre 2009

Aceptado : enero 2010

RESUMEN

El paradigma orientalista ha sido, hasta el momento, la única fórmula que Occidente ha perfilado para la recepción del Islam. Ello condiciona el conocimiento que se tiene de su realidad ideológica y de civilización. Y también, por supuesto, la traducción de los textos autoritativos del Islam, en particular el Corán. En estas condiciones, la asunción de los presupuestos orientalistas puede llevar no a la traducción de dichos textos, sino a su *des-traducción*, en el sentido de sustituir el significado real de los textos originales por el significado que el traductor de dichos textos (en especial el Corán) pretende darles con base en sus propias creencias y elucubraciones. Esta *des-traducción* se observa en el caso del término coránico *amr*, en el contexto de un estudio de marcado carácter orientalista.

Palabras clave: Corán, traducción, orientalismo, islamología, terminología coránica, *amr*, asunto, versículos coránicos, teoría de la traducción, manipulación, *des-traducción*.

ABSTRACT

The orientalist paradigm has been, up to the present moment, the only pattern that western society has adopted for the reception of Islam. That determines the knowledge that the West has of the Islamic ideological reality and civilisation. Furthermore, it also determines the translation of the authoritative Islamic texts, particularly the case of the Koran. In this sense, what is assumed about the orientalist ideas may lead to the not translating of those texts but to their *dis-translation*. In the sense that the real meaning of those original texts might be sometimes modified by the translators' own beliefs and their lucubrations. This can be observed in many instances with the Koranic term *amr* (subject or command), in the context of a study with a strong orientalist approach.

Key words: Koran, translation, orientalism, islamology, Koranic terminology, *amr*, subject, command, Koranic verses, theory of translation, manipulation, *dis-translation*.

SUMARIO: 1. El paradigma orientalista: fórmula única de recepción del Islam en Europa. 2. La actitud del traductor orientalista ante el Corán. 3. Descubrir o inventar: Dos enfoques y una sola traducción. 4. *Amr*: un "*asunto*" entre la realidad lingüística y la interpretación orientalista.

1. EL PARADIGMA ORIENTALISTA: FÓRMULA ÚNICA DE RECEPCIÓN DEL ISLAM EN EUROPA

Tanto la civilización islámica como el renacimiento europeo tienen su punto de fusión, al crear su *episteme* natural, en el movimiento de traducción que ambos contemplan. Pero ahí se agotan las analogías. Porque mientras en el Islam asistimos a la aplicación de un espíritu de aprendizaje inserto en sus propios principios fundacionales, la traducción que realizan los europeos de la producción intelectual islámica tiene como objetivo conocer al enemigo para preparar las refutaciones y contra-argumentaciones, y todo ello para no tener que aceptar la pertinencia de las propuestas del Islam y soslayar así la curiosidad por las mismas –tanto las estrictamente espirituales como las derivadas de la investigación científica-. Pero incluso el interés por lo científico está supeditado a la ideología reinante: *mientras en el mundo árabe se utilizaron estos libros para avanzar dentro del campo de las ciencias exactas, en Occidente se pusieron al servicio de la filosofía y pasaron varios siglos antes de que se planteara la misma problemática que apuntaba ya, no sólo en los textos aludidos, sino en el propio Aristóteles*¹.

Lo anterior queda demostrado fehacientemente en la actitud y la labor de alguien como Pedro el Venerable, Abad de Cluny (1122-1156):

En contra de lo que comúnmente se afirma, la actividad literaria [traductora] iniciada por Pedro el Venerable, no promovió, en la Península ni en Europa, una mayor comprensión o un mejor conocimiento de la religión y de la cultura del Islam. Sus escritos fueron, por el contrario, causa directa de la creación en el Occidente cristiano de lo que, en toda justicia, debería llamarse la leyenda negra del Islam ².

Esta oposición al Islam y a su modo de ver las cosas, propia de los dirigentes eclesiásticos, contrasta con aquellas mentes interesadas por el saber y a quienes el Islam proporciona un atractivo que desborda todos los mecanismos de represión desplegados para evitar el temido contacto con el nuevo paganismo que representa el Islam. Por ello, a pesar de todo, se asiste a la traducción de todos aquellos saberes que, no directamente religiosos, conllevan una visión del mundo y del hombre radicalmente contrastada con el cristianismo y sus valores de civilización; y algunos de cuyos rasgos fueron, inevitablemente, asimilados. Unas traducciones y unos saberes que son *causa e instrumento de una de las mayores crisis intelectuales del cristianismo europeo durante la Edad Media*³.

Del primer impulso de contrarrestar el ímpetu del credo islámico nacerá el orientalismo (en el sentido que le otorga Edward Said *de institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar,*

¹ VERNET, Juan (1999): *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, p. 182.

² CANTARINO, Vicente (1978): *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, p. 248.

³ CANTARINO, *op. cit.*, p. 240.

*reestructurar y tener autoridad sobre Oriente*⁴), llamado modernamente arabismo, y que sigue las mismas pautas. Paradójicamente, tanto sus inicios como sus frutos más renombrados son foráneos a la Península Ibérica y a sus estudiosos orientalistas y arabistas, a pesar de haber sido en la península más occidental de Europa donde se forjaron los fundamentos de esta fórmula europea de recepción del Islam. El orientalismo, entre otros fenómenos históricos, fue, en su momento, la expresión del rechazo de las clases dirigentes europeas, con todo derecho, al Islam en tanto que matriz cultural:

Todos cuantos de una manera u otra se han interesado por el problema de las traducciones hechas en la Península están [sic] penosamente conscientes del sentido extranjero de toda la empresa. Extranjeros son, en su gran mayoría, los nombres asociados con las traducciones y extranjeros son todos los centros donde estas traducciones encuentran fervorosa recepción⁵.

Con lo anterior queremos llamar la atención sobre el hecho de que, hasta el momento, el orientalismo, en su forma tradicional y en sus sucesivas renovaciones y ampliaciones, ha sido y es, la forma normal (en sus dos acepciones de hábito y norma) que ha revestido la recepción del Islam en Occidente. Si existe la posibilidad de otro tipo de recepción del Islam y de su comprensión, sin tener que acudir a su aceptación plena (léase conversión), constituye un asunto que, por ahora, carece de respuesta. Es decir, que el paradigma o *episteme* que representan los estudios orientalistas, y entre ellos las traducciones de textos islámicos, proporciona el único escenario de conocimiento del Islam para todos aquellos que, en todo el mundo, se encuentran fuera de esta creencia. Con todas las prevenciones que eso pueda suscitar, hay que reconocer que ésta es la situación y que cualquier reflexión sobre el particular ha de tenerla presente. Claro que el paradigma orientalista funciona de manera harto variada en el caso específico de cada investigador y no tiene por qué impedir, y no lo impide (al menos en el resultado, aunque si debería en los principios ideológicos utilizados como punto de partida), el logro de resultados plenamente satisfactorios para la actitud científica. ¿Se debe buscar y hallar alternativa a este paradigma? ¿Estamos preparados para ello? ¿O el paradigma vigente contiene todavía suficiente amplitud y capacidad de inspiración para continuar trabajando dentro de él? En nuestra opinión, conserva su plena vigencia de fidelidad a sus orígenes, pero no puede evitar cargar con la duda y la sospecha de que no tiene por qué ser el único modo de estudiar el Islam sin ser musulmán. Y no se debe olvidar que el orientalismo ha sido, y continúa siéndolo, la respuesta institucional de los poderes occidentales al Islam. No se trata, en ningún caso, de la reacción natural de los no musulmanes en su contacto con el Islam, tanto en su condición de individuos como en su dimensión social. Como tampoco debe pasarse por alto que el paradigma orientalista no se atiene, a día de hoy, a los límites entre musulmán y no musulmán. En la actualidad, no pocos de los mejores

⁴ SAID, Edward W. (1990): *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Libertarias, p. 21.

⁵ CANTARINO, *op. cit.*, p. 243.

representantes de este paradigma llevan nombres islámicos y son, de hecho, musulmanes; mientras algunas situaciones que se escapan o se alejan de este paradigma cognoscitivo no están ligadas al Islam más que por vínculos de interés científico. En este sentido, cuando se habla de paradigma orientalista no se está haciendo referencia a una actitud personal del investigador o del traductor, si bien puede darse, sino a un *modus operandi* adquirido durante el período de formación y que funciona de modo inconsciente en la mayoría de sus manifestaciones.

El caso del Corán y de su traducción a lenguas occidentales comporta todo un síntoma de ello; porque al ser el fundamento último de Islam, el acceso al mismo se entiende, muy atinadamente por otra parte, como el conocimiento y la aprehensión de sus claves esenciales, perennes en su origen y especificidad. En España además, y desde la segunda mitad del siglo XX, se comprueba una actitud de sumo respeto, en el sentido de ser algo que exige un esfuerzo arduo y complicado –con exiguas garantías de éxito-, en de todo lo relacionado con la traducción del Corán y las declaraciones sobre su contenido y su significación para los musulmanes y para los no musulmanes interesados en él. Una actitud de respeto en relación a la enormidad de la empresa y a las consecuencias de sus resultados, pero no en cuanto al proceso de traducción en sí y las condiciones de su realización. Esta actitud respetuosa ha durado desde la traducción de Vernet (1953) y ha continuado, y quizá se haya acentuado, con la versión de Cortés (1979); puesto que no se vislumbran, entre los orientalistas –no así entre los musulmanes-, ningún tipo de intención al respecto de ofrecer nuevos traslados del Libro. A ello contribuye, sin lugar a dudas, la calidad de la traducción de Cortés, muestra de un ingente trabajo que habrá de acometer todo aquel que desee principiar la empresa. Pero ello no es óbice, en los últimos años de transición entre dos siglos y dos milenios, para que, al menos de soslayo y con experimentos menores en la traducción de enunciados o términos coránicos, haya quien se aventure a dar su versión y demuestre, de paso, un menor grado de respeto por la cuestión. La única excepción a este cuadro general, en España pero no en español, ha sido la traducción catalana de Mikel de Epalza (2001), que habría que estudiar para poder valorar el alcance de sus logros, de su difusión y uso por especialistas y legos. Ninguno de estos trabajos, sin embargo, aparece fuera de la órbita del orientalismo y todos ellos, con independencia de su calidad lingüística y traductora, comportan, en el planteamiento de la traducción y el procedimiento desplegado en ella, sus marcas distintivas. Marcas que, en ocasiones, no faltan tampoco en las traducciones realizadas por musulmanes, aunque por otros motivos; y que se corresponden más a actitudes que a intenciones, sin que se pueda negar la ausencia total de estas últimas. Incluso así, no dejan de reflejar, desde el punto de vista traductológico, la preparación filológica en las dos lenguas de la traducción (en este caso, el árabe y el español), el grado de conocimiento de las técnicas traductivas y el bagaje cultural, tanto en lo referente a la civilización islámica como en la occidental. Y, claro está, el resultado también es dispar⁶.

⁶ En el capítulo de traducciones del Corán realizadas por musulmanes, podemos citar las más recientes de Abdul Qader Mouheddine y Sirhan ‘Alí Sánchez, *El sagrado Corán, traducción de su*

2. LA ACTITUD DEL TRADUCTOR ORIENTALISTA ANTE EL CORÁN

Con respecto al Corán se tiene la impresión de que hay quien lo lee sólo con la intención de traducirlo, pero no de entenderlo. Es decir, del mismo modo que existe quien escribe en árabe para ser traducido a las lenguas occidentales, lo que se denomina en árabe *al-adab al-mutagarrib* (الأدب المنغرب), literatura occidentalizante, o *al-adab al-isti'mari* (الأدب الإستعماري), literatura colonizadora; también se hallan aquellos que leen textos en árabe para traducirlos y no para comprenderlos. Y ello acontece de forma especial con el Corán. Y si bien ocurre también con otros enunciados en árabe, este fenómeno se constata sobremanera en las versiones coránicas. En la mayoría de los casos, se traduce, o se intenta traducir el texto sagrado del Islam según una idea preconcebida, imaginada, de cómo se presenta el Corán en su traducción, sin parar mientes en su verdadera realidad lingüística árabe. El problema no reside en la existencia de una hipótesis de partida cuando se va a traducir cualquier texto, pues es algo inherente al pensamiento discursivo. Lo que impide una consecución aceptable en la exigencia científica de la traducción del Corán y otros textos árabes, se halla en la inflexibilidad de la hipótesis que actúa de horma en la que hay que encajar los datos y circunstancias de la traducción. Esto acontece, por supuesto, de manera muy desigual a todo lo largo de la traducción del texto coránico y en cada traductor, pero no deja de ser una constante universal.

En este aspecto, apuntamos aquí la teoría de que, junto al daltonismo, que en árabe se denomina *ceguera de los colores* -‘*umy-l-alwán*- (عمى الألوان) o *extravía en los colores* -*dalal al-alwán*- (ضلال الألوان); existe una ceguera lingüística o un extravía traductivo o traductológico. En este tipo de trastorno, el traductor no lee lo que está en el texto de partida, sino lo que en su mente quiere que se diga en ese texto.

Quizás el quid de la cuestión resida en que el aprendizaje orientalista induce a traducir de una forma determinada los textos islámicos, desde los tiempos de Pedro el Venerable, al insertarse, con conciencia de ello o no, en una empresa de *militancia religiosa* –aun en el caso de ser meramente sociológica o cultural- en tanto que *traductores-colaboradores* en la empresa de polémica contra el Islam (los conceptos en cursiva son de Cantarino⁷), asumida con mayor o menor grado y presente en las declaraciones iniciales de, por ejemplo, un Roberto de Ketton (Ketene, actual Chester), al presentar su traducción latina del Corán, primera versión completa del libro sagrado islámico a una lengua occidental,

En algunos casos la utilidad que espera que tenga el texto traducido en los planes de refutación del Islam que abriga Pedro El Venerable, que es una actitud de hostilidad directa *Ius igitur exigit ut hostium castrum imo caueam delendo, puteum*

contenido al idioma español, Riyad, International Islamic Publishing House, 2004.; y la de Bahiye Mulla Huech, *El Corán, interpretación al español actual*, Barcelona, Didaco, 2007. Esta traducción tiene una presentación bilingüe anterior en cinco tomos del año 2004 que va acompañada de un comentario traducido del alemán a cargo de Marciano Villanueva Salas.

⁷ CANTARINO, *op. cit.*, p. 248.

exsiccando, cum tu sis dextre mundi pars optima, eos religionis accutissima, caritatis manus largiflua tuorum munimen corrobore, tela diligenter accuas (la Ley [la doctrina cristiana de la Iglesia], por tanto, exige que me preocupe de que la fortaleza de los enemigos [por el Corán] sea destruida; mejor dicho, que me preocupe de aniquilarlos [en sus posiciones ideológicas], porque tu eres la parte mejor para llevar las cosas hasta el final, agudísima piedra de afilar de la religión, mano dadivosa de caridad que fortaleces el castillo de los tuyos, que afilas diligentemente los dardos) y **también de defensa, que se manifiesta en el vocabulario elegido**^{8- 9}.

Es más, se leen dichos textos con una focalización particular, independiente del contenido de los mismos, lo que impide su comprensión “natural”. Se ha intentado desterrar esta “desviación” –extravío- en los alumnos a los que se enseña el árabe, pero se ha de constatar que en la tesitura de la participación en ese proceso de enseñanza/aprendizaje de un solo profesor que trabaje dentro del paradigma orientalista, la tendencia observada en los alumnos conduce a aceptar la lectura orientalista, por ser percibida más acorde a la idea, preconcebida o recibida, que tienen esos mismos alumnos de los textos árabes. En este punto, el aprendizaje del árabe y de su cultura se convierte en el aprendizaje de la recepción de ambos, y no de sus contenidos originales, puesto que lo importante no está en los textos sino en lo que se dice de los textos, quedando a merced de la mejor o peor voluntad, y también capacidad, del intermediario entre éstos y sus lectores/oyentes: *En resumen, la realidad está en función del juicio erudito y no del material en sí mismo, que con el tiempo parece deberle al orientalismo incluso la existencia*¹⁰.

Hasta ahora, las traducciones del Corán al español (sobre todo las parciales) reflejan más las mentalidades y las posturas frente al Islam que los significados de sus enunciados. En ellas queda patente la actitud particular del traductor, hija, en cierta medida, de las circunstancias de su formación y de su ámbito de trabajo. En consecuencia, habría que aceptar las traducciones del Corán a modo de interpretaciones, no tanto de su contenido como del efecto que aquél produce en el lector-traductor; y de las elecciones traductivas que éste va realizando en razón de ello. Quien acceda a la traducción no estará leyendo, *stricto sensu*, el Corán, sino la versión del Corán, la *guionización* –como en las adaptaciones cinematográficas-, de tal o cual traductor:

En principio apoyo esta premisa de que un texto literario no existe en el vacío; aunque no está referido a una situación específica como ocurre con una señal de tráfico o un contrato legal, tiene su propia conexión situacional con la realidad. Ésta se crea, de una parte, a través de la dinámica del acto individual de lectura [traducción], descrita por Iser, y, de otra, por virtud de la obra literaria al estar integrada en su herencia cultural. De ahí que un texto, una vez aceptado como parte

⁸ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2001): “Observaciones a la traducción latina del Corán (Qur’an) de Robert de Ketene”, en *Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes*, Jacqueline Ámese, Brepols, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, pp. 115-127, p 117.

⁹ La negrita es nuestra.

¹⁰ SAID, *op. cit.*, p. 94.

de un canon literario, asume un grado de independencia y estabilidad como documento de los hechos percibidos o imaginados de un artista en un tiempo, un lugar y una cultura determinados, cuando son recreados por su interacción en la mente de los lectores [traductores] que viven en otro tiempo, o en un lugar o cultura distintos. Esta relación con el texto, descrita anteriormente como *perspectiva*, puede cambiar por motivos debidos a la distancia, tanto espacial como temporal, y a otras causas relacionadas con los valores culturales, lo cual no significa que la obra literaria, como parece sugerir Barthes, sea totalmente “abierta”, sino que la relación que se crea entre el texto y el lector [traductor] estará siempre condicionada por algún tipo de limitación situacional o cultural [y también intencional]¹¹.

Lefevere define a esta condición socio-cultural de la figura del traductor con el término de *guión cultural* en tanto que “modelo aceptado de comportamiento que se espera de quienes desempeñan ciertos papeles en una determinada cultura”¹². En el caso de los orientalistas, el *guión cultural* que adoptan, en consecuencia lógica de la deontología de sus estudios, es el de *árbitros* (*hakam*, plural *hákama*) entre el Islam y su cultura occidental. Sin embargo, para poder ofrecer unos resultados aceptables por quienes comparten su cultura deben actuar como transformadores (*muhawwilun*) del Islam para que éste se adapte a las expectativas que se tienen de él en Occidente. Y es precisamente este guión cultural de los orientalistas, asumido con conocimiento de causa o no, el que parece provocar, en la mayoría de los casos, la ceguera o extravío, tanto lingüísticos como traductivos, de los que hemos hablado con respecto al árabe.

Y aquí entra en juego, también, el concepto de *Universo de discurso* de Lefevere, en el cual la ideología del traductor y la poética dominante en la lengua meta dictan las estrategias de traducción¹³. En el orientalismo, estas estrategias vienen determinadas por todo el corpus de producción intelectual acumulado desde el principio en el ámbito orientalista. El mismo Corán apunta a esta situación, aunque *a priori*, y a esta limitación de la escritura orientalista cuando ordena al Profeta responder a sus oponentes, en una tesitura semejante: “¿Me vais a discutir sobre nombres que habéis acuñado vosotros mismos y vuestros padres y en los que Dios no ha hecho descender ningún poder de actuación?” (Corán VII, 71). Esta actitud crítica a las instituciones establecidas de forma aleatoria responde a que el Islam, y, en concreto la misión del Profeta, constituye un ataque directo a los mitos, que no son otra cosa que convenciones sociales, ficciones sociales diría Pessoa¹⁴: *El verdadero mal, el único mal, son las convenciones y ficciones sociales, que se sobreponen a las realidades naturales - todo, desde la familia a la riqueza, desde la religión al estado-*; para justificar y dar una pátina de legalidad a la situación social dispuesta e impuesta por los grupos de poder de una sociedad. El Islam, pues, tiene,

¹¹ SNELL-HORNBY, Mary (1999): *Estudios de traducción, hacia una perspectiva integradora*, traducción de Ana Sofía Ramírez, Salamanca, Ediciones Almar, p. 143.

¹² LEFEVERE, André (1997): *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*, traducción de María del Carmen África Vidal y de Román Álvarez, Salamanca, Colegio de España, p. 114.

¹³ LEFEVERE, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴ PESSOA, Fernando (2002): *El Banquero anarquista*, traducción catalana de Manuel Guerrero, Barcelona, Quaderns Crema, pp. 13-14.

desde su principio, en la médula de su ideario, un innegable aspecto iconoclasta y revolucionario. Aspecto que fue el principal argumento para la oposición mecana y del resto de Arabia a las propuestas del mensaje coránico y que constituye, también, la objeción más seria y contundente que se puede realizar a las investigaciones y, dentro de ellas, a las traducciones realizadas de acuerdo a los parámetros orientalistas que, sorprendentemente, apenas reflejan esa conmoción social que supuso, en su tiempo, el Islam.

No pocas consideraciones sobre el Islam parecen ser hechas desde el análisis del texto de su traducción a otra lengua; ya sea este texto una traducción mental, ya esté plasmado en un soporte material o virtual. Ahí están, por ejemplo, las opiniones que el profesor Vernet¹⁵ vierte en cuanto al estilo *pesado* de las *suras* más largas frente a las más breves, que no hace sino recoger la creencia general de los orientalistas:

El período mediní, el más prolífico de todos, puesto que por su extensión representa un treinta y cinco por ciento [*sic*] del texto revelado, es de estilo pesado, reiterativo y difuso.

Y Francesco Gabrieli condensa de modo magistral esta idea en el capítulo de su obra que dedica al Corán¹⁶.

Sin embargo, si uno comprueba, en árabe, el estilo de las *suras* más largas –evidentemente diferente de las breves por propio imperativo de la composición– podrá descubrir que conforman el estilo más característico del Corán; aquél que no encuentra dificultad en ser reconocido por los musulmanes, iletrados incluidos, e incluso el que más ejemplos gramaticales proporciona a los lingüistas árabes (ver, entre otros, Ibn Malik –*Sharh al-qafiya al-shafiya*¹⁷–, Ibn Hisham al-Ansari –*Mugni al-labib*¹⁸–, o Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya al-Razi –*Muymal al-luga*¹⁹–).

Parece ser que ello proviene de que los orientalistas, siendo como han sido educados, en su mayoría, en el cristianismo y el judaísmo –siquiera sociológicos o culturales, y quizá más importante, historiográficos– realizan, cuando traducen, una selección de los significados coránicos, o de otros textos islámicos, que coinciden con aquellos que pueden entender de modo más o menos meridiano. Con este método crean un *canon* (según la acepción dada al término por la teoría de la manipulación) de términos y referencias semánticas que constituye el núcleo de su traducción y de su comprensión del texto; y que les proporciona la estructura sobre la que van depositando la interpretación del enunciado que traducen. Términos y referencias aquellos que responden a nociones cristianas y judías –referente socio-religioso, e historiográfico, más cercano que tienen– y a los constituyentes lingüísticos y nocionales de sus propias lenguas. El resto de fragmentos del Corán,

¹⁵ VERNET, Juan (19723): *Literatura árabe*, Barcelona, Labor, p. 48.

¹⁶ GABRIELI, Francesco, *La literatura árabe*, 1971, traducción de Rosa María Pentimalli, Buenos Aires. Losada.

¹⁷ MALIK, Ibn, Muhammad Ibn Abd Allah (2000): *Sharh al-Qafiya al-Shafiya*, Beirut, Dar al-kutub al-‘ilmiyya.

¹⁸ ANSARI, al-, Yamal al-Din Ibn Hisham (1998): *Mugni al-labib*, Beirut, Dar al-Fikr.

¹⁹ RAZI, al-, Ahmad, ibn Faris ibn Zakariyya (1994): *Kitab muymal al-luga*, edición crítica de Shihab al-Din Abu ‘Amr, Beirut, Dar al-Fikr.

u otros textos, cuyo significado y sentido no alcanzan a vislumbrar se traducen a la luz de este primer canon de traducción, verdadero troquel con el que se corta, sin más, el material que se ha de traducir.

Sin embargo, ambos procedimientos constituyen un grave error. El primero de ellos, el apoyo en referencias judías y cristianas para traducir textos islámicos, ya ha sido señalado por otros orientistas (Fischer, *apud* Pareja²⁰), puesto que se llegaría a conclusiones más acertadas acerca del Islam, entre otras estrategias, si se le pusiera en comunicación directa con las creencias de la Arabia Pre-islámica, que con el cristianismo y el judaísmo, sobre todo en su versión oficial. Y a ello añadimos nosotros que hay que revisar la trayectoria doctrinal del cristianismo y del judaísmo, y de sus textos, a la luz de lo que dice el Corán, no desde la toma de posición del musulmán creyente –que es precisamente esa– sino desde el punto de vista de que el Corán, si aceptamos la autoría de Mahoma, supone una opinión y análisis personales de algunas aspectos esenciales de esas dos tradiciones religiosas. Este planteamiento último se halla ausente de todas las traducciones orientistas efectuadas hasta el momento. Y lo mismo puede decirse de las traducciones del Corán realizadas por musulmanes, aunque las motivaciones y circunstancias del idéntico fenómeno no coincidan.

El segundo procedimiento, el empleo de una selección de enunciados ya traducidos sobre el Corán en tanto que base desde donde intentar el acercamiento al entendimiento de los demás enunciados con mayores inconvenientes de dilucidación, no revierte sino en distorsionar ambos extremos del esfuerzo investigador: la comprensión del texto original y su traducción; ya que no se comprende ni se traduce el original sino únicamente aquellas porciones del mismo que, dentro del troquel aplicado, mantienen un sentido, que siempre será el del troquel y nunca el del original, por más que el troquel se acerque, en su contenido, al original. Con lo que resta del original, se lleva a cabo una traducción en armonía con el canon elaborado en un primer momento y con las piezas troqueladas en un segundo paso. El producto muestra las etapas del proceso, el acervo cultural y lingüístico del traductor y, lo más decisivo, el alcance cognitivo de su interrelación con el original árabe, coránico o no.

3. DESCUBRIR O INVENTAR: DOS ENFOQUES Y UNA SOLA TRADUCCIÓN

Cuando el Corán habla (Las mujeres, IV, 46) de que los judíos no leen bien, a propósito, la Biblia para que diga lo que ellos quieren o para que diga algo ridículo, de modo que pueda ser tomada esa incongruencia como un motivo más de descalificación y desacralización del texto divino, se nos pasa por alto que también la amonestación se realiza en forma de aviso para prevenimos de que también harán lo mismo con el Corán, ellos o los que actúen como ellos, musulmanes o no. Tal parece observarse con algunas traducciones a lenguas occidentales del Corán, porque, como ocurre con el resto de los textos islámicos y de los trabajos orientales,

²⁰ PAREJA, Félix, 1952-1954: *Islamología*, Razón y Fe, Madrid. II tomos, tomo II, p. 507.

la traducción del Corán no parece perseguir tanto el comprender sus contenidos y, a partir de ahí, juzgar el texto sagrado del Islam, sino, más bien, dar una imagen de éste y de los temas que trata de forma suficientemente *domesticada* (en el sentido traductológico de Venuti²¹, aunque, en realidad, el término inglés *domestication* equivaldría más bien a *aclimatación* o *costumnación*.) para el lector occidental, de modo que este mismo asimile lo que él supone la doctrina coránica y no se sienta interesado más por ella. Sólo se puede hablar bien de Islam o traducirlo bien, cuando, como dice Carlyle, se está seguro de que nadie aceptará el Islam al oír hablar de sus bondades: *We have chosen Mahomet not as the most eminent Prophet; but as the one we are freest to speak of... There is no danger of our becoming, any of us, Mahometans*²². Pero incluso en estas condiciones, la propia materia lingüística del Corán convierte en inevitable, por más que sea entre líneas, la presentación de ideas y expresiones que muestran su valor literario y de pensamiento.

Al hilo del motivo anterior, se puede decir que tanto los traductores del árabe y del Corán como los islamólogos se comportan, o así podría parecer, de la manera en que los describe el versículo anterior (IV, 46). Entre las causas que permiten explicar este comportamiento, se cuenta el distinto alcance de la memoria histórica de las lenguas europeas en comparación con la del árabe, la lengua más antigua del mundo en cuanto a su funcionamiento con características idénticas a las actuales. Mientras el árabe se extiende, al menos, unos quince siglos hacia atrás, las más veteranas lenguas europeas en su complejión moderna, no van más allá de cinco, con todo lo que esto conlleva de experiencia estilístico expresiva y de memoria lingüística²³. Esta continuidad de la lengua, y de los conceptos, es el resultado de la institución del Corán como modelo de lengua y de estilo literario y de expresión, que a pesar del sucederse de los acontecimientos históricos, ha permanecido en forma de referencia constante, no sólo para los artistas de la palabra, sino también para los pensadores. La diacronía y sincronía lingüísticas, pero también culturales y de paradigmas de conocimiento (para bien y para mal), no responden, en su ocurrencia, a las mismas modalidades ni circunstancias en todas las colectividades humanas:

La Edad Media impone una disciplina intelectual redoblada, puesto que es su nombre mismo el que está suponiendo una historiografía ideológicamente marcada. En este caso, será necesario, pues, comenzar por desplazar los esquemas históricos para discutir hasta la legitimidad del corte que hace surgir una edad como “media”, como tiempo de latencia entre dos apogeos. De esta suerte, la Edad Media constituye un punto de observación interesante acerca de lo antiguo y de lo moderno y ayuda a salir abiertamente de su recorte. Y ello es tanto más para el caso de civilizaciones como el Islam o judaísmo, en los cuales un período “intermedio”, una edad media, no existe” (Rémi Brague²⁴)²⁵.

²¹ VENUTI, Lawrence (1995): *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Londres-Nueva York, Routledge.

²² CARLYLE, Thomas (1966): *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, p. 43.

²³ KILITO; Abdelfattah (2002): *Ian tatakallam lugati*, Beirut. Dar at-taliaa, p. 13.

²⁴ BRAGUE, Rémi (1992): “Élargir le passé, approfondir le présent”, en *Le Débat*, n° 72, p. 34.

²⁵ LOMBA, Joaquín (1997): *La raíz semítica de lo europeo*, Madrid, Akal, p. 8.

Esta realidad referencial del Corán en la lengua y en el modo de pensar, que vemos difícil de trasladar a otros monumentos del lenguaje articulado, induce a plantear su traducción a modo de tarea de descubrimiento de sus equivalencias traductivas. Descubrimiento que se produce no de una sola vez en todo su conjunto y de manera íntegra (si bien se tiene presente su organicidad singular en tanto que recurso traductivo), sino, un poco siguiendo la metáfora geográfica, con los avances de la exploración de su fisonomía lingüístico-expresiva. Llegados aquí interesa señalar la existencia de dos actitudes o posicionamientos en la traducción, en parte reflexionadas y en otra parte intuitas, en el ámbito de la valoración de sus logros, siempre individuales pero, después y por distintos motivos, aceptados y utilizados de forma colectiva.

Por un lado, están quienes enfocan el proceso de traducción y sus resultados como la empresa de una exploración y un descubrimiento. Es decir que, los resultados de esta empresa, sobre todo desde el punto de vista de la terminología, permanecen, a falta de futuras precisiones y mediciones más exactas, pero ya dentro de los límites físicos de esos descubrimientos, en su validez de equivalencias traductivas hasta el momento en que el uso de las palabras vaya variando su contenido semántico y transforme en inservible el hallazgo traductivo descubierto, siendo preciso encontrar, descubrir, un sustituto léxico-semántico, amén de sintáctico en su caso, adecuado.

Por otro lado, nos encontramos con quienes entienden la labor traductora desde una perspectiva de invención; en el sentido de que el proceso de traducción, y sus consecuencias, depende más del ingenio del traductor y su capacidad de imaginar una solución a una situación problemática que de la indagación de los materiales y los recursos de los sistemas lingüísticos entre los que traba su comunicación. Ésta suele ser la postura, y el comportamiento, de los traductores literarios, mientras la primera opción, la traducción como descubrimiento, recluta sus partidarios entre los traductores técnicos. Pero este (bi) partidismo no empece nuestra creencia en que la traducción, en general, y la traducción de textos en una consideración semejante a la del Corán, se atienen mucho más, vista la experiencia, al enfoque del descubrimiento que al de la invención. Esta coyuntura adquiere mayor relevancia en lo que toca a la terminología coránica, piedra de toque no sólo de la traducción de sus significados, sino, más todavía, de la comprensión de los mismos en su lengua original. A nadie se le escapa que el empleo de una palabra u otra, aparte de ser una pista infalible para rastrear la ideología del traductor, revela la capacidad de entendimiento y de traslado del mismo.

4. AMR: UN “ASUNTO” ENTRE LA REALIDAD LINGÜÍSTICA Y LA INTERPRETACIÓN ORIENTALISTA

Existe un término en el Corán, que reviste especial importancia durante toda la historia del Islam, desde su revelación hasta hoy mismo, puesto que es uno de los pilares de la teoría política y que, recientemente, ha suscitado el interés de ciertos orientalistas que se diría pretender enmendar la plana a generaciones de arabófonos

y de musulmanes, en la comprensión y, en su lugar, traducción del mismo. La intención no asemeja centrarse en comprender el término en su realidad lingüística y en su uso en el Corán, y fuera de él, pero con su significado coránico; sino, eso asemeja, para, mediante su traducción inducir a los lectores de la misma a percibir el texto coránico como un texto que mueve sus contenidos en el plano, pura y simplemente espiritual, que no religioso, a pesar de utilizar el Corán mismo este último término con esta acepción antónima de lo secular. Este término es *Amr*.

En su libro *el mensaje de las monedas almohades*²⁶, publicado por la Escuela de Traductores de Toledo, sus autores dedican, nada menos, que tres capítulos de los siete que contiene la obra, con múltiples subapartados, para convencernos de que *amr*, en el contexto coránico y en posteriores contextos, no tiene el significado que han entendido y utilizado los árabes desde siempre, y subrayamos lo de siempre, y hasta el momento de *asunto*, y en ocasiones de *orden/mandato* –incluso *designio*–, para sustituirlo por *disposición*, siempre entendida como divina y alejada de las decisiones humanas sean éstas políticas o no. Todo ello partiendo de la leyenda de la moneda que no recoge al completo la frase coránica en la que se inspira (Corán III, 154), al faltarle la partícula *inna*, que introduce un matiz de énfasis al mismo tiempo que un cambio morfológico en la declinación de los miembros de la oración nominal a la que precede, por lo que la estructura nominal de la oración queda derogada, siendo *inna* una partícula *derogativa* de la función habitual de la oración nominal en árabe.

En apoyo de su tesis que, curiosamente, contradice la presente en nuestra, a su vez, tesis doctoral sobre las relaciones entre política y religión en el Islam²⁷, defendida en 1997, y con un pretendido apoyo en intelectuales árabes contemporáneos (en particular al-Yabri) y otros autores arabo-musulmanes clásicos, entrando en lo que tienen apariencia de contradicciones tales como deducir el significado general de un único contexto coránico que, además, se toma como excusa y punto de partida de la mayor parte de las ideas expuestas en el libro y que abarca, por otra parte, otros términos, en nuestra opinión, igualmente malentendidos y, por tanto, mal traducidos. Como dice el Profeta del Islam: “*Los hechos tienen valor según la intención con que son realizados*” (Nawawi, s. XIII²⁸). Puede ser probable que el objetivo de los autores de *El mensaje de las monedas almohades*, sea justificar que el desarrollo de la faceta política del Islam entra de lleno dentro del esquema de la teocracia que ha conocido Occidente a través del Cristianismo y no posee, por tanto, ningún rasgo de originalidad en el planteamiento de las relaciones entre lo espiritual y lo secular. En consecuencia no hay razón para estudiar el Islam a la luz de sus propias propuestas. Únicamente hay que aplicar la

²⁶ VEGA MARTÍN, Miguel, PEÑA MARTÍN, Salvador, y FERIA GARCÍA, Manuel C. (2002): *El mensaje de las monedas almohades. Numismática, traducción y pensamiento islámico*, Escuela de Traductores de Toledo.

²⁷ ROSER NEBOT, Nicolás (2002): *Religión y política: la concepción islámica*, Madrid, Fundación Sapere Aude.

²⁸ NAWAWI, AL, Yáhya (1998): *Al-arba 'in an-nawawíyya*, edición de Mohamed Tatái, El Cairo, Dar al-Wafá', p. 9.

experiencia histórica, o mejor, la doctrina histórica e ideológica del cristianismo latino, católico en particular, para comprender el Islam en su justa medida.

La conclusión de los autores del *mensaje de las monedas almohades* consiste en decir que la traducción acertada de *amr* en todo el Corán, empezando por el versículo objeto de estudio en su trabajo (Corán III, 154) es el de *disposición, la disposición de Dios*²⁹ cuando dicha palabra va ligada al nombre de la divinidad única. Y llegados aquí deberíamos recordar que, en ocasiones, la solución se encierra en una observación simple de la realidad y no en la especulación sobre la misma.

Amr, en la lengua árabe y en el Corán, tiene dos significados o campos semánticos diferenciados, aunque relacionados. Por una parte significa *orden, mandato*, y también *designio*, pero no *disposición*, que aunque se utiliza como sinónimo en español de orden, no lo es en árabe. Porque la *disposición*, supone organizar con anterioridad algo que se quiere sea realizado con posterioridad. De hecho, en español, las primeras acepciones de *disposición*, tienen que ver con el ordenamiento, la colocación, la manera de estar organizado algo (DUE)³⁰ y no con el mandato. Incluso cuando la *disposición* se relaciona con el mandato, lo hace en el sentido de ser y representar la regulación de alguna cuestión –después de ser deliberada–, que después se ordena, se manda, cumplir (D.R.A.E.³¹; Casares³²) o se refiere a los medios para ejecutar ese mandato, esa orden (*ibidem*). De hecho en las expresiones en español en las que interviene la palabra *disposición* ninguna se refiere al mandato, a la orden en sí (DUE, 1998²: 1018). Y eso si ocurre con orden, en el sentido de mandato (DUE, 1998²: 511). Es verdad que el verbo *disponer* y el sustantivo *disposición* tienen, entre sus acepciones y en el uso del español (DUE, 1998²: 1018; Casares 1973²: 302), el sentido de orden/mandato, pero con el valor de resolución y de institución, de prescripción, de una norma legal. Y este valor se presenta con mayor fuerza en el verbo que en el sustantivo. Y todavía se observa unas dimensiones locutiva e ilocutiva mayores en el empleo del vocablo *designio*, en tanto refleja de manera más adecuada el significado de *amr* en su acepción de orden/mandato en el marco del contexto coránico y de numerosos textos y co-textos adyacentes al mismo, temporal e ideológicamente.

Incluso si se conviene en utilizar el sustantivo *disposición* en el sentido de *mandato*, se habrá de aceptar que se trata de una acepción superpuesta a la inicial de *preparación y colocación*, así como de *resolución*, de la que nunca se desprende, situación que no ocurre con *amr*, donde, desde un primer momento, el significado de mandato es evidente, etimológica y contextualmente-. Desde otro ángulo de la cuestión, en la traducción de los enunciados coránicos al español entra dentro de lo posible, incluso recomendable, utilizar los equivalentes *disponer* y *disposición* para ciertas expresiones, pero nunca con *amr*.

²⁹ MARTÍN VEGA, PEÑA MARTÍN Y FERIA GARCÍA,, *op. cit.*, pp. 89 y 121, entre otras.

³⁰ MOLINER, María (1998²): *Diccionario del Uso del Español*, Madrid, Gredos, p. 1018.

³¹ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 1992²¹, I, p. 764.

³² CASARES, Julio (1973²): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili, p. 302.

Otro aspecto importante en este punto, tiene relación con la fuerza ilocutiva (Indicado por Ibn Yinni al decir: “*Han considerado la fuerza de la palabra enunciada según aquella que tiene su propio significado*”, Ibn Yinni, *al-Jasa’is, apud as-Suyuti*³³), por no hablar de la locutiva y la perlocutiva, de orden y mandato; muy superior, en el contexto que nos ocupa y con el sentido de obligar, sin duda y sin que se pueda discutir, en español a la de disposición, que nunca abandona su etimología inicial, organizar, y de uso, instituir, preceptuar. En consecuencia, orden y mandato se corresponden mejor al *amr* árabe que posee esta significación, sobre todo en lo referente a los textos del Corán. En el Quijote mismo encontramos expresado esta realidad en boca de su protagonista³⁴: ¿Y no viste con cuánto imperio se lo mandé...?

En árabe, *amr*, plural *awámir*, con el significado de orden, es el acto, la palabra o el gesto, con la que se obliga a alguien o a algo a realizar alguna acción, sea esta compulsión obedecida o no:

Amara (أمر). *To command, order* [con el significado de mandar], *enjoin. Difference between khalq خلق (creation) and amr امر (command) is that while the former generally means the measuring out or evolving of a thing out of pre-existing matter, the alter means bringing into being without matter, by uttering the command “Be”*³⁵.

De hecho en la norma islámica extraída del versículo Corán III, 110 – un poco antes del versículo en el que se focaliza el objeto de debate- que dice *al-amr bi-l-maaruf wa-l-nahy aan al-munkar*, su significado y su sentido, es el de ordenar, o sea, obligar a hacer aquello que se conoce (*maaruf*) y está reconocido como bueno de forma universal; y de vedar, es decir solicitar la abstención o impedir realizar, aquello que se sabe y se entiende como reprobable (*munkar*). Pero en ambos casos, se trata de la orden positiva o negativa para realizar un universal beneficioso o abstenerse de cometer un universal pernicioso. Si *amr* significara *disposición* indicaría el definir y delimitar lo que es *maaruf* y eso ya está establecido, conocido y reconocido, y no necesita definición ni delimitación. Y esta condición se aplica, en negativo, a *nahy* y a *munkar*. Incluso cuando el Corán menciona, en una única ocasión, a quienes cumplen con este mandamiento –equivalente, por otra parte, muy indicado para *amr* con esta acepción- los denomina con el participio activo del verbo *amara*, ordenar/mandar, es decir *al-amirúna bi-l-maaruf wa-l-nahúna aan al-munkar* (Corán IX, 112). Pero no son ellos quienes determinan lo que está bien o lo que está mal, sino la lógica humana universal a la luz de la condición del hombre en su existencia. Por lo demás corresponde a Dios establecer leyes y mandamientos, aunque la propia razón constituye un instrumento proporcionado por Dios para tal fin, siguiendo en ello la guía de la revelación. En el Corán, Dios establece y dispone

³³ SUYUTI, al-, Abdurrahmán (1987): *Al-Muzhír fi-’ulum al-luga wa-amwa’iha*, edición crítica de Muhammad Yad al-Mawlá Bek, Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim y ‘Alí Muhammad al-Bayawi, Beirut, al-Maktaba al-‘Asriyya, p. 49.

³⁴ CERVANTES, Miguel de Cervantes (1605/199821): *Don Quijote de la Mancha*, edición crítica de John JAY ALLEN, Madrid, Cátedra, tomo I, p. 384.

³⁵ OMAR, Abdul Mannan (2003): *Dictionary Of The Holy Quran. Arabic Words –English Meanings (With Notes)*, Corea, Noor Foundation International Inc, p. 30.

esas normas a través de algunas formas verbales de *amara* y, sobre todo, mediante otros verbos y expresiones, pero no del sustantivo *amr*.

Y con este significado, aunque sin abandonar en ninguno de ellos su relación con *asunto*, aparece en el Corán en los siguientes versículos: VII, 54; VII, 54 (en este versículo aparece en dos ocasiones); VII, 77; XIV, 32; XVI, 12; XVIII, 50; XVIII, 69; XIX, 64; XX, 90; XX, 93; XXI, 81; XXII, 65; XXX, 25; XXX, 46; XXXIV, 12; XXXVI, 82; XXXVIII, 36; XLV, 12; XLVI, 25; LI, 44; LXV, 8. Es decir que la palabra *amr* puede ser entendida en estos versículos como asunto dentro del cual está inscrita la orden/mandato, puesto que ambos comparten la voluntad y el propósito, presentes en la divinidad, de llevarlos a término tanto en su fin inmediato (mandato/orden) como en sus fines últimos (asuntos/cuestión). Es más, quizás el equivalente español más adecuado para *amr* en algunos de los versículos indicados sea *designio*, sobre todo los referidos a las leyes de la naturaleza.

Resulta sumamente conocido de los musulmanes que a Dios pertenece la orden que crea y la creación a través de su orden, pero no de su disposición, porque Él no necesita disponer nada, Él da su orden diciendo “sé” y “es” (Corán XIX, 35). O sea, manda y crea con esa orden lo que Él quiere, pero no necesita preparar nada para crear, ni para ordenar que tenga lugar lo que crea. Comprender la creación como una disposición de Dios es ajena al Islam y refleja una concepción antropomórfica, o mejor *antropopráctica* (de comportamiento o actuación, *praxis*), de Dios muy en consonancia con las creencias cristianas. En otro orden de cosas, el uso de *disposición*, incluso si se acepta su sinonimia con *orden*, rebaja y debilita la fuerza de la expresión, con lo que se refuerza, en proporción inversa, un tono de cercanía antropomórfica/*antropopráctica* que, estando presente en teologías como la cristiana, choca frontalmente con la percepción islámica de la divinidad. En realidad, una de las características esenciales del mandato de Dios está en su rapidez, su *instantaneidad*: “nuestra orden es una sola palabra como un guiño con la vista” (Corán LIV, 50). El modo en que emite el mandato, cómo ocurre esa orden en el momento de darse, no representa mayor esfuerzo que el guiñar un ojo. Y no parece que la *disposición*, cualquier disposición, sea como guiñar un ojo. Y esa orden es “sé”: “Y cuando ha decidido (*qadà*) algún asunto (*amr*) sólo dice ‘sé’ y es” (Corán II, 117). Cuando Dios decide alguna cuestión, entonces únicamente pronuncia su orden, que consiste en una sola palabra “sé”, para que esa cuestión se haga realidad.

Pero existe un dato todavía más contundente e inapelable a la hora de demostrar que *amr*/mandato en el Corán no podemos entenderlo como disposición y consiste en que el texto sagrado del Islam jamás utiliza el plural- *awámir* (أوامر)- de esta acepción de *amr*/mandato. El Corán nunca habla de las *órdenes* de Dios, ni en consecuencia, de lo que podríamos entender –de haberse utilizado ese plural- como las *disposiciones* de Dios, pero sí de los *asuntos* (*umur* -أمور-) en los que Dios tiene la última palabra, y que son, al final, todos.

Habría que remarcar aquí de qué modo, dentro del paradigma orientalista, ya no la traducción de los términos y de los enunciados, sino el mismo significado original y el sentido de su uso en la lengua de partida, se ven sometidos o se les obliga –se les ordena- a adquirir los significados que tienen en la lengua de llegada

aquellas palabras que se ofrecen, por una razón u otra, como sus equivalentes. De hecho, orden en español induce a pensar en el ordenamiento y en la preparación subyacentes a su significado; y de ahí el suave deslizamiento al error de considerar su sinónimo disposición como equivalente semántico y pragmático de *amr*. Pero esta última palabra árabe estaría más cercana a *mandato*, *exigencia* y *designio*, antes que a orden en español. Sin embargo, no deja de ser cierto que el significado de uso habitual de *orden* en español es el de mandato. Para diferenciar los dos significados de orden-organización y de orden-mandato, la lengua española ha optado por distinguirlos a través del género gramatical. A la primera opción le ha adjudicado el género masculino, el orden, y a la segunda posibilidad la señala utilizando el femenino, la orden (DUE³⁶).

Curiosamente, la propuesta de traducir *amr* por disposición concuerda con la primera acepción que posee el inglés *order*. De ser cierta esta filiación entre *order* y disposición, estaríamos ante la traducción desde una lengua a otra, a través de los significados de las palabras en otra tercera lengua considerada más conveniente para sus fines por el traductor; lo que supondría un redoblado esfuerzo por suplantar los significados terminológicos del original. Estaríamos entonces ante una situación de des-traducción, entendida, mal entendida, como recurso alternativo a la traducción.

La segunda acepción de *amr*, con el plural *umur* -امور- que la distingue de la anterior (tal como discrimina el género en español entre la orden y el orden), en el Corán, equivale a asunto, cuestión, tema; que es precisamente, y no la de orden o mandato, el significado que tiene en el versículo, único versículo, en el que se basan los autores de *el mensaje de las monedas almohades*, para emitir su juicio general sobre *amr*. Tanto en ese versículo como en anteriores y en posteriores de la misma azora vuelve a utilizarse la palabra *amr*, sin que ello mueva a los autores de la tesis que aquí se discute a ningún tipo de análisis co-textual ni contextual en el conjunto de versículos en el que se repite esa palabra. Porque la traducción etimológica, contextual y co-textual del *amr* en el fragmento objeto de estudio (Corán III, 154) es como sigue:

Dicen: '¿Tenemos nosotros algo que ver con el asunto?'. Di [Muhammad]: 'En verdad que el asunto corresponde totalmente a Dios'. Ocultan en sí mismos aquello que no manifiestan. Dicen: 'Si hubiéramos tenido algo que ver con el asunto no hubiésemos sido matados aquí mismo' (Corán III, 154).

Los tres casos en los que se utiliza la palabra *amr*, con el significado *asunto*, no tiene muchas lecturas, sino una única lectura, pero sí múltiples connotaciones y denotaciones que convergen en esta palabra en ese contexto coránico, lo mismo que sucede en otros lugares del libro sagrado y fuera de él; y que, en este caso, van desde el poder político que representa la misión profética de Mahoma en Medina hasta la forma que tiene Dios de intervenir en la historia y en la conducción del establecimiento y difusión del Islam como alternativa de vida, pasando por las decisiones puntuales de, en ese momento y en esa situación, salir de Medina a

³⁶ MOLINER, *op. cit.*, p. 511.

combatir a los quraishíes (opinión de los jóvenes medinenses, adoptada después por el Profeta), y no quedar en Medina a la defensiva (opinión del Profeta), y llevarlas a término en el modo en que se realizó.

Y este significado de *amr* viene reforzado por lo que dice un versículo posterior, el III, 159, cuando el Corán ordena, establece, *dispone*, que el Profeta está obligado, a pesar de que consultar con los musulmanes y aceptar su opinión ha contribuido – entre otras causas- a la derrota de Uhud, a seguir consultando, en sus decisiones políticas y sociales (en las cuestiones espirituales no ha lugar a la consulta puesto que constituyen aspectos inamovibles del Islam y son prescritos por Dios tal como Este quiere), pero que una vez tomada la decisión en un asunto, no debe aceptar ninguna otra modificación a dicha decisión:

Así pues, ¡discúlpalos, pide perdón por ellos y consúltalos en el asunto! Y cuando estés decidido, entonces apóyate en Dios, pues Dios ama a quienes se apoyan en Él (Corán III, 159).

Todo el mundo sabe en el Islam, que el Profeta o cualquier otro dirigente musulmán, político o social, no puede consultar más que en asuntos donde no existe una disposición, un precepto, un mandamiento, divinos; pues tal como indica la regla del derecho islámico: *no hay interpretación crítica (iytiḥad) existiendo un enunciado prescriptivo (nass según el significado técnico de la jurisprudencia islámica –ver Abdelwahhab Jallaf³⁷-)*. Lo que demuestra cuán contraproducente resulta la opción de traducir *amr* por disposición; porque supone no sólo un desajuste en la percepción lingüística del árabe, y en su correlato español por supuesto, sino una des-focalización del conjunto del pensamiento islámico o, al menos, de sus planteamientos básicos en cómo se determinan, por parte de Dios, sus prescripciones en la revelación y a través de la conducta de su Enviado, y cuál ha sido, y es, la fórmula que los musulmanes han apreciado y desarrollado para encontrar una aplicación práctica adecuada a esas prescripciones divinas:

Legal texts must be handled as a whole and not isolated from their internal contexts. Thus, the *Qur'an* must be treated as a complete text. The same is applicable to the traditions of the Prophet. Furthermore, they must not be separated from their external contexts, which involve the entire *Sunnah* in the case of the *Qur'anic* verses and *vice versa*, as well as those things which are believed to be connected with the intentions of *Allah* and His Prophet in text in question. This includes the reasons of the revelation of the text (*asbab al-nuzul*), the Arab's way of thinking, their affairs, their customs and so on. This approach is advocated to avoid the pitfalls of the sentence and text based analyses, which disregard the context of the subject matter³⁸.

³⁷ JALLAF, Abdelwahhab (1993⁶): *Masádir at-tachri' al-islámi fi-ma la nass fi-hi*, Dar al-qálam, Kuwait, p. 9.

³⁸ YUNIS ALI, Mohamed Mohamed (2000): *Medieval Islamic Pragmatics. Sunni Legal Theorists' Models Of Textual Communication*, Richmond, Surrey, Curzon, p. 5.

Como dice el Corán de la gente de la Escritura (Corán II, 78) con respecto a la relación de saber que mantienen con su propia tradición espiritual (y secular), siendo un comentario extensible a quien se aventura en campos de conocimiento desconocidos o mal conocidos: *Entre ellos hay iletrados que no tienen conocimiento de la Escritura, únicamente tienen anhelos acerca de ella y lo único que alcanzan es a hacer conjeturas.*

Incluso dos versículos antes del versículo estudiado, Corán III, 152, Dios reprende a los musulmanes informándoles de los motivos que llevaron a la derrota de Uhud y vuelve a utilizar la palabra *amr* con su acepción de *asunto* o *cuestión*: *‘Hasta que os relajasteis, disputasteis en el asunto/la cuestión (amr) y os insubordinasteis, después de que Él os mostró aquello que amáis (Corán III, 152).* Entender *amr* en tanto que asunto viene refrendado en múltiples ocasiones en el Corán cuando afirma que todos los asuntos, todas las cuestiones, al final, vuelven a Dios:

Y determinó el asunto. Y a Dios retornan los asuntos (umur) (Corán, II, 210)

Y a Dios pertenece la conclusión de los asuntos (umur) (Corán, XXII, 41)

¿Acaso no es hacia Dios que retornan inexorablemente los asuntos (umur)? (Corán, XLII, 53)

Expresiones semejantes al primer versículo mencionado en la cita anterior se encuentran en Corán III, 109; Corán VIII, 44; Corán XXII, 76; Corán XXXV, 4; Corán LVII, 5. Y en Corán XXXI, 22, comprobamos que su final contiene las mismas palabras que el segundo de los ejemplos de la cita; siendo única la expresión del versículo Corán, XXII, 41 en donde *amr* aparece en plural. Además de los expuestos, hay sólo otros tres versículos coránicos en los que aparece el plural de *amr*. Dos de ellos –Corán III, 186 y Corán XXXI, 17- contienen idéntica oración: *En verdad que ésta es una de las cuestiones (umur) en las que hay que tener determinación.* El tercero de los versículos, Corán IX, 48, sorprendentemente, vendría muy acertado a la hora de hablar de las intenciones de ciertas fórmulas de investigación relacionadas con el tema, con el *asunto*, que nos ocupa: *Realmente ya con anterioridad han pretendido crear confusión y han trastocado para ti los asuntos (umur).*

Esta acepción de *amr*, ha sido la que tiene, y ha tenido, mayor trascendencia en la configuración y el desarrollo del pensamiento islámico, en su teoría y en su praxis. En particular, porque una parte de la teoría política islámica descansa sobre ello. En *el mensaje de las monedas almohades*³⁹, sus autores desestiman la traducción que en nuestra tesis se realiza de *amr* de forma general, sin siquiera referirse ni al contexto coránico que ellos dicen estudiar ni a otros contextos. Sin embargo, la cita del libro a la que remiten resulta ser, de modo incomprensible, una página del glosario final y no ninguna aseveración sobre el particular en las líneas que constituyen el punto 4.6.2, dedicado íntegramente a la consideración política de

³⁹ MARTÍN VEGA, PEÑA MARTÍN Y FERIA GARCÍA, *op. cit.*, p. 146.

amr en el Corán, como tampoco se refiere dicha cita a ninguna otra aparición del término en otros lugares de la tesis.

A lo mejor pudiera ser éste, como ya se ha sugerido con anterioridad, el interés de los autores del *mensaje de las monedas almohades*. Descalificar catorce siglos de tesis y práctica política del Islam, haciendo creer que los musulmanes no han entendido bien lo que dice el Corán. Y una prueba evidente de que *amr/umur* tiene en el libro islámico por antonomasia relación directa con la política, tratándola como el asunto por excelencia de los grupos humanos, reside en que a los gobernantes musulmanes se les denomina, en la teoría política islámica, pero también en la praxis –mejor o peor- de la misma, *wulat al-umur* (encargados de los asuntos) y no *wulat al-awámir* (encargados de las órdenes o de los mandatos). Así aparecen denominados, por ejemplo, en Ibn Taymiyya (m. 728/1328), autor inmediatamente posterior a los almohades en su producción intelectual⁴⁰: *Los sabios han dicho que el versículo de los que ostentan la responsabilidad del asunto (uli-l-amr⁴¹) descendió en referencia a los responsables de los asuntos [políticos](wulat al-umur)*. El término *wulat al-umur*, se menciona una página antes (11) –al inicio de la obra-, justo antes de un hadiz, auténtico según la clasificación islámica de los hadices, en el que el Profeta insta a los musulmanes a que proporcionen consejo a los gobernantes: *A Dios le complacerán de vosotros tres cosas: Que le adoréis sin asociarle nada, que os atengáis todos unidos al vínculo de Dios y no os disgreguéis, y que deis consejo a quien Dios encomiende vuestro asunto (amr)*. Es decir, la dirección y administración política de la comunidad.

En esta línea de significado, se verifica que el término *amr*, en su acepción de asunto, prevalece incluso en las extensiones verbales del verbo *amara*, que, como hemos visto tiene el sentido de ordenar/mandar. En un hadiz sobre el pacto truncado entre el Profeta y los aliados beduinos de Quraish pertenecientes a la tribu de Gatafán, hallamos el verbo *ista'mara* -استأمر-, derivado de *amara*, con el valor de *consultar, pedir asesoramiento*, en el sentido etimológico de solicitar la opinión acerca de un tema, de un asunto (*amr*), y no en el sentido de darle el poder de decisión a alguien, ni de otorgarle la capacidad de ordenar:

Al-Hariz al-Gatafani llegó hasta donde estaba el Enviado de Dios, la paz y la salvación de Dios estén con él, y le dijo: '¡Entrégnanos la mitad de los dátiles de Medina; pues si no lo haces te la voy a llenar de jinetes y de infantes!'. El Profeta respondió: '¡Espérate hasta que vea lo que opinan del asunto (asta'mira) los Su'ud: Sa'ad ibn 'Ubáda y Sa'ad ibn Mu'ad -que Dios esté complacido con ellos-!'. Es decir, hasta consultarles a los dos. Éstos dijeron: '¡No, por Dios, no hemos consentido en la deshonra motu proprio antes del Islam, ¿y cómo lo vamos a hacer habiendo llegado

⁴⁰ TAYMIYYA, IBN, Ahmad ben Abderrahmán (s.a.): *As-Siyasa ach-char'iyya fi-isláh al-rá'i wa-r-ra'iyya*, edición crítica de Alí ben Muhammad al-Magribi, Alejandría, Dar al-Imán, p. 12.

⁴¹ Se refiere a Corán IV, 59: Obedeced a Dios y obedeced al Mensajero, y a los que ostentan, de entre vosotros, la responsabilidad del asunto.

*Dios con el Islam?!'. Entonces el Profeta regresó a donde estaba al-Hariz y le informó de ello. Al-Hariz exclamó: '¡Has cometido felonía, Muhammad!'*⁴²

Hay otros dos hadices en los que el verbo *ista'mara* vuelve a encontrarse con ese mismo significado, siendo su valencia básica, etimológica y de uso. Ambos hadices hacen referencia a las condiciones de celebración del matrimonio. El primero de ellos reza así:

*La desposada no puede ser tomada en matrimonio de nuevo hasta que se le pida la opinión al respecto (tusta'mara - تستأمر), y no se toma en matrimonio a la doncella hasta que se le pide permiso*⁴³.

El segundo hadiz, en la misma línea de pensamiento, establece lo siguiente:

*La desposada con anterioridad tiene más derecho a actuar por sí misma que su representante y a la doncella se le pide su opinión (tusta'maru - تستأمر) personal al respecto*⁴⁴.

Cuando el Corán habla de disponer, en el sentido español de estipular, establecer una norma o una ley, utiliza otros términos que, son, de modo habitual, aunque no único, formas verbales conjugadas. Entre estos términos está *kataba* - كتب-, escribir-prescribir:

¡Oh los que creéis, se os ha prescrito (kutiba aalay-kum - كتب عليكم) la ley del talión en lo que respecta a los muertos por asesinato! (Corán II, 178)

¡Oh los que creéis, se os ha prescrito (kutiba aalay-kum - كتب عليكم) el ayuno! (Corán II, 183)

¡Oh los que creéis, se os ha prescrito (kutiba aalay-kum - كتب عليكم) el combate, siendo algo que detestáis! (Corán II, 216)

Cercano a *kataba* en la utilización que hace del mismo el Corán, se halla el verbo *farada* - فرض- y el sustantivo *farida* - فريضة- es decir obligación, exigencia, precepto:

Sabemos bien aquello que les hemos preceptuado (farad-na aalay-him - فرضنا عليهم) en lo que concierne a sus esposas y a aquello que poseen sus diestras (Corán XXXIII, 50)

Dios ha dispuesto como precepto para vosotros (farada la-kum - فرض لكم) que cumpláis vuestros juramentos (Corán LXVI, 2)

Las limosnas preceptivas son únicamente para los pobres, los necesitados, quienes trabajan en su recaudación, quienes deben ser reconciliados en sus corazones, quienes se hallan privados de su libertad, los deudores, en la senda de Dios y el hijo del camino. Es un precepto (farida - فريضة) de Dios. Y Dios sabe las cosas y posee sabiduría (Corán IX, 60)

⁴² HAYZAMI, AL-, Alí ibn Abi Bakr (1988): *Mayma'a az-zawá'id wa-manba'a al-fawá'id*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beirut. Diez tomos, tomo sexto, pp. 132-133.

⁴³ MUSLIM, Abu-l-Husayn (1403/1983): *Sahih*, edición crítica de Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, Beirut, Dar al-Fikr. Cinco volúmenes, volumen segundo, 1036, hadiz 64.

⁴⁴ MUSLIM, *op. cit.*, 1037, hadiz 67.

En relación a la decisión de Dios de emitir el fallo de una sentencia, el Corán utiliza, con el significado de disponer el verbo *hakama* -حَكَمَ-, emitir un juicio, tomar una decisión, decidir, disponer:

*En verdad que Dios decide [dispone] (yahkumu -يَحْكُمُ-) lo que Él quiere (Corán, V, 2)
Así pues, sed pacientes hasta que Dios disponga (yahkumu -يَحْكُمُ-), siendo Él el mejor de los que disponen (Corán VII, 87)
Aquí tenéis la disposición de Dios (hukm Allah -حُكْمُ اللَّهِ-) que es quien decide entre vosotros (Corán LX, 10)*

El versículo establece, dispone, la actuación que ha de tenerse en relación a las mujeres musulmanas que llegan a Medina emigrando de La Meca, estén casadas o no con los mekíes no musulmanes, y con respecto a las mujeres no musulmanas de los creyentes islámicos.

Una posición semántica cercana al término anterior, la ostenta el verbo *qadà* -قَضَى-, que en el registro árabe común significa juzgar, pero que en el Corán, de modo particular, tiene el significado de estipular:

*Él es quien os ha creado de barro y después ha estipulado [dispuesto] (qadà -قَضَى-) un término vital (Corán VI, 2)
Tu Señor ha dispuesto (qadà -قَضَى-) que no le adoréis sino a Él y que tratéis con excelencia a vuestros progenitores (Corán XVII, 23)
Y cuando ha decidido (qadà -قَضَى-) un asunto (amr), sólo le dice “¡sé!” y es (Corán, XL, 68)*

Dentro del campo semántico de las disposiciones jurídicas en el que se mueven los dos términos anteriores, pero con un mayor significado moral y ético, el Corán hace uso del verbo *wasà* -وَصَى-, y sus formas derivadas, así como el sustantivo *wasiya* -وَصِيَّة-, traducidos y entendidos en el lenguaje común, y en el contexto jurídico -incluidos algunos pasajes del Corán que utilizan el sustantivo-, en el sentido de testamento, fe pública o voluntad. En el Corán, este verbo, referido a Dios, equivale a mandamiento, es decir, prescripción de un principio legislativo:

*Y hemos estatuido (wassayna -وَصَّيْنَا-) para aquellos que han recibido la Escritura antes de vosotros y para vosotros mismos el que veneréis a Dios (Corán IV, 131)
Y hemos dispuesto como precepto (wassayna -وَصَّيْنَا-) para el ser humano el que trate de modo excelente a sus progenitores (Corán XXIX, 8)
Y aquello que instituímos (wassayna -وَصَّيْنَا-) para Abraham, para Moisés, para Jesús, que implantéis el pacto existencial (Corán XLII, 13)*

Uno de los términos con mayor presencia en el Corán y que se puede entender en tanto que equivalente de disposición, de instituir, con una etimología fuertemente idéntica a la palabra en español, lo representa el verbo *ya'ala* (جَعَلَ), poner:

*Dijo: “Voy a disponer (ya'il -جَاعِلٌ-) a ti en tanto que guía para la gente (Corán II, 124)
Para cada uno de vosotros hemos dispuesto (ya'al-na -جَعَلْنَا-) un camino y una ruta [es decir, una ley revelada y un modo de obrar atendiendo a la misma] (Corán V, 48)*

Y hemos dispuesto (ya'al-na جعلنا-) vuestro sueño como descanso (Corán LXXVIII, 9)

El Corán utiliza además el verbo *qaddara* -قدر- y el sustantivo *qadar* -قدر-, también muy cercano a las denotaciones y connotaciones del término disponer en español, en el sentido de determinar, estipular, y de decretar, con la significación de reglamentar y establecer:

Y le salvamos a él y a su gente, excepto a su esposa, pues determinamos (qaddarna -قدرنا-) que estuviera entre los que quedaron (Corán XXVII, 57)

Nosotros hemos decretado [dispuesto] (qaddarna -قدرنا-) la muerte entre vosotros y no seremos rezagados por nadie (Corán LVI, 60).

Dios determina (yuqaddiru -يقدر-) la noche y el día (Corán LXXIII, 20)

Y con el sentido de preparar, organizar, el Corán introduce el verbo *dabbara* -دبر-, ocuparse de, arreglar, planear, supervisar, atender:

¿Quién supervisa el asunto (amr)? Van a decir: ¡Dios! (Corán, X, 31)

Organiza el asunto (amr), detalla los signos [versículos], quizás así estéis seguros del encuentro con vuestro Señor (Corán XIII, 2)

Se ocupa del asunto (amr) desde el Cielo hasta la Tierra (Corán, XXXII, 5)

Por último, el Corán hace uso de un término específico para el establecimiento de leyes y reglamentaciones que no es otro que *shara'a* (شرع), legislar, codificar, reglamentar; pero sólo aparece mencionado en el libro sagrado islámico en cinco ocasiones, dos de ellas en forma de personas verbales; una vez referida a Dios y otra referida a las divinidades pretendidas por los oponentes al Islam:

En el pacto existencial, ha reglamentado (shara'a -شرع-) para vosotros aquello que dispuso para Noé y aquello que te hemos revelado a ti (Corán, XLII, 13)

¿O tienen socios que han legislado (shara'u -شرعوا-) en el pacto existencial aquello que Dios no ha permitido? (Corán, XLII, 21)

Todo lo anterior ilustra, entre otras cuestiones, que la traducción, incluso de enunciados mínimos o, hasta cierto punto, breves, pero pertenecientes a una unidad de traducción mucho más extensa, como sucede con las frases del Corán o sus cláusulas, precisa de un constante cotejo entre las partes y el todo, si se pretende acercarse a la estructura y organización del original. Esta evidencia conduce a dos conclusiones principales. La primera, que la unidad de traducción del Corán, y de textos similares, no es el versículo (en realidad signo, y en este caso de Dios, es decir, teofanía, manifestación de Dios, expresión divina, según la etimología árabe de *aya*, tal como se designa en esa lengua a los versículos del libro sagrado del Islam), sino el Corán en su conjunto y al completo, teniendo en cuenta, al mismo tiempo, el contexto socio-cultural y de mentalidad en que apareció, incluido el uso de la lengua. Idea que, por otra parte, establece la teoría de la traducción⁴⁵:

⁴⁵ SNELL-HORNBY, *op. cit.* P. 96.

A partir de ahí, el análisis textual debería empezarse por *identificar* el texto en el aspecto cultural y situacional, considerado “parte integrante del mundo” (Vermeer 1983). El siguiente paso es el análisis de la *estructura* del texto, procediendo de la macroestructura al nivel de cohesión léxica e incluyendo la relación entre *título* y corpus principal [Precisamente el itinerario contrario al que parecen haber seguido los autores de *El mensaje de las monedas almohades*]. Finalmente, deberían desarrollarse *estrategias* para traducir el texto, basadas en las conclusiones del análisis. Es importante volver a subrayar **que el análisis no está relacionado con fenómenos o aspectos aislados que se someten a un estudio detallado sino con el trazado de todo un entramado de relaciones, determinándose la importancia de los elementos aislados por su relevancia y función en el texto**⁴⁶.

La segunda, que uno de los elementos que intervienen en el proceso de la traducción está en la idea de encontrar un ritmo adecuado al resultado de la misma. Y no sólo en poesía. Cada lengua tiene un ritmo, en prosa y en verso, característico y distintivo. Dotar al texto traducido de ese ritmo forma parte de las tareas del traductor. El ritmo además, forma parte del estilo general de un texto, en particular si ese texto posee la índole del Corán. Conseguir un estilo aproximado al original (o, al menos, que refleje ciertos caracteres del mismo) en la lengua de llegada constituye uno de los objetivos de la traducción al mismo tiempo que uno de los componentes que garantizan el grado de éxito de la misma.

La responsabilidad que el traductor adquiere al verter este tipo de textos resulta extrema, ya que aquí, más que nunca, no se comporta como un intérprete sino como un mediador, alguien que intenta poner en comunicación, en buena comunicación, dos formas distintas de pensar y de ver el mundo, sin otro fin que el mutuo enriquecimiento a través del conocimiento de lo bueno y lo malo que posee cada grupo cultural o de civilización. Como dice el Corán: *Os hemos dispuesto (ya’alna-kum -جعلناكم-) en pueblos y en tribus para que os conozcáis los unos a los otros. El más noble de entre vosotros será el que más venere a Dios* (Corán XLIX, 13). En cualquier caso, sea cual sea el desenlace de la puesta en contacto de dos formas de pensar, lo cierto es que debería ser el resultado de un conocimiento verdadero de ambas realidades y no de su manipulación o su desafortunada traducción, literal y figuradamente.

En esa indicación anterior sobre la veneración debida a Dios, que consiste, entre otras cosas, en el respeto a la verdad (que es uno de los nombres o atributos de Dios) y a la justicia (otro de los nombres de Dios, que, como ocurre con la verdad -حق-, concuerda con el sustantivo de la idea absoluta de justicia -عدل- y no de quien las ostenta) se sitúa la ética científica en medios y en fines, independientemente de las creencias o de las tomas de posición frente a ideas que no son las nuestras. Si insistimos en la traducción desde otros planteamientos, no estamos ante una traducción, sino ante una des-traducción, por remedar un poco el término *desconstrucción* que se maneja en la teoría de la literatura, si bien, en nuestro caso, comportaría el sentido de antítesis de la traducción. El Corán señala el error de un

⁴⁶ La negrita es nuestra.

modo de actuación semejante. El comentario coránico podría, muy bien, tener validez de regla general aplicable en dicha situación:

Y no obedezcas a quien hemos hecho que su corazón [su razón] descuide el acordarse de Nos, que sigue su propia pasión y su asunto (amr) [su manera de comportarse en los asuntos] siempre cae en la extralimitación (Corán XVIII, 28)