NOTA BIBLIOGRÁFICA

TRADUCCIONES DEL CORÁN

EPALZA, M. de, amb la col·laboració de Josep Forcadell i Joan M. Perujo, *L'Alcorà. Traducció de l'àrab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics per...* Barcelona: Proa. 2001, 1.277 pp.

La nueva traducción del *Corán* que presenta aquí Epalza, con la colaboración de Forcadell y Perujo, otros dos profesores de la Universidad de Alicante, tiene unas características muy especiales y no es, desde luego, un mero intento de llevar a cabo una traducción catalana porque se trate de un texto básico en la historia de la cultura universal que jamás se había traducido íntegramente a esta lengua. Detrás de esta traducción hay toda una meditación, muy pausada, de las condiciones que debe reunir una versión del texto coránico a una lengua moderna y quiero adelantar, ante todo, que desearía muy vivamente que Epalza repitiera la experiencia en castellano, ya que ofrecería al público hispanohablante la posibilidad de leer una versión que ha logrado mantener la calidad literaria del original. Durante años he dedicado al *Corán* bastante clases, dirigidas a estudiantes de primer ciclo de la Universidad de Barcelona que no sabían árabe o tenían unos conocimientos muy rudimentarios de esta lengua, razón por la cual sólo han podido leerlo en una de las correctísimas traducciones castellanas existentes. Un comentario bastante frecuente, por parte de estos estudiantes, ha sido preguntarme si yo creía realmente que el *Corán* tenía algún valor literario. Estoy convencido de que este planteamiento no hubiera surgido si hubieran tenido la oportunidad de leer la traducción de Epalza.

Los puntos de partida de Epalza están expuestos con detalle en los cinco estudios que acompañan el libro. Como cualesquiera otros planteamientos son discutibles pero, sin duda, son absolutamente coherentes y no es frecuente que un traductor haya dedicado tanto tiempo y tanto esfuerzo a la elaboración y justificación de un método de trabajo tal como hace Epalza al estudiar: 1) la bibliografía hispánica, sobre Arabia, Mahoma y el *Corán* (págs. 986-1013); 2) el *Corán* y la vida religiosa de los musulmanes (págs. 1014-1046); 3) inimitabilidad del *Corán* y valor de las traducciones según los teólogos musulmanes (págs. 1047-1056); 4) traducciones hispánicas del *Corán* y 5) un importantísimo capítulo programático titulado "Principios de esta traducción coránica del árabe al catalán" (págs. 1095-1201). El volumen se completa con una amplia bibliografía (págs. 1203-1246) y unos buenos índices (págs. 1249-1272).

Los capítulos 1) y 4) antes citados contienen una gran acumulación de bibliografía que me hace pensar en trabajos similares publicados por Epal-

Al-Qantara XXIII, 2 (2002) 545-554

za en la época en la que tanto él como yo colaborábamos en *Índice Histórico Español*. La información que reúne en el capítulo 4 sobre traducciones hispánicas (castellanas y portuguesas fundamentalmente) del *Corán* le da pie a su selección del elenco de traducciones previas que utilizará sistemáticamente en sus análisis comparativos (“Totes les traduccions són mútuament complementàries per a coneixer millor el text de l’Alcorà”, pág. 1095): las castellanas de Cansinos (1951, cita la reedición de 1963), Vernet (1953 y 1963, cita la reimpresión de 1973), Cortés (1979 y 1987, de las que cita esta última) y Melara (1994, cita ed. de 1998), la portuguesa de Machado (1946, cita ed. de 1979), la italiana de Bausani (1955, cita la ed. 1999) y la francesa de Masson y El Saleh (1980). Esta selección me lleva a introducir aquí dos comentarios: llama la atención, por una parte, la omisión de la traducción francesa de Régis Blachère (París, 1949-1951) que, para muchos, ha sido durante mucho tiempo una puerta de entrada al hecho coránico; por otra, me hubiera gustado que este análisis se hubiera extendido a alguna traducción inglesa (la de Arberry, por ejemplo). Parece claro que, hoy en día y, al menos, entre el público español joven, los lectores conocen el inglés con mayor frecuencia que el francés o, desde luego, el italiano o el portugués.

El capítulo 2 pone de manifiesto, con toda claridad, la sensibilidad del autor en torno a un tema central: el del valor religioso del texto coránico. Los capítulos 3 y 5 están íntimamente relacionados: si, de acuerdo con la ortodoxia musulmana, el *Corán* es inimitable y, por tanto, intraducible y, por otra parte, es un hecho que un porcentaje elevadísimo de los musulmanes no son árabe-hablantes y necesitan de una traducción del texto coránico, ¿cómo resolver esta contradicción? La respuesta se encuentra en la conveniencia de elaborar traducciones que recojan, en una lengua distinta del árabe, los *maʿānī* (valores significativos) del *Corán* (pág. 1056). Éste parece uno de los puntos de partida de la traducción de Epalza quien, sin renunciar en ningún momento a un nivel literario lo más próximo posible al del original (pág. 1096), pretende ante todo aproximarse al fondo del texto coránico, recurriendo a una máxima transmisión de los contenidos semánticos, lo que implica reproducir toda la carga significativa de la palabra árabe (págs. 1098-99), aunque ello implique utilizar más de una palabra (pág. 1105). Así, por ejemplo, al traducir la azora 108 (*al-Kawṭar*) hay que plantearse el problema de si *Kawṭar* significa meramente “abundancia” o constituye una alusión al nombre de un río del Paraíso. La solución de Epalza es reproducir, en la mayor parte de los casos, las dos (o más) opciones y, de esta manera, traducirá 108, 1 (*Innā aʿṭaynāka al-Kawṭar*) por:

Nos t’hem donat, de veritat, rius d’abundancia
paradisiacs, al Kàuthar (pág. 969)

en donde se recogen todos los sentidos imaginables, incluido el carácter aseverativo de la partícula *innā* (“Nos... de veritat”). Este método me hace

pensar en casos análogos que he encontrado en la versión de un morisco anónimo recientemente publicada en Barcelona: *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, introducción de Joan Vernet Ginés, transcripción de Lluís Roqué Figuls, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Barcelona, 2001, 413 págs. En el versículo 31 de la azora 12 (*Sūrat Yūsuf*) (dentro del famoso episodio de la invitación, realizada por la mujer de al-^cAzīz a las damas de Egipto para que acudan a ver a Yūsuf, cuya belleza la ha seducido), se lee la frase *wa-a^ctadat la-hunna muttaka'an* (en la edición cairota: “y les preparó un lugar en el que apoyarse”), si bien existe una variante de lectura, que no altera en absoluto el *ductus* consonántico, en la que *muttaka'an* ha sido sustituido por *matkan* o *mitkan* (“toronjas”). Esta variante es, sin duda, el punto de apoyo de la tradición árabe en la que vemos que las damas egipcias, al contemplar a Yūsuf, se cortan los dedos al pelar las toronjas. Es curioso, por ello, ver cómo el morisco anónimo recoge la doble lectura en su traducción, ya que su versión del *wa-a^ctadat la-hunna muttaka'an/matkan* es “y aparejó para ellas asientos y naranjas” (*Alcorán. Traducción castellana...*, pág. 151).

En su análisis del *Corán* parece claro que Epalza se sitúa en la perspectiva de un musulmán de hoy e intenta recoger, en su traducción, todos los valores semánticos que una palabra coránica pueda tener para él. Ello implica, en algunos casos, prescindir del valor concreto que tenía, posiblemente, la palabra en época del Profeta. Un indicio claro a este respecto lo tenemos en el hecho de que Epalza afirma haber utilizado, sobre todo, los diccionarios de Kazimirski y de Cortés (pág. 1100, n. 447): estos dos autores son traductores del *Corán*, pero conviene recordar que el diccionario del segundo corresponde al árabe culto *moderno* aunque, evidentemente, pueda utilizarse para otras cronologías. De este modo vemos que la *Sūrat al-Naṣr* (110) es traducida por “La Victoria”, valor semántico que suele considerarse postcoránico pero que, sin duda, forma parte de las connotaciones que tiene para cualquier lector árabe actual. De hecho, el significado que, habitualmente, dan a *naṣr* las traducciones coránicas (“ayuda”) está también recogida en su traducción de 110,1 (*Idā yā'a naṣru-llāhi wa-l-faṭḥ*):

Quan vinguin, doncs, la victòria de Déu
el Seu ajut i les conquestes (pág. 973)

Un caso similar está constituido por la *sūrat al-^caṣr* (103) en el que la palabra *ṣr* puede significar “el tiempo”, “el destino” (así traducen tanto Blachère como Vernet, siguiendo el comentario de al-Ṭabarī para quien *al-^caṣr* es, aquí, sinónimo de *al-dahr*), pero también “la tarde” (Cortés traduce “la caída de la tarde”) y, evidentemente, “la oración de la tarde”. Este último valor es, probablemente, el más anacrónico, ya que se trata de una azora muy antigua del periodo mekí (Blachère le atribuye el número 6 en su ordenación cronológica de las azoras coránicas) y corresponde a una etapa en la que resulta difícil creer

que existiera ya una oración organizada. Epalza recoge todos estos significados en el título de la azora (traducido por “El temps, la tarda i la seva oració”) y en 103,1 (*Wa-l-^oasr*) que traduce mediante una auténtica glosa:

Pel temps, en general, de la nostra vida!
Per la tarda i la seva oració, la salà de tarda! (pág. 959)

Un último ejemplo de esta técnica lo encontramos en 40, 36-37, en donde aparece un misterioso *asbāb* traducido por “cuerdas” (Blachère, Vernet) o por “vías” (Cortés) en el pasaje *Wa-qāla Fir^oawnu yā Hamānu-bnī lī šarhan, la^oallī ablugu-l-asbāb, asbāb al-samawāt*, que Epalza traduce:

Va dir Firaun: “Oh Haman [...] Fes tu per a mi una gran torre! Perquè obtingui les causes primeres que són camins per a arribar als cels primers...” (pág. 693, cf. también pág. 1123).

Asimismo en 38,10 encontramos *fal-yartaqū fī-l-asbāb*, traducido, en este caso, por:

Que ells hi pugín, per unes cordes,
pels camins que van al cel (pág. 664)

Tenemos, pues, “caminos” y “cuerdas”, una posible interpretación de las cuales fue sugerida por Vernet en una nota publicada, por primera vez, en 1967 (cf. J. Vernet, *Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval*, Barcelona-Bellaterra, 1979, págs. 145-146). Lo curioso es que Epalza añade, en 40, 36, un tercer significado, el de “causas primeras”, que tiene un carácter muy escolástico, propio de una etapa en que ya han surgido las traducciones, por ejemplo, de Aristóteles. La introducción de este tercer valor resulta coherente con los principios adoptados por Epalza, ya que no hay duda de que, para un lector árabe actual, la primera connotación de *sabab* es precisamente “causa”.

La acumulación de términos catalanes para traducir una única palabra árabe no tiene siempre la finalidad de no perder cualquier posible valor significativo. A veces las palabras utilizadas en la traducción son prácticamente sinónimas y la repetición se debe a la búsqueda de un efecto retórico, de insistencia (cf. pág. 1107). Se trata de uno de los recursos utilizados por Epalza, con enorme eficacia, para aproximarse, en catalán, al estilo coránico, logrando un ritmo equivalente al de la prosa rimada utilizada en muchos pasajes del *Corán* (cf. pág. 1099). Este ritmo y la musicalidad correspondiente se logra, a veces, mediante procedimientos morfológicos y fonéticos (uso de pentasílabos, posición del acento final de la frase, cf. págs. 1100 y 1173) y, en otros casos se trata de un ritmo en las ideas reforzado por una presentación tipográfica muy cuidada en la que la prosa coránica aparece versificada (cf. págs. 1099, 1179 ss.), utilizando distintos niveles de sangrado cuya lógica puede descubrir el lector cuidadoso al analizar el significado

del texto. Epalza insiste en que la traducción debe ser clara, al menos tan clara como el texto coránico original (cf. pág. 1104) que, evidentemente, no siempre lo es. A esto alude, sin duda, el traductor cuando comenta que “La traducció de l’Alcorà ha de ser també un poc misteriosa, pel seu origen diví, i no ha de ser del tot senzilla o planera” (pág. 1102). Hay, por parte de Epalza, un esfuerzo claro para rehuir cualquier aspecto erudito en su traducción que, ante todo, quiere ser —y es— legible: no hay notas explicativas y cuando éstas son imprescindibles, aparecen dentro del texto, entre paréntesis cuadrados. Algo semejante hacia Vernet cuando ponía, en itálicas, todo aquello consideraba necesario para entender el texto, pero que no se correspondía con la literalidad del original árabe. Estas aclaraciones entre paréntesis son, a veces, un recurso más para poetizar y airear el texto coránico.

Algunos criterios adoptados por Epalza en su traducción pueden resultar discutibles. Uno de ellos es el de la traducción del nombre de *Allāh*. Epalza considera, con razón (págs. 1004, 1086-1087, 1109), que *Allāh* tiene connotaciones propias e implica una insistencia en la unicidad divina y un rechazo explícito de la Trinidad. Por otra parte, el mantenimiento del término árabe tiene el evidente riesgo de llevar a un público hispano a la convicción de que *Allāh* tiene poco que ver con Dios. Por esta razón, Epalza opta, como tantas otras veces, por una solución ecléctica: *Allāh* se traduce por “Al·là-Déu”, “Deu-Al·là”, “Al·là” o “Deu” según los casos. En el fondo el problema consiste en determinar a qué público va dirigida esta traducción: ¿se ha elaborado para el lector catalán culto e interesado por uno de los libros clave de la historia de la humanidad? o bien ¿está destinado a un número, reducido aunque creciente (pienso, sobre todo, en los hijos de inmigrantes magrebíes educados en las comunidades de habla catalana), de musulmanes que conocen mal el árabe? La solución por la que ha optado Epalza hace pensar que tenía en mente este doble público.

Un problema más difícil en las circunstancias actuales (acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y toda su secuela de consecuencias) viene planteado por la insistencia del traductor en reforzar las connotaciones guerreras de una serie de pasajes del *Corán*. En este sentido argumenta, con convicción, que *fī sabīl Allāh* es “en el camino *militar* de Dios” (la cursiva es mía) (págs. 1042-1043, 1110). El tema ha sido objeto de discusión reciente en los medios de comunicación en relación, sobre todo, con el significado del término *ŷihād* y se han podido oír opiniones para todos los gustos: desde quien se ha atrevido a traducirlo por “cruzada” hasta los que, con conocimiento de causa, han subrayado el significado de “esfuerzo” pasando por alto la idea de “combate”. Los dos valores parecen coexistir en el texto coránico, pero tengo, a veces, la impresión de que ciertos pasajes no tienen por qué encerrar, necesariamente, una connotación de lucha. Veamos, por ejemplo, 9, 24: *Qul: in kāna abā’u-kum wa-abnā’u-kum [...] aḥabba ilay-kum min Allāhi wa-rasūli-hi wa ŷihādin fī sabīli-hi...*, traducido:

“Digues [profeta]: “Si estimeu més els vostres pares
els vostres fills [...] que Déu, Al·là, i el Seu enviat,
i que el combat pel seu camí...” (págs. 290-291)

O asimismo en 9, 41: *wa-ŷāhidū bi-amwāli-kum wa-anfusi-kum fī sabīli-llāhi*. En la traducció encuentro: “Combateu, doncs, amb els vostres diners i amb les vostres persones” (pág. 295). O, finalmente, en 22, 78 *wa-ŷāhidū fī-llāhi haqqa ŷihādi-hi...* que Epalza traduce por “Lluitau per Déu, en bona lluita, la que es mereix” (pág. 497). En todos estos casos, y en otros, la traducción podría haberse dulcificado, pero hay que reconocer a Epalza, una vez más, su absoluta coherencia y el haber recurrido a una traducción valiente en una coyuntura en la que las tendencias parecen apuntar en otra dirección.

Nada más. Creo, sinceramente, que esta traducción ha alcanzado un nivel literario muy poco frecuente en las versiones del texto coránico y, tal como he indicado al principio, ojalá Epalza publicara una traducción castellana equivalente. Traducir es, necesariamente, optar y el traductor de esta obra ha justificado sus opciones, lo cual no quiere decir que yo siempre esté de acuerdo con ellas. Pese a ello, su trabajo, radicalmente nuevo, despierta mi mayor admiración.

JULIO SAMSÓ

Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606. Introducción de Joan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001, XXII + 414 pp.

Esta publicación presenta la edición completa de la traducción castellana anónima del *Alcorán* que se conserva en el manuscrito n.º 235 de la Biblioteca Provincial de Toledo, copia terminada el martes 11 de julio de 1606, 5 del mes de *rabi' al-awwal* de 1015, según consta en el texto. Un fragmento de este manuscrito, la traducción de la azora 79 o *sūrat al-nāzi'āt* (fols. 335v-336v), había sido editado y reproducido en facsímil por C. López-Morillas (cf. *The Qur'ān in Sixteenth Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79*, London, Tamesis Books Ltd., 1982) quien, asimismo, había estudiado las notas marginales que en él aparecen [cf. “Trilingual marginal notes (Arabic, Aljamiado and Spanish) in a Morisco manuscript from Toledo”, *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983), 495-504]. Excepto la escritura de las letras *fawātih* con grafemas del alifato y las notas marginales en árabe o aljamiado, el original se encuentra escrito en caracteres latinos.

Hay que destacar, en primer lugar, el hecho de poder disponer de esta interesante versión del *Alcorán* al español, hasta ahora accesible sólo en manus-