



En la actualidad se observa una profusión de traducciones del Corán realizadas por conversos. La globalización ha originado un interés creciente por la «cultura del Otro» (en nuestro caso, el islam) y, con ello, la necesidad de conocer en profundidad su lengua y su cultura. Esto supone la traducción de su texto axial, el eje por excelencia de la cultura islámica: el Corán.

En este trabajo, ofreceremos las entrevistas a dos de los traductores musulmanes del Corán en lengua española: Abdelghani Melara Navío y Raúl González Bórnez. Abordaremos principalmente aspectos traductológicos, dificultades y formación con objeto de conseguir una mejor comprensión de sus versiones.

PALABRAS CLAVE: traducción, Corán, entrevistas, conversos, ideología.

CONVERSIÓN Y TRADUCCIÓN.

Entrevistas con Abdelghani Melara Navío y Raúl González Bórnez

Conversion and Translation. Interview with Abdelghani Melara Navío and Raúl González Bórnez

At present, it has been observed a profusion of the translations of the Coran made by converts. Globalization has given rise to an increasing interest for «the culture of the other» (Islam, in our case) and with it, the need to know its language and culture in depth. This implies the translation of its axial text, the core par excellence, of islamic culture: the Coran.

In this work, we offer the interviews of two of the Muslim translators of the Coran into Spanish: Abdelghani Melara Navío and Raúl González Bórnez. We mainly deal with traductological aspects, difficulties and formation, with the object of obtaining a better comprehension of their versions.

KEY WORDS: translation, Coran, interviews, converts, ideology.

FADHIL KAMIL JABAR
Universidad de Granada



I. INTRODUCCIÓN

Hablar de traducción religiosa en el ámbito islámico es hablar del Corán. Supone rozar los límites de lo permitido y no permitido, de la necesidad de la exégesis en el proceso traductor y de los problemas culturales y lingüísticos que posee el Corán.

Como texto madre, constituye la base jurídica, social, lingüística y cultural de los países árabes por lo que su mención o tratamiento en otras lenguas no está exento de debate. A lo largo de la historia de la traducción del Corán se ha cuestionado su «traducibilidad» así como el perfil de las personas «preparadas» para hacerlo. Ambos temas siguen siendo objeto de disputa entre partidarios y detractores. Respecto al primer punto,¹ existe una postura común y mayoritaria: se acepta la traducción de los «conceptos», «ideas» o «significados» del Corán. De esta manera se permite la comprensión de su contenido y se pone a disposición de aquellos lectores interesados que no hablan árabe. En cuanto al perfil del traductor, continúa sin una respuesta unánime satisfactoria. Según Barrada (2005: 59),² el traductor del Corán debe poseer previamente una vasta información y una gran preparación como traductor; tener un gran conocimiento de la cultura islámica; dominar a la perfección

¹ Sobre la «intraducibilidad» del Corán véase Barrada (2005: 40-1) quien expone los principales argumentos de los partidarios y detractores. Otros como Long (2005: 8) considera que es el contexto más que el contenido lo que confiere la condición de intraducible a un texto sagrado. Por su parte, Blanco (2007: 20) recoge otra postura: la creencia de que lo que Dios ha revelado en una lengua no puede ser trasladado a otra por el hombre. Otros investigadores que abordan este tema en profundidad son: Al-Marāgi, M. M. (1936), Aš-šāṭir, M. M. (1936) y Šabri, M. (1351h.).

² Barrada se basa a su vez en un artículo de Cantera (1999: 107-9) sobre la traducción religiosa de las tres religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islam.

la lengua árabe; conocer profundamente la vida del Profeta así como las circunstancias de la revelación; y distinguir entre el abrogante y el abrogado.³ También Epalza (2004: 64-5) considera que el traductor de este tipo de textos debe conocer en profundidad las dos religiones. Sin embargo, en estas afirmaciones no se alude a la profesión religiosa del traductor: si debe o no ser musulmán.⁴ En cualquier caso, el texto traducido debe ser objetivo, es decir, estar despojado de cualquier valoración personal pero, haciendo referencia a los Estudios Descriptivos de Traducción (EDT), no siempre es así o no siempre se consigue.

Esta podría ser la razón de la aparición en estos últimos años de traducciones del Corán en español realizadas por musulmanes.

Este trabajo presenta las entrevistas a dos traductores españoles conversos:⁵ Raúl González Bórnez y Abdelghani Melara Navío. Son traducciones en español culto, de lenguaje fluido, aceptadas por la comunidad islámica y concebidas para un lector general. Sus versiones se están

³ De la raíz *n-s-j* que significa «suprimir», «abolir», es la ciencia que establece qué *hadiz* o *aleyas* es anulada o abolida por otra. Lo abrogado es *mansūj* mientras que lo abrogante es *nāsij*.

⁴ Una de las posturas más extendidas es que el traductor debe ser musulmán debido a la inevitable exégesis que supone el proceso traslativo y a la idea de que una interpretación adecuada no la puede realizar alguien que no comparte los presupuestos teológicos de los que parte la obra (Blanco, 2007: 26). Otros investigadores en cambio, consideran que no es necesario ser un buen exégeta para ser un buen traductor. Al tener una buena formación y un profundo conocimiento del texto original, a veces el exégeta (que en este caso sería el traductor) no se daría cuenta de las dificultades (lingüísticas y culturales) que supone para el lector (Margot, 1987: 41).

⁵ El título de este trabajo evoca a la obra *Arabismo y Traducción* (la referencia completa aparece en el apartado «Referencias bibliográficas») que recoge entrevistas realizadas a los arabistas más relevantes de los últimos tiempos. El término «conversión» alude a la condición religiosa de los entrevistados, característica fundamental en esta contribución.



extendiendo no solo en España sino también en Latinoamérica. Pero a pesar de su aceptación y difusión es difícil encontrar referencias sobre ellas. A lo largo de esta investigación, hemos observado una notable ausencia de documentación en cuanto a datos biográficos, formación académica o labor traductora. La mayor parte de las fuentes sobre la traducción del Corán al español incluye importantes testimonios (entrevistas, artículos, estudios de investigación, etc.) sobre traductores consagrados como Cortés, Vernet o Cansinos que ayudan indudablemente a entender mejor la toma de decisiones. Lo mismo ocurre con la traducción del también converso Muḥammad Asad,⁶ de quien existen numerosas fuentes sobre su vida y obra. Sin embargo, es notable la ausencia de documentación sobre González o Melara.

Uno de los investigadores que arrojan luz sobre los traductores del Corán es Arias Torres. Posee varios artículos al respecto como Arias (1997)⁷ donde se hace un estudio de ocho traducciones, entre ellas, las versiones de Cortés y Melara; en Arias (1998 y 1999) se recoge un listado bibliográfico sobre las traducciones del Corán aparecidas hasta ese momento y que ampliará en (2007); en Arias (2008) usa la traducción de Cortés como base para explicar y analizar los términos clave en el sermón islámico; y por último este mismo autor participa en una obra de entrevistas a arabistas relevantes entre los que se encuentran Vernet y Cortés (Arias, 2003). Otros autores de referencia son Barrada (2005), Epalza (2004) y (2008) entre otros.

⁶ Este traductor también se convirtió al islam aunque en este caso desde el judaísmo. La traducción que existe en lengua española con su nombre no es directa del árabe (Asad tradujo el Corán al inglés) sino una traducción de Abdurrasak Pérez.

⁷ Las referencias bibliográficas de las obras citadas aparecerán a final del trabajo en su apartado correspondiente por razones de espacio.

A este listado de obras hemos de sumar los prólogos o notas del traductor que ofrecen una valiosa información sobre su posterior traducción. Sin embargo, ninguna de estas obras de referencia recogen información detallada sobre González Bórnez,⁸ debido en gran parte a la fecha de aparición de su primera versión del Corán.

Por lo tanto, esta contribución surge de una necesidad: aportar más información tanto personal como traductológica sobre las versiones de Melara Navío y González Bórnez y completar con estas dos nuevas entrevistas, únicas realizadas a traductores españoles conversos, el panorama de la investigación de las traducciones del Corán en español. Esperamos poder transmitir la opinión y matices de los entrevistados para lograr una mejor comprensión de su obra y hacerles un hueco activo en la historia de la traducción del Corán.⁹

Los entrevistados son dos españoles que abrazaron el islam voluntariamente casi en la misma etapa de su vida. Sin embargo sus diferencias son evidentes: pertenecen a escuelas distintas; formados uno en Irán y otro en España (con influencias marroquíes); versiones basadas

⁸ Excepto Epalza (2008) quien lo menciona brevemente y explica algunos detalles.

⁹ Hemos elegido este formato porque posibilita abordar un tema desde un punto de vista dinámico y ofrecer la interacción (entrevistador-entrevistado) lo que permite ver otros rasgos interesantes inapreciables desde cualquier otro formato. Previamente se ha llevado a cabo un estudio de las versiones de cada uno de los entrevistados en la tesis, hecho que nos ha permitido elaborar preguntas personalizadas. Se trata de aproximadamente treinta preguntas por traductor realizadas a través un formulario escrito enviado por correo electrónico. Tras su aceptación, cada traductor se ha tomado el tiempo necesario para elaborar las respuestas por lo que son meditadas y reflexionadas. No se ha cambiado nada del contenido de sus respuestas, solo algunos detalles sobre el formato (tipografía, transcripciones fonéticas, introducción de notas aclaratorias al pie y eliminación de preguntas ya respondidas en otras).



282

en las transmisiones de *Ḥaḥṣ* y *Warṣ*;¹⁰ y diferentes trayectorias académicas antes y después de la traducción del Corán. Pero, coinciden en dos aspectos fundamentales: la confesión religiosa y la ausencia de formación (reconocida) sobre traducción.

González Bórnez nació en Madrid en 1951 y empezó los estudios de Ingeniería de Telecomunicaciones, licenciatura que no acabó. Opositor al régimen franquista, fue detenido y pasó por la cárcel. Durante una etapa de su vida se dedicó al cine hasta que un día decidió dejarlo todo y retirarse a las Alpujarras granadinas donde encontró a Dios. A partir de ese momento comenzó una nueva vida y empezó a formarse en lengua árabe ya que antes de descubrir el islam no tenía conocimiento alguno. Llegó a Irán en 1989 para descubrir todo sobre el chiismo. En 1996 terminó su licenciatura religiosa y regresó a España por razones familiares hasta 2006, fecha en que de nuevo regresó a Qum.¹¹

Su primera traducción del Corán vio la luz en 2006 en la editorial Miraguano. Existen dos ediciones en línea: una de 2008 del Centro de Traducción del Sagrado Corán, Qum, edición bilingüe y dividida en 8 partes descargables en la página web del Colectivo Islámico de Chile disponible en www.samantarjomeh.ir. Otra de 2009, a doble página, sin notas al pie ni explicaciones, descargable y disponible en www.islamelsalvador.com.

Melara Navío es licenciado en filología románica por la Universidad Complutense de Madrid. Abrazó el islam en 1979 y a partir de ahí, empezó a estudiar árabe a través del Corán.

¹⁰ Son dos de las lecturas más extendidas del Corán. Sus transmisores son *Ibn Sulayman ibn Ḥaḥṣ Al-Muḡīra Al-ʿāsadi Al-Kūfī* y *Abū Saʿad ʿUymān ibn Saʿīd Al-Mizrī*, o más conocido como *Warṣ*.

¹¹ Datos extraídos de una entrevista publicada en el periódico *El Mundo* el 16 de marzo de 2008 (véase «Referencias bibliográficas»).

También realizó cursos de doctorado en lenguas semíticas en la Universidad de Granada pero finalmente no presentó su tesis.

Su primera versión data de 1994 (*El Corán, Traducción comentada*, Granada, editorial Kutubia). Posteriormente publicó una edición revisada, corregida y aumentada en 1998 en Palma de Mallorca por la editorial Nuredduna. Existen ediciones bilingües como *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*, publicada en Medina con el respaldo de la Institución Rey Fahd (1996). Y traducciones disponibles en línea que se pueden consultar en www.qurandhome.com y www.islammexico.net.

Esta contribución no se podría haber realizado sin la colaboración de los dos traductores. Muchas gracias a González Bórnez y Melara Navío por su disposición, dedicación y tiempo, porque sin ellos este trabajo jamás hubiera visto la luz.

2. ENTREVISTAS

2.1. Raúl González

En una entrevista para el periódico El Mundo (2008), explicó que antes de empezar su trayectoria actual, estudió Telecomunicaciones y realizó proyectos de cine. Y después de una etapa de «tinieblas» decidió irse a la Alpujarra y allí encontró el islam. Antes de eso, ¿tenía conocimiento del árabe? En otras palabras, ¿leyó sobre el islam en español? ¿La lengua fue antes de la religión o al revés?

Bismil-lāh. Antes de descubrir el mensaje del islam no tenía conocimiento alguno de la lengua árabe. Leí una pequeña obra de Abū Alāʾ Al-Mawdūdī titulada *¿Qué es el islam?* traducida al castellano, en un momento de intensa búsqueda espiritual y *Allāh* me iluminó el cami-



no. *Al-ḥamdu-lil-lāh*.¹²

¿Cuál fue el primer Corán que cayó en sus manos?
¿Le influyó de alguna forma ese primer contacto en su labor traductora?

Fue, si mal no recuerdo, la traducción de Julio Cortés. Desde luego que, tanto su lectura como la lectura de otras traducciones, como la de Juan Vernet o la de Aḥmad ʿAbbūd, influyeron en mi decisión posterior de hacer una traducción.

¿Y por qué Irán?

Al aceptar el islam me explicaron que quienes conocieron y siguieron al Mensajero de Dios, la paz y las bendiciones de Dios sean con él y con su familia purificada, se iluminaron espiritualmente, pero, más adelante, supe que, tras la muerte del Mensajero de Dios, los musulmanes se enfrentaron en la batalla del camello y diez mil musulmanes de ambos bandos murieron en ella. Ello me llevó a cuestionar la idea de que todos los *ṣaḥābas*¹³ eran gentes iluminadas, ʿawliyāʾ¹⁴ de Allāh, y me llevó a una investigación que, con la ayuda de Dios, me permitió conocer el derecho de la familia profética (*Aḥlu l-bayt*,¹⁵ cfr. Sagrado Corán, 33:33) la verdad de los hechos acontecidos a la muerte del Profeta y la existencia de la escuela chiíta del derecho islámico.

¹² Expresión corriente entre los musulmanes que se emplea para dar gracias a Dios (tanto algo bueno como malo) y ensalzar su figura. González lo traduce como ¡Alabado sea Dios!

¹³ González traduce por «compañeros» y en ocasiones «amigos». Concretamente son personas que acompañaban al Profeta en su vida.

¹⁴ Procedente de la raíz *w-l-y*, las características principales de un *walī* son la «cercanía», «amistad», «protección» y «confianza». González lo traduce por «amigos y protectores». Son personas muy cercanas a Dios como, por ejemplo, para los chiíes el ʿImām ʿAlī y su familia.

¹⁵ Este termino hace referencia a «la familia de Profeta».

Durante su estancia en Irán, ¿qué formación tuvo, en árabe o en persa? ¿Puede contarnos un poco sobre su etapa académica? ¿Ha recibido formación como traductor?

Durante un año y medio estudié el idioma persa y a continuación comencé mis estudios de ciencias islámicas: ʿAqāʾd, *Aḥkām*, *Ajlāq*,¹⁶ morfología (*ṣarf*) y sintaxis (*naḥw*) de la lengua árabe, elocuencia (*balāga*) lógica, recitación y memorización coránica, exégesis (*tafsīr*) del Corán, *Uṣūl al-Fiqh* y *Fiqh*,¹⁷ durante seis años, desde finales del año 1989 hasta el verano del 1996.

Los años 2003 y 2005 estudié la *Muqaddimāt de Qaisari* y *al-Fuṣūṣ al-Ḥikām* de Ibn Al-ʿArabī al-Mursī.

El año 2006 regresé a Qum para ampliar mis estudios del Corán y el hadiz y realicé una licenciatura en este campo, alternándola con estudios de lógica y filosofía islámica.

No he realizado estudios de traducción pero he sido un asiduo lector de todo tipo de literatura en lengua castellana desde que aprendí a leer en mi infancia y eso me ha proporcionado un aceptable conocimiento de la lengua castellana y su elocuencia (*balāga*).

¿Ha traducido otras obras, aparte del Corán, o ha participado en otras fases del proceso en calidad de corrector, revisor, etc.? Y si es así, ¿cuáles son?

He traducido varias obras islámicas, tanto de la lengua persa como de la árabe, en ese

¹⁶ Son asignaturas pertenecientes a las ciencias islámicas que se estudian en la Ḥawza ʿIlmīa (escuela *chií* en la que se estudia toda la jurisprudencia islámica por niveles. Las dos más importantes se encuentran en Qum y Nayaf). Se ocupan, a grandes rasgos de: las doctrinas (ʿAqāʾd), consejos éticos (*Aḥkām*) y normas prácticas (*Ajlāq*)

¹⁷ En líneas generales, el *Fiqh* es la jurisprudencia islámica extraída de las fuentes del islam. *Uṣūl al-Fiqh* es la ciencia que busca esa fuente madre, es decir, hace referencia al origen de esa jurisprudencia islámica, a sus principios o fundamentos.



284

orden: *El gobierno Islámico* de Sayīd Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī; Tafsir de la sura al-Hamd de Sayid Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī; corrector de estilo de la revista islámica *Kawṭar* durante diez años (1994 a 2004); traductor y comentarista del *Sagrado Corán* de 1996 a 2006; traducción del persa de la obra de ʿAllāma Sayīd Muḥammad Husayn Tahrānī: *Tratado del núcleo en el viaje y la conducta espiritual de la gente de discernimiento* (2007); *El libro de la guía* (Kitāb al-ʿIršād) del Šaij Al-Mufid Al-Bagdādī, del árabe (2008-2009); comentario a 40 hadices de Sayīd Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī (2010); aclaración a la exégesis coránica (*Al-Bayān fī tafsīr al-Qurʿān*) de Āyat-ullāh Jūʿī (2011-2012); y algunas otras obras de menor volumen, elaboración de artículos y correcciones de estilo, así como la creación de algunos blogs y páginas web: *Shia Islam*, *Shiandalus.blogspot.com*, la sección en español de *IslamTimes* y *ongmusulmanesporlapaz.es*.

¿Sigue lo que se publica en el ámbito académico sobre traducciones? ¿Lee sobre teoría de la traducción, crítica de traducciones, reseñas, etc., o por el contrario vive ajeno a este mundo?

He realizado mis estudios académicos en la Ḥawza ʿIlmīa de Qum y no sigo muy de cerca el ámbito académico español, aunque, naturalmente leo algunas obras especializadas del mismo.

Su traducción del Corán, es una de las más recientes en español, ¿por qué decidió traducir el Corán si ya existían varias versiones? ¿De dónde surgió el proyecto y según qué necesidad (si la hubiera)?

Creí necesario realizar una nueva traducción que resumiese mis investigaciones en el terreno de los estudios coránicos y que contribuyese a aclarar el sentido general del Sagrado Corán, con tres ejes fundamentales: notas aclaratorias en aquellas partes más necesitadas de expli-

cación (cerca de tres mil notas), corrección de errores de interpretación de traducciones anteriores y utilización de un lenguaje fluido que facilitase la lectura y comprensión del Sagrado Corán, y que evidenciase la continuidad del mensaje divino respecto a mensajes anteriores (Antiguo y Nuevo testamentos).

Y entrando en la labor traductora, ¿cuánto tiempo tardó en traducirlo? ¿Se trataba de una labor diaria? ¿Cuántas horas traducía al día?

Comencé esa tarea al regresar a España en 1996, pero alternándola con otras tareas, de manera que hasta el año 2005 no pude disponer de todo mi tiempo para completarla. Dedicé todo el año 2005 a su traducción y comentario en exclusiva, trabajando en ello todo el día, a lo largo de unos catorce meses, unas diez horas diarias.

¿Cómo fue el proceso traductológico? ¿Cuáles eran los pasos? Una primera lectura, una primera versión, vuelta al original, revisión de la versión inicial, etcétera.

Estudiaba la redacción original aleya por aleya, comparaba mi traducción con la mayoría de las traducciones actuales en castellano, (Vernet, Cortés, Melara Navío, Aḥmad Abbūd y Rafael Castellanos, Cansinos Assens, ʿIsā García, Al-Muntahab, Muḥammad Asad), al catalán de Mikel de Epalza, al inglés de Mir Aḥmad ʿAlī y Sayīd ʿAlī Qulī Qaraʿī y los tratados exegéticos *Al-Mizān* de Al-ʿallāma Ṭabʿaṭābāʿī y *Nemūneh* de Āyat-ullāh Makārim al-Širāzī, y la corregía y precisaba.

Aparte del Tafsīr Nemūneh y Al-Mizān, ¿ha tenido en cuenta otros?

Sobre todo el *tafsīr* de Al-Zamajšarī y el de Sayīd Abd-ullāh Šubbar.



Según comenta Mikel de Epalza en su obra (2008), su traducción contiene un «estilo en prosa sencilla y directa en español moderno [...] con «utilización interpretativa de los grandes autores clásicos de la tradición chií iraní». ¿qué opinión tiene al respecto?

Refleja bastante bien algunos de los aspectos que tuve en cuenta a la hora de realizar mi traducción.

Usted mantuvo contactos con Epalza mientras preparaba su traducción ¿Por qué él? ¿Qué consultas le hacía? ¿Qué opina de su versión en catalán?

Cuando llegue a la mitad de mi traducción le envíe una copia para que la valorase y criticase. Era el único arabista al que conocía personalmente y con el que había mantenido relación, aunque no muy frecuente. Su versión al catalán me parece hermosa, aunque un poco redundante. Sus estudios anexos me parecen de gran valor académico.

Y según su prólogo, la lectura elegida ha sido Hafṣ, ¿cómo ha influido esta decisión en la traducción de los términos?

La traducción de los términos ha venido condicionada fundamentalmente por mis conocimientos de la lengua árabe y del castellano, así como por la consulta de mis fuentes exegéticas, y también por mi idea clara de simplificar términos como *dīn*¹⁸ o *zakāt*¹⁹ y similares para no

distraer la atención del lector con reflexiones filosóficas o ideológicas sobre esos términos, algo más propio del *tafsīr* que de la traducción en sí, aunque, desde luego, toda traducción supone una interpretación condicionada por la ideología del traductor.

Sin duda, llama la atención cómo un traductor musulmán usa Dios y no Allāh (salvo en la expresión introductoria) pero lo más sorprendente es que además, quiera poner de manifiesto la relación con otras religiones monoteístas. ¿Qué tiene que decir al respecto?

Allāh es un término de la lengua árabe. Los cristianos libaneses, por ejemplo, cuando se refieren a Dios utilizan el vocablo *Allāh*. El propio Corán es quien nos dice que no hacemos diferencia entre ninguno de los mensajeros y enviados divinos.

No considero adecuado hablar de religiones monoteístas, pues la religión ante Dios es una sola, me inclino más por el término «creencias religiosas».

*Allāh, subhāna-hu wa ta'ālā*²⁰ dice que la religión ante Dios es el islam, es decir, *taṣlīm* el sometimiento. La definición que *Allāh* hace del islam es genérica (*takwīnī*) no legal (*taṣrī'ī*).

Ajustándonos más al procedimiento traductológico, ¿cuáles han sido los principales problemas de traducción a los que se ha enfrentado?

La lealtad al sentido original del Corán, algo imposible de conseguir dada la riqueza y precisión de la lengua árabe, así como los infinitos niveles de comprensión de las aleyas coránicas.

purifica la riqueza restante y facilita el incremento de la misma» (Sura 2, aleya 43).

²⁰ Expresión árabe que se emplea para ensalzar a Dios, su grandeza que está por encima de todos y glorificarlo. González lo traduce por ¡Glorificado y ensalzado sea por encima...!

¹⁸ Habitualmente se traduce por «religión». González explica lo siguiente literalmente en una nota al pie: «significa originariamente 'recompensa' y, por extensión: 'obediencia y acatamiento de lo ordenado'. En la terminología religiosa significa 'el conjunto de doctrinas, leyes y prácticas que permiten a quienes las sigue obtener la felicidad y la tranquilidad en esta vida y en la Otra' (Sura 3, aleya 18).

¹⁹ Constituye uno de los cinco pilares del islam. González traduce por «limosna obligatoria» para marcar la diferencia con la «limosna» para la religión católica. Además, añade una nota al pie explicando sus matices: «*zakāt* viene de una raíz z-k-w y z-k-y, que aporta los significados de incremento y también de pureza, ya que el pago del *zakāt*



286

Nos dice en la introducción del Corán sobre su traducción que, en ciertos términos como taqwā, kufr,²¹ entre otros, ha optado por integrarlo en el texto para que no suponga un obstáculo en la lectura. Esto nos lleva a pensar que, durante el proceso, ha pensado en algún lector en concreto. ¿Cuál es el perfil que había considerado?

A lo largo de toda a traducción tuve como objetivo llegar al lector desconocedor del islam, al lector que por primera vez se encuentra con esta obra única y completamente diferente a todo lo leído. El especialista puede recurrir al texto original y profundizar en los matices por sí mismo.

También expone claramente que ha intentado basarse en las orientaciones de Maimónides (1135-1204) eligiendo una versión fluida y típica de la lengua a la que se traduce. ¿Por qué esta decisión?

Creo que es la más adecuada a la hora de traducir. Lo primero debe ser la fluidez de la lectura, de manera que el lector pueda prestar toda su atención al significado. La literalidad al texto produce una especie de diccionario, antes que una obra inteligible. (Cfr. Cansinos Assens)

¿Ha participado alguien más, aparte de usted, en su labor (revisores, correctores, entre otros)? ¿Ha recibido algún tipo de ayuda, consejo, etc.?

El profesor Cutillas Ferrer revisó el texto después de su primera edición y me aconsejó,

²¹ Son términos marcados culturalmente de difícil traducción. *Taqwā* supone al mismo tiempo «temor» y «amor» a Dios aunque todos los traductores simplifican en «temor», incluido González. Por su parte, *kufr*, de la raíz k-f-r, según el diccionario de Cortés significa «ser infiel», «hacerse infiel», «apostatar» o «declarar infiel». Y esta definición concuerda con el término elegido en su traducción. Ahora bien, según el libro *Al-mufradāt fī garīb al-Qurʿān* la raíz k-f-r significa «cubrir o tapar algo» en su acepción más general así como «negar algo», concretamente «la unidad de Dios, las profecías y la ley del islam».

creo que acertadamente, eliminar la transliteración estándar de las palabras árabes y simplificar su fonetización para el lector no especializado, cosa que hice para las ediciones posteriores, todas ellas impresas en Irán.

¿A mano, a máquina o a ordenador? ¿Ha usado instrumentos de apoyo para mantener la coherencia del texto? Las primeras traducciones no contaban con tanta tecnología a nivel de diccionarios, internet o memorias de traducción. Pero la suya (2006), ya pertenece a otra generación. ¿Ha recurrido a ellas para acometer el proyecto?

El último año escribí y corregí directamente la traducción en mi ordenador portátil y solamente utilicé mi propia memoria para mantener la coherencia del texto. Tenga en cuenta que durante todo el año no me ocupé de nada más que de la traducción y comentarios a las aleyas todas las horas de la vigilia de las que disponía, sin distraer mi atención con ninguna otra actividad.

En cuanto a la puntuación del texto sagrado, ¿ha tenido en cuenta los símbolos para la recitación que aparecen sobre las aleyas? ¿Ha seguido alguna regla? Y si no es así, ¿a qué criterios obedece la puntuación en español?

Solamente tuve en cuenta la división en suras, la numeración de las aleyas y de los treinta *hizb*²² y la coherencia de los párrafos.

Y respecto a la función estética, la búsqueda de un texto para recitar en voz alta en español: musicalidad, rimas, pausas y puntuación. ¿Todo eso se sacrifica en aras del contenido? ¿Sonoridad y ritmo no ayudan a transmitir el mensaje?

Desde luego todo ello ayuda. Si observa las ediciones de mi traducción verá que he separado

²² Son secciones o partes en las que se divide el Corán.



los párrafos por su sentido, precisamente para facilitar su comprensión. Hasta donde pude intenté mantener la estructura árabe de la frase original, algo no demasiado difícil en general, dada la similitud de la estructura de la frase en las lenguas árabe y castellana. La musicalidad y la rima de la prosa coránica es, por el contrario, imposible de reproducir, por lo menos lo es para mí. No sé si Mikel de Epalza, que se lo propuso, lo ha conseguido.

Es sabido que la traducción de los tiempos del verbo en el Corán es una de las principales dificultades a la que se enfrenta el traductor. ¿Ha seguido algún criterio?

A la luz de mis lecturas posteriores creo que no he sido todo lo riguroso que ahora sería, pero uno aprende con la práctica y los errores.

¿Ha disfrutado de total libertad en su labor o ha recibido algún tipo de imposición por parte de la editorial?

El trabajo de traducción de mi último año fue financiado por una familia creyente que prefirió permanecer en el anonimato. Después de terminar la obra, surgió la posibilidad de que la editorial Miraguano la publicase y nunca me planteó ninguna imposición de ningún tipo. Los editores posteriores de la versión bilingüe en Irán tampoco me plantearon ninguna condición al respecto. He disfrutado, por tanto, de toda la libertad formal de la que se puede disfrutar.

¿Cómo explicaría esa profusión de traducciones del Corán, en especial, por traductores musulmanes en los últimos años? ¿Tal diversidad de interpretaciones hay en el islam de su texto sagrado? ¿Obedecen a otras razones?

Desde luego, la traducción del Sagrado Corán viene condicionada por el conocimiento

del traductor pero también, de manera determinante, por su ideología. Existen, sin duda, razones e intereses ideológicos que explican las numerosas traducciones que últimamente se vienen realizando, incluida la mía.

¿Considera que existen diferencias entre las traducciones del Corán llevadas a cabo por musulmanes y no musulmanes? En caso afirmativo, ¿cuáles serían? ¿El traductor «ideal» debe ser musulmán?

Sin duda existen diferencias determinantes en las traducciones de los académicos no musulmanes. Si exceptuamos a Epalza, que posiblemente era un musulmán disimulando para poder mantener su cátedra, no tenemos más que ver como Cortés traduce el término *ṭalāq* por «repudio», a pesar de que como arabista debía saber perfectamente que el término proveniente de una raíz que indica «libertad» y como estudioso coránico debería saber que el divorcio ocupa todo un capítulo del derecho islámico.

Quienes traducen el Corán sin creer en la condición profética del Mensajero de Dios, carecen, en mi opinión, de la perspectiva adecuada para interpretar correctamente muchas aleyas coránicas y no hablemos de la capacidad de introducir al lector en el texto coránico de una manera adecuada. No hay más que leer los prólogos de Vernet, Cortés o Cansinos.

¿Espera que su versión se convierta en una especie de «versión oficial chit» en español? ¿Fue concebida para eso?

No lo fue, ni tampoco lo espero. Solo intenté aportar un poco más de claridad a la comprensión del texto sagrado.

Si volviera a reeditar su traducción, ¿llevaría a cabo algún cambio? Y si es así, ¿qué cosas cambiaría?

Continuamente estoy rectificando y corrigiendo la obra para las ediciones posteriores.



288

Hoy creo que, por ejemplo, la profesión de fe: *Lā ʾilāhā ʾillā Allāh*, debe ser traducida como «No existe nada digno de adoración excepto *Allāh*» y que en muchas aleyas, aunque no en todas, el término *ʾilāh* no debe ser traducido como «dios» sino como «adorable» o «digno de ser adorado».

Si ahora, o en el futuro, realizase una exégesis del Sagrado Corán creo que mi traducción introduciría muchas variables a la actual, mayor precisión en los tiempos verbales, también en los términos y en la sintaxis.

¿Podría darnos su opinión sobre las traducciones de Cortés, Vernet, Cansinos, Asad, Machordom o ʿIsā García? ¿Cuáles serían las principales virtudes y defectos de cada una de ellas?

Creo que ya he contestado a eso en términos generales. Desde luego, en la de ʿIsā García me parece absolutamente inaceptable que el texto coránico se confunda con el *tafsīr* como si todo fuera texto coránico. La de Machordom me parece bien intencionada pero poco erudita. La de Cortés me parece ideológicamente mediatizada para provocar un rechazo del islam en el lector. La de Vernet me parece aceptable en términos generales pero adolece de la interpretación propia de un no musulmán. En mi opinión la mejor de todas ellas, a pesar de su propia opinión, es la de Melara, aunque le criticaría la complicada traducción que hace del término *dīn* y otros similares, así como, los errores de interpretación de las aleyas que presentan al profeta Suleimán desjarretando caballos o a los árabes de la época preislámica incrementando el números de meses del año lunar, condicionado por una reproducción mecánica de opiniones erróneas anteriores, sacralizadas por la repetición.

Y para terminar, nos gustaría que nos diera su opinión. ¿Cree que las experiencias personales, laborales, convicciones religiosas y el maḏhab²³ del traductor influyen en la labor? Estos factores, ¿determinan el resultado?

Totalmente.

2.2. *Abdelghani Melara*

En un artículo publicado en el libro, El papel del traductor, Arias Torres lo define como filólogo y arabista. ¿Podría contarnos con más detalle su formación y su etapa académica?

Mi formación académica es una licenciatura en filología románica, terminada en el año 1979 en la Universidad Complutense de Madrid, y cursos de doctorado en semíticas en la Universidad de Granada a finales de los ochenta, sin llegar a presentar la tesis doctoral. En el mismo año 1979, con veintiún años de edad, acepté el islam y a partir de ahí, debido a la base lingüística y gramatical, que tenía por mis estudios previos, empecé a estudiar árabe, especialmente el árabe y el vocabulario del Corán. Es decir, si memorizaba una sura, como *al-Fātiḥa*, por ejemplo, al aprender *al-ḥamdulil-lāh*, estudiaba la raíz *ḥamida* y de ahí aprendía palabras derivadas de dicha raíz como *ḥamīd*, *maḥmūd*, *Aḥmad*, *al-Ḥamīd*, *Muḥammad*, y las distintas formas verbales derivadas; y así sucesivamente.

¿Recibió formación específica de traductor en alguna escuela u organismo oficial?

No, solo de una manera autodidacta.

¿Cuál fue el primer Corán que cayó en sus manos? ¿Le influyó de alguna forma ese primer contacto en su labor traductora?

Fue un *muṣḥaf*, una copia coránica en árabe.

²³ Escuela jurídico-religiosa en términos generales.



Luego conocí la traducción de Juan Vernet y al leerla me di cuenta de que hacía falta una versión hecha por musulmanes españoles.

¿Ha traducido otras obras o ha participado en el proceso de traducción (revisión, corrección, etc.) de otras antes de embarcarse en la traducción del Corán?

Obras de pequeño tamaño, como *Qarwā* =id al- islām del Qādī =Ayād.

En 1980, la Comunidad Islámica de España acometió la labor de traducir el Corán al castellano «en una versión que fuera más fiel y más expresiva para el lector hispanoparlante» actual. ¿Cuáles eran, en su opinión, esos «peros» de expresión y fidelidad a los que se refiere el editor? ¿La traducción surge de una necesidad? Si es así, ¿cuál?

Las traducciones existentes estaban hechas por orientalistas, incluso alguno de ellos era, o había sido, sacerdote. El hecho de no creer en el Corán como libro revelado procedente de *Allāh*, determina cómo aboradas el proyecto de traducir el Corán, determina la mentalidad con la que aboradas la traducción. Además, el lenguaje está calcado de las traducciones de la Biblia y los Evangelios y hay matices y palabras que, por su uso entre los cristianos, tienen implicaciones que queríamos evitar. Nosotros, como musulmanes conversos, habíamos tenido la experiencia existencial del cristianismo en nuestra infancia y temprana juventud. Palabras como «pecado», que traduce la expresión *ḍanb*, tiene una connotación de «culpa», que en el islam tiene matices distintos. Lo mismo pasa con *ʿimān*, cuya traducción sería «fe», y sin embargo las implicaciones que tiene la fe en la psicología cristiana puede diferir de lo que significa *ʿimān* para los musulmanes, aunque en origen sea lo mismo. Otro ejemplo es traducir *Allāh* como Dios, lo cual tiene su sentido,

pero mientras que *Allāh* es un nombre propio y es el último nombre de la divinidad que ha sido revelado, aunque pueda proceder de una contracción de *al-ʿilāh*, Dios procede del latín *Deus* que a su vez procede del griego *Zeus*, y *Zeus* no es *Allāh*.

En la introducción del editor (2006), se comenta que usted asumió el peso principal de esta traducción que estaba formado por un grupo de cuatro personas. ¿Significa esto que usted fue el director del grupo (de una traducción conjunta) o, en cambio, la realizó solo?

Significa que al principio nuestra pretensión era comparar traducciones existentes en inglés, francés y español y con el texto coránico delante corregir aquello que pensábamos no era adecuado. Y yo por mis conocimientos de gramática y árabe, aún rudimentario, podía ver qué traducción o qué palabra o qué expresión estaba más cerca del original, al mismo tiempo que ya empezaba a utilizar y a entender comentarios tradicionales como al-Ŷalālayn. Pero esta etapa duró poco, aunque fue apasionante ya que se producían debates sobre la mejor manera de expresar lo que el texto original daba a entender, según nuestra capacidad y era muy enriquecedor.

Siguiendo con la introducción del editor, dice que antes de publicarse, pasó «rigurosos exámenes y severas revisiones». ¿A qué se refiere exactamente? ¿Quién o quienes llevaban a cabo las revisiones?

Debe referirse, y a mí no me gustan mucho ese tipo de afirmaciones, a la edición que se hizo en Medina por parte del MaŶmu =at Malik Fahd li-ṭ-ṭibā =at al-muṣḥaf aš-šarif. Ellos llevaron a cabo una revisión, pero lo que buscaban más bien eran asuntos de =aqīda,²⁴ más que de

²⁴ Generalmente, este término se traduce por «doctrina» o «dogma» en una visión simplificada.



290

lingüística, y de hecho me hicieron quitar algunos comentarios, que yo había sacado de tafsires tradicionales, por motivos de escrúpulos en ese sentido. Sin embargo, los lapsus y errores de traducción he sido yo mismo el que los he ido encontrando y corrigiendo edición tras edición, y aún sigo en ello.

¿Qué libertad tuvo en cuanto a la introducción de prólogos, notas del traductor o glosario, entre otros?

Salvo la edición de Medina, en todas las demás he tenido libertad plena. No obstante lo que me hicieron suprimir no era esencial para la traducción y en algún caso era casi conveniente, como la historia de las *garānīq*,²⁵ y decidí quitarlo.

Tardó catorce años en completar la labor, ¿era una labor diaria? ¿Cuántas horas traducía al día?

En realidad fue un proceso, en el que todavía estoy. De hecho fueron más años, pero no de una forma continuada día tras día, sino que hubo interrupciones, a veces de meses en los que trabajé en distintas cosas, incluido el comercio. Incluso tuve dudas sobre si el Corán debe ser traducido o no. Y de hecho, cualquier traducción habría de ser considerada como un *tafsīr* del Corán en lengua no árabe. En ese proceso también fui aprendiendo y utilizando cada vez más fuentes a nivel de *tafsīr* y a nivel de diccionarios pues muy pronto me di cuenta que los diccionarios árabe-español o árabe-francés o árabe-inglés que tenía al alcance no eran fiables y acabé usando *Lisānu-l-^{arab}*, entre otros diccionarios árabe-árabe.

²⁵ Son aleyas, según cuentan las historias (no existe ninguna fuente fiable que lo avale), sobre las que se dice que el Profeta fue engañado por el Demonio y elogió a los ídolos (en este caso, otras «diosas»). *Garānīq* es el plural de *garnūq*, un ave marítima.

Y en cuanto al proceso, ¿cómo abordaba la traducción? En otras palabras, ¿qué hacía en primer lugar? Una primera lectura, una primera versión, vuelta al original, revisión de la versión inicial...

Leía la aleya que quería traducir, luego los comentarios árabes tradicionales, básicamente al-*Ālālayn*, que pronto se me quedó corto, Ibn Kaṭīr, *Ṣafwatū-t-tafsīr* de aṣ-*Ṣābūnī*, *tafsīr al-Qurṭubī* y algún otro; y a veces miraba otras traducciones en español y otras lenguas para ver qué habían traducido, y luego traducía yo.

El original que usó no fue la Vulgata cairota sino una edición argelina con lectura de Warš. ¿Por qué hizo esta elección?

Porque nosotros tomamos el islam de la tradición de Marruecos, lo cual implica que seguimos al *ʿimām Mālik* en el *fiqh*, al *ʿimām al-ʿAṣʿarī* en la *ʿaqīda* y al *ʿimām al-Āunayd* en el *tasawwuf*.²⁶ Y en Marruecos se ha recitado tradicionalmente y preferentemente la *riwāya*²⁷ de Warš que a su vez procede de Nāfʿī al-Madanī, que recogió la recitación de la gente de Medina (*Ahlu-l-Madīna*).

¿A quién va dirigida su traducción? ¿Ha pensado en algún lector en concreto?

Va dirigida a los hispano-hablantes en general, tanto a los musulmanes como a los que no lo son, y por ello se buscó un lenguaje actual, sencillo y claro. Otra cosa es que se haya conseguido.

Según un artículo de Arias Torres, usted pertenecería al grupo de lo que él denomina «traductores musulmanes» cuya característica principal es la «supravaloración del texto coránico». Por consi-

²⁶ Alude al sufismo, al misticismo.

²⁷ Son las «transmisiones» del Corán, los relatos (no literarios) que fueron transmitidos (generalmente de forma oral). Existen diez versiones oficiales pero las dos más utilizadas son las de *Ḥafṣ* y Warš.



guiente, esta condición influye en la toma de decisiones, por ejemplo, la elección de mantener Allāh en lugar de su adaptación cultural (Dios). ¿Considera que hay que ser musulmán para traducir, lo mejor posible, el texto sagrado?

La pregunta queda en parte respondida por lo dicho anteriormente. El hecho de que Arias Torres, cuyo artículo no he leído, hable de supervaloración pone de manifiesto su lejanía con la realidad del texto coránico e indica precisamente por qué los no musulmanes no están capacitados para traducir el Corán. En cuanto a Dios, como expliqué antes, no es simplemente una adaptación cultural, es algo de mayor trascendencia. A parte de la etimología, que ya es suficiente, la idea que los no musulmanes tienen de Dios es incompleta por decirlo de la manera más delicada. *Allāh* es el nombre propio del único dios y es el último vocablo revelado. En otras revelaciones se refiere a Él como *Yā-hū* (¡Oh Él) de donde viene *Yahvé* etc. La elección de *Allāh* no es arbitraria ni obedece a motivos de intolerancia religiosa o fanatismo como ellos suponen. En mi caso podríamos decir que es estrictamente por razones lingüísticas y de fidelidad a la realidad. Es normal que los orientalistas enfoquen el estudio del Corán según esa óptica, ya que no creen en su carácter revelado, pero un musulmán no puede, aunque quisiera, abordarlo excepto desde la creencia en él.

Entrando en el proceso de traducción, ¿cuáles han sido las dificultades más relevantes que ha encontrado?

La mayor dificultad es que en el Corán hay aleyas *muḥkama* y otras *mutaʿābiba*²⁸ y en muchas ocasiones existen diferentes explicaciones para una misma aleya o una misma palabra y hay que elegir una, aunque luego pongas una nota

explicando otras posibilidades. Junto con esto la lengua árabe es una lengua extremadamente rica (*bahrūn muḥīṭ*, como se dice) y la lengua española no deja de ser un dialecto del latín convertido en lengua culta a través de la literatura y el tiempo, de manera que traducir del árabe, especialmente el Corán, al español es como verter una botella en un vaso, el vaso siempre se desborda. Luego está el carácter inimitable del Corán (*ʿIʿyāz al-Qurʿān*) que hace que sea imposible transmitir lo que la expresión árabe transmite, de hecho el Corán es un libro para ser recitado y su recitación, como sabemos los musulmanes, causa un efecto en el corazón. Para nosotros el Corán es la palabra increada de *Allāh*.

En cuanto a la función estética (musicalidad, rimas, pausas, es decir, la búsqueda de un texto para recitar en voz alta en español), ¿todo eso se sacrifica en aras del contenido? ¿Sonoridad y ritmo no ayudan a transmitir el mensaje?

Mas que sacrificarse es que resulta imposible y si se intentara podría quedar ridículo, y eso, una vez más, forma parte del *ʿIʿyāz al-Qurʿān*. No obstante en algunas correcciones hice que me lo leyeran en voz alta y dentro de lo que cabe cambié ciertas cosas en aras de la musicalidad. También en una época colaboró conmigo el profesor Enrique Ojembarrena de la Universidad del País Vasco, experto en lengua y literatura y también musulmán, que me sugería cambios en el estilo. Y la experiencia fue muy enriquecedora si bien algunos de los cambios que acepté los volví a modificar al comprobar que nos habíamos alejado innecesariamente, a veces pudiendo afectar a la fidelidad al significado del texto original.

La traducción de los tiempos del verbo en el Corán es otro de los problemas más importantes debido a la falta de correspondencia en ambas lenguas, ¿ha

²⁸ Las primeras son aleyas claras y de significado definido y las segundas aleyas cuyos significados no están definidos porque se interpretan por similitud.



292

seguido alguna regla? ¿A qué responde la elección del tiempo verbal?

Básicamente las indicaciones de los comentarios y el contexto, y saber, por ejemplo, que el tiempo *māḍī* (pasado) implica más bien que la acción está cumplida y no necesariamente que ocurre en el pasado, pues de hecho en muchas ocasiones se refiere a la próxima vida hablando en tiempo *māḍī* porque es algo que ya existe en el conocimiento de *Allāh*. Igual que las súplicas se expresan con el *māḍī* y nos vemos precisados a traducirlo con el modo subjuntivo.

A la hora de transcribir ciertos términos o nombres propios, ¿ha seguido algún sistema? Y si es así, ¿cuál?

Los nombres de los Profetas, al principio los traducía y ponía Abraham, Moisés, Jesús. Luego decidí dejarlos en árabe porque no encontraba equivalencia para todos y decidí unificar criterios, suponiendo que la mayoría de ellos eran identificables, o bien por el contexto o por su similitud. Y por suponer que el nombre árabe estaba más cerca de sus nombres originales. Hay que tener en cuenta que los nombres que nos han llegado como Jesús, Moisés etc., proceden de una traducción como mínimo (hebreo o arameo-griego-latín...).

¿A mano, a máquina o a ordenador? ¿Cómo controlaba la coherencia de la traducción? ¿Qué herramientas ha usado?

Casi siempre fue a ordenador y de hecho muchos de los lapsus y errores que he tenido ha sido por mi mal uso de las herramientas que proporcionan los ordenadores, además de un método bastante caótico que no he conseguido mejorar demasiado con el paso de los años.

En cuanto a la forma de la traducción, ¿por qué decidió añadir las notas explicativas en el cuerpo del texto en lugar de usar notas a pie?

Observé que las notas a pie de página muchas veces no se leen, y mucho menos las que se ponen al final del libro, y pensé que, teniendo en cuenta además, que mi consideración de la traducción era equipararla a un *tafsir* en una lengua no árabe, era lo mejor para asegurarme de que el lector leía la nota.

Observamos que la numeración de las aleyas aparece al principio de ellas mientras que en el Corán en árabe se sitúan al final, ¿a qué se debe este cambio?

A veces responde a la decisión del editor y supongo que es para facilitar su identificación.

Respecto a la puntuación del texto sagrado, ¿ha tenido en cuenta los símbolos para la recitación que aparecen sobre las aleyas? ¿Ha seguido alguna regla? Y si no es así, ¿a qué criterios obedece la puntuación en español?

La puntuación en español responde a la puntuación de la lengua española y por cierto que en muchas ediciones puede haber errores que corresponden a la maquetación o a distintos factores. Yo mismo he incurrido en errores de este tipo. Por supuesto que las paradas las he tenido en cuenta. A modo de ejemplo, al principio de la sura *al-Baqara*, según la *riwāya* o lectura de *Warṣ*, decimos: *Ḍalika-l-kitābu lā rayba-* y nos paramos. *Fī-hi hudan li-l-muttaqīn*. Y esa parada afecta a la traducción frente a los que recitan: *ḍalika-l-kitābu lā rayba fī-hi-* y se paran ahí y luego prosiguen: *hudan li-l-muttaqīn*.²⁹

¿Usar terminología islámica sin traducir (ṣalāt) o expresiones extrañas en español (el No-visto) no

²⁹ Este pasaje es traducido por Melara como: «ese Libro, no hay duda, contiene una guía para los temerosos (de su Señor)». (Sura 2, aleya 2). A modo de comparación, González traduce por «Esta es la Escritura (Sagrada), no ha duda. En ella hay una guía para los temerosos de Dios». O en su caso Cortés: «Esta es la Escritura, exenta de dudas, como dirección para los temerosos de Dios».



dificulta la comprensión del texto coránico para un lector español no musulmán? Igual ocurre con el uso de unas expresiones en lengua española un poco forzadas en ocasiones.

Podría ser, pero la intención era reflejar el vocabulario que los musulmanes españoles utilizamos en la vida cotidiana. Esto ya ocurría en los tiempos de al-Ándalus cuando se crearon palabras como «azalá» (*aṣ-ṣalāt*), azaque (*az-zakāt*), aleya (*al-ʿāya*) (esta última la he mantenido)... Palabras que no he usado por su anacronismo aunque a veces pienso que hubiera estado bien. En cuanto al «No-visto» reconozco que es una expresión *sui generis*, inspirada en el *unseen* inglés. Podría haber traducido *al-gayb* por «invisible», entre otras posibilidades, pero invisible es lo que no se puede ver, mientras que el *gayb*, es más bien lo que no se ve ahora o lo que se desconoce, pero no es exactamente que no se pueda ver. Ha habido contextos en los que lo he traducido por «lo desconocido». En fin, son decisiones a las que les di muchas vueltas y al final pensé que podría arriesgarme a usar palabras inusuales con la esperanza de que la gente se acostumbrara ellas y la convicción de que podrían traducir mejor el término árabe original y en muchos casos iban acompañadas de una nota explicativa. Lo cual no quiere decir que no me haya equivocado. Reitero que estoy en un proceso de continua revisión. Y eso afecta a todo.

Sorprende que, dentro de la fidelidad al original, la traducción de Al-Qurʿān al-Karīm tal y como se ve en la cubierta en árabe, se ha convertido en únicamente El Corán. ¿Por qué no ha mantenido el epíteto en español? ¿Obedece a razones estilísticas o imposiciones de la editorial?

Ha sido principalmente una decisión editorial, no necesariamente una imposición sino algo que descubrí cuando ya estaba hecho. A mí

no me gusta llamarlo así sencillamente porque la traducción del Corán No es el Corán.

¿Podría comentar las principales diferencias entre la primera edición (Granada) y la segunda (Palma de Mallorca)? El prólogo de esta última contiene mucha más información, ¿a qué se debe?

Se debe a un trabajo que debieron hacer ellos. Mi idea inicial era que la traducción no llevara ninguna introducción, para ser más fiel al *mushaf* y que el índice fuera lo más sencillo posible. Tampoco digo que sea lo mejor, pero a veces otras ediciones contienen a mi juicio demasiada información adicional.

Y si volviera a reeditar su traducción, ¿llevaría a cabo algún cambio? Y si es así, ¿qué cosas cambiaría?

Aumentaría el número de notas explicativas además de incluir nuevas correcciones de lapsus y errores que he encontrado desde la última edición.

¿Sería osado preguntarle si su trabajo ha sido remunerado?

No fue remunerado mientras lo hice, pero algunas de las editoriales me han pagado algo por su publicación.

¿Qué opinión le merece las demás traducciones del Corán? Por ejemplo, Cansinos, Cortés, González, Asad, Vernet o ʿIsā García. ¿Considera que alguna versión ha sido «manipulada» intencionadamente para reflejar una imagen falsa del islam a través de su traducción?

Conozco la de Cansinos, Cortés y Vernet y algún comentario de la de M. Asad, *rahimahullāh*.³⁰ La de Cansinos prometía ser muy inte-

³⁰ Literalmente quiere decir «la misericordia de Dios lo acompañe». Es una expresión equivalente en uso al «descanse en paz».



294

resante en su intento de literalidad, pero acaba siendo una broma de mal gusto. La de Vernet, que fue la primera que leí, no está mal pero es una de las causas de que comprendiera la necesidad de que un musulmán español hiciera una traducción. La de Julio Cortés es la que más me ha gustado, con la salvedad de que su acercamiento es desde el orientalismo. La de M. Asad está traducida del inglés, que es la original, y no la conozco, no obstante algunos de sus comentarios que me han llegado, tengo discrepancias con ellos.

Volviendo a la profesión de traductor, ¿sigue lo que se publica en el ámbito académico sobre traducciones: lee sobre teoría de la traducción, crítica de traducciones, reseñas, etc. o por el contrario vive ajeno a este mundo?

Vivo ajeno a ese mundo, aunque no por desprecio.

Según la opinión de Mikel de Epalza su traducción «apuesta por una sencilla religiosidad islámica, de sumisión a Dios y a su acción espiritual, quizás influenciado por la corriente wahhabí, contraria a las cofradías y reticentes ante la mística». ¿Qué opinión tiene al respecto?

Apuesto por la visión del musulmán que no precisamente está influenciado por la tendencia de los llamados *wahhabíes*, más bien sería lo contrario, aunque mi intención ha sido evitar cualquier opinión personal y acudir a los comentarios más tradicionales.

Su traducción se está convirtiendo en una especie de «versión oficial islámica en español»: publicación bilingüe en Meca de gran distribución, aparición en webs islámicas especialmente en Latinoamérica. ¿Qué opina al respecto?

Me alegra en un sentido, porque mi intención ha sido genuina y he pretendido transmitir algo de lo que es el Corán en lengua española.

De todas formas las frases hechas forman parte de lo que podríamos llamar «marketing» y tampoco me interesa mucho. Creo que todos acertamos en algo y nos equivocamos en algo, no creo en versiones oficiales, aunque, al margen de los errores, que no dejo de descubrir y me hacen daño por lo que suponen y por que se multiplican por el número de copias en circulación, además de las copias piratas, me siento afortunado y agradecido por haber podido llevar a cabo este trabajo que aún continúa.

En los últimos años, ha tenido lugar una profusión de traducciones, en especial, por traductores musulmanes. ¿Cómo explica este hecho? ¿Tal diversidad de interpretaciones hay en el islam de su texto sagrado? ¿Obedecen a otras razones?

Sinceramente no lo sé. Habrá de todo. Desde aquel que considera que puede aportar algo que los anteriores no aportaron, hasta los que buscan afanes más mundanales. Hace años enviaron un «tocho» de supuestos errores *ṣanī‘a*³¹ de mi traducción a Medina. Las *mulāḥazāt*³² venían de Sudamérica, de alguien de procedencia siria o libanesa. Lo más gracioso es que empecé a leer y lo primero que me encuentro es que criticaba que utilice el término «camino recto» para traducir *aṣ-ṣirāta al-mustaqīm*, y él proponía el término «sendero», como el apropiado. Luego incurría en faltas de ortografías que indicaban que no dominaba bien el español y tras comprobar algunos ejemplos más en ese sentido comprendí que era alguien que quería que publicaran en Medina su traducción y necesitaba desacreditar la mía. Si los errores supuestamente existentes hubieran sido ciertos, se lo habría agradecido.

³¹ Literalmente significa «abominable», «repugnante» aunque en este contexto podría decirse que son «errores imperdonables».

³² Son «notas», «comentarios», «observaciones».



Y para terminar, nos gustaría que nos diera su opinión. ¿Cree que las experiencias personales, laborales, convicciones religiosas y el maḏhab (escuela religiosa) del traductor influyen en la labor? Y estos factores, ¿determinan el resultado?

Necesariamente. Es inevitable. Lo que eres se pone de manifiesto en lo que haces de una manera u otra. *Wa-l-ḥamdulil-lāh.*

RECIBIDA EN JUNIO DE 2014

ACEPTADA EN OCTUBRE DE 2014

VERSIÓN FINAL DE MARZO DE 2015

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Al-ʿAṣḥāhānī, Al-Rāḡib (2008). *Al-mufradāt fī ḡarīb al-Qurʿān*, Lebanon: Dār al-kutub al-ilmiyah.
- Al-Marāḡī, M. M. (1936). *Baḥṯ fī tarḡamat al-Qurʿān al-karīm wa-ʿāḥāmi-hā*, Al-Qāhira: Al-maṭbaʿa al-ragāʿi.
- Arias Torres, J. P. (1997). «Traductor, confeso y mártir: ocho versiones del Corán en español». En J.P. Arias; Esther Morillas (eds.). *El papel del traductor*, Salamanca: Colegio de España, pp. 371-386.
- (1998). «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español», *Trans*, 2, pp. 173-176.
- (1999). «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español (II)», *Trans* 3, pp. 131-132.
- (2007). «Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano», *Trans*, 11, pp. 261-272.
- (2008). «Traducir el sermón islámico (jutba) con Julio Cortés como modelo». En M.H. Larramendi Martínez; S. Peña Martín (coords.). *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba: Berenice, pp. 549-570.
- Arias Torres, J. P.; Feria García, M.C.; Peña Martín, S. (2003). *Arabismo y traducción. Entrevistas con J.M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P. Martínez Montávez y M.L. Serrano*, Madrid: CSIC.
- Aṣ-ṣāṭir, M. M. (1936). *Al-qawḥ as-sadiḍ fī ḥukm tarḡamat al-Qurʿān al-mayīd*, Al-Qāhira: Al-maṭbaʿa ḥiḡāzī.
- Asociación Cultural Islámica Shiita de El Salvador (2009). *El Corán, el último mensaje de Dios a la humanidad* [en línea]. Disponible en <<http://www.islamelsalvador.com/sagradoacorán/ElSagradoCorancastellanosincomentario%20%28EN%29.pdf>> [Consulta: 1 abril 2014].
- Barāḍah, M. (2005). *Traducciones del Alcorán: Lingüística y estilística* [Tesis Doctoral inédita], Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Blanco, A. (2007). *La evolución de la traducción religiosa: El caso de los Escritos Babaʿis* [Trabajo de investigación tutelada], Granada: Universidad de Granada.
- Cantera Ortiz de Urbina, J. (1999). «Cultura religiosa: judaísmo, cristianismo e islamismo», *Hieronymus*, 8, pp. 107-124.
- Centro Salafi de México. Mezquita Muhammad Ibn Abdul Wahab. *The Noble Qurʿan* [en línea]. Disponible en <<http://quran.com/>> [Consulta 1 abril 2014].
- Epalza Ferrer, M. (2004). «Especificidades religiosas de la lengua árabe y de sus traducciones». En M. Epalza [et al.] (coord.). *Traducir del árabe*, Barcelona: Gedisa.
- (2008). *El Corán y sus traducciones: propuestas*, Alicante: Universidad de Alicante.
- Long, L. (2005). *Translation and religion: holy untranslatable?*, Clevedon: Multilingual Matters.
- Margot, J. C. (1987). *Traducir sin traicionar: teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*, Madrid: Cristiandad.
- Quran Home (1999-2009). *El Noble Corán* [en línea]. Disponible en <www.quranhome.com> [Consulta: 1 abril 2014].
- Ṣabrī, M. (1351h.). *Masʿalat tarḡamat al-Qurʿān*, Al-Qāhira: Al-maṭbaʿa as-salafiya wa-maktabātu-hā.
- Saez, Flora (2008). «Un ‘ayatola’ madrileño en el país de Jomeini (crónica)» [en línea]. *El Mundo*. Disponible en: <<http://www.elmundo.es/suplementos/cronica/2008/648/1205622002.html>> [Consulta: 14 abril 2014].
- Traducción y Edición Centro de Educación Islámica y Humanidades (2010). *El Sagrado Corán* [en línea]. Qom, Irán. 2008. Disponible en <http://www.samantarjomeh.ir/uploads/corani_28400.pdf> [Consulta: 3 abril 2014].