

## Notas Bibliográficas

**LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo.** *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla La Mancha.* Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica. Gijón: Ediciones Trea, 2011

Juan Pablo ARIAS TORRES

[jparias@uma.es](mailto:jparias@uma.es)

Universidad de Málaga

BIBLID [0544-408X]. (2016) 65; 283-296

**Recibido:** 04/12/2014 **Aceptado:** 07/07/2015

Constatar que hay personas que han encontrado un objeto de estudio al que han consagrado —y con éxito— casi por entero su vida me resulta motivo de sana envidia y admiración. Esto me ocurre con Consuelo López-Morillas, quien con loables resultados culmina —seguro que por el momento— en la presente edición del *Alcorán en letra de cristianos* los frutos de años de dedicación al estimulante estudio de las versiones aljamiadas del texto sagrado islámico desarrolladas desde mediados del siglo XV hasta los albores del XVII por las sucesivas comunidades de musulmanes hispanos conocidos como mudéjares y moriscos.

Como es bien conocido, durante este largo siglo y medio el Alcorán será objeto de traducción en distintas ocasiones dentro del notable movimiento auspiciado principalmente por las aljamas castellanas y aragonesas que se ha dado en llamar literatura aljamiado-morisca. Hoy es comúnmente aceptado en la bibliografía especializada que el objetivo principal de esta literatura, en buena parte traducciones de textos religiosos y jurídicos aunque también incluye obras de autor, no era otro que la creación de una cultura islámica de expresión romance en la que formar a las nuevas generaciones de musulmanes y, de este modo, garantizar la supervivencia de la propia comunidad. El Alcorán fue, en consecuencia, objeto de atención preferente. La inmensa mayoría de los manuscritos conservados contienen traducciones parciales del texto alcoránico, abundando las versiones de las azoras más breves, de la 38 en adelante, más usuales en los servicios litúrgicos y con un mensaje (la promesa del paraíso para los creyentes y de los más duros castigos a los “descreyentes”) acorde con las necesidades emocionales y espirituales de una comunidad musulmana en franco retroceso. Suelen ser además traducciones subordinadas al texto árabe original al que acompañan a guisa de comentario como versiones interlineales o como traducciones consecutivas. La versión que nos ocupa, finalizada el 11 de julio de 1606, cierra este ciclo de traducciones iniciadas por la mítica versión castellana de Isa de Yebir en 1456

portando dos características que la convierten en única: se trata de una versión completa de las 114 azoras alcoránicas y está escrita en caracteres latinos, a excepción de unas breves notas en árabe y aljamiado.

El camino recorrido por López-Morillas hasta llegar a la presente edición —serio, riguroso, sin prisa pero sin pausa— no ha estado exento de acibarados sinsabores<sup>1</sup> de los que ahora le resarce la cuidada edición que publica el Seminario de Estudios Árabo-Románicos de la Universidad de Oviedo en colaboración con Ediciones Trea.

Su trabajo se estructura en dos bloques: por un lado, un estudio preliminar de más de cien páginas; y por otro, la edición del manuscrito, que va seguida de un útil glosario de aproximadamente 700 palabras cuyo significado acaso escapa al lector contemporáneo. Ambos bloques están rematados con la obligada bibliografía.

El estudio persigue, además de ofrecer la pertinente descripción del manuscrito, situarlo en su contexto histórico, cultural y religioso. Se divide en seis capítulos: I. Introducción; II. El manuscrito; III. El texto; IV. La traducción; V. Los comentarios o *tafsir*; VI. El lenguaje del texto.

La breve introducción sirve básicamente a la autora para justificar la necesidad de volver a editar este singular manuscrito. Recordemos que el T235 ya fue objeto de una polémica transcripción por Lluís Roqué Figuls en 2001 con introducción de Juan Vernet<sup>2</sup>. El que —en palabras de la propia López-Morillas— se llegara a “publicar que no editar; sin estudio y sin criterio científico” y “las muchas deficiencias de esta publicación” que “se irán señalando” son los argumentos esgrimidos para que vea la luz esta nueva edición. No obstante, hay que advertir que, bien por prurito de discreción, deferencia o simple buena educación, López-Morillas apenas dedica luego tres notas a señalar estas deficiencias (notas 25, 26 y 28), todas relacionadas con la confusa cuando no inexacta contextualización del manuscrito realizada por Vernet y Roqué, pero apenas con el trabajo de transcripción realizado por este último, pese a que presenta errores de lectura contrastados por otros investigadores<sup>3</sup>. Volveremos sobre este punto más adelante.

Dejo por el momento el primer apartado del capítulo I dedicado a la descripción del manuscrito para enlazarlo en breve con el bloque dedicado a la edición. En el segundo apartado del capítulo II (Historia del manuscrito y su copista) y en los capítulos III y IV se reúnen los distintos trabajos de investigación que sobre este manus-

1. Consuelo López-Morillas. “¿Sirve *Aljamía* de algo?”. *Aljamía*, 14 (2002), pp. 110-112.

2. *Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*. Introducción de Joan Vernet y transcripción de Lluís Roqué Figuls. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres-UNED, 2001.

3. Raquel Montero Muñoz. “Reseña de *Alcorán* (2001)”. *Aljamía*, 15 (2003), pp. 282-287.

crito venía publicando la autora<sup>4</sup>. A partir de los datos conservados en las guardas del ms. T232 de la misma colección<sup>5</sup>, una traducción del célebre manual de jurisprudencia malikí de Ibn ʿYallāb, obra del mismo copista, López-Morillas identifica a éste como Muḥammad Ibn Ibrāhīm Banī al-ʿAzīz, natural de Villafeliche (Zaragoza) y muy posiblemente el mecenas de la comunidad aragonesa en el exilio tunecino Mohamed Rubio.

El capítulo III, todo un hallazgo, está consagrado a demostrar con profundo saber e igual delicadeza la debilidad de la hipótesis defendida por Wiegers de que el T235 contiene la traducción perdida del alfaquí segoviano Isa de Yebir. En un segundo momento, pasa a abordar magistralmente las posibles relaciones de filiación entre la veintena de manuscritos alcoránicos aljamiados conservados para intentar resolver el galimatías perenne de la potencial correspondencia entre éstos y el número de “traducciones reales”, esto es, efectivamente realizadas como tales. De partida sabemos que una parte de ellos son meras copias —algunas literales; otras con muy leves variaciones, otras con más— de ejemplares anteriores. Y que prácticamente todas comparten —en palabras de López-Morillas— un mismo “universo de discurso”, un determinado sabor lingüístico reflejado en el uso de un vocabulario, una sintaxis y una dicción concretos que caracteriza a esa variante islámica, sagrada, del romance. Pese a todo, nuestra investigadora encuentra un “aire familiar” en cuanto al léxico, estilo y formas de expresión en un grupo de unos catorce manuscritos, que a su vez presentan grandes parecidos con otro grupo conformado por otros cinco, entre los que se cuenta la traducción conservada en la Biblioteca de Castilla-La Mancha, por lo que concluye (p. 78) que además de la versión fundante de Isa de Yebir “es probable que en época mudéjar un musulmán desconocido realizara por lo menos una traducción de la forma abreviada del Corán”. Pero en su conjunto, todas estas versiones conforman más que un árbol, en el que unas derivan linealmente de otras, una serie de óvalos que se superponen parcialmente unos sobre otros. Sólo dos traducciones de las cotejadas, y por motivos obvios, son totalmente independientes: la emprendida en Salónica por Ybrahim Izquierdo en 1569, parcial y en caracteres latinos, y la versión del supuesto alfaquí converso Juan Andrés, cuyos fragmentos se conservan en su

4. Consuelo López-Morillas. “Lost and found? Yça de Segovia and the Qur’an among the Mudejars and Moriscos”. *Journal of Islamic Studies*, 10 (1999), pp. 277-292; Consuelo López-Morillas. “La autoría del manuscrito coránico morisco T235”. En *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López Baralt*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. I, pp. 980-988; Consuelo López-Morillas. “The geneology of Spanish Qur’an”. *Journal of Islamic Studies*, 17 (2006), pp. 255-294.

5. Estudiado con las mismas conclusiones también por Soha Abboud-Haggar. “Puntualización sobre el ms. J-XXXIII y otros mss. Aljamiados”. *Al-Qantara*, 21 (2000), pp. 238-240.

obra de polémica anti-islámica *Confutación de la secta Mahomética y del Alcorán* (1515).

Como es bien sabido, esta interconexión entre el resto de las versiones aljamiado moriscas se entiende mejor si tenemos en cuenta el concepto de traducción acaso defendido por sus autores musulmanes. Desde una perspectiva netamente islámica, la traducción del texto sagrado del islam a cualquier lengua sólo puede entenderse como comentario o explicación del mismo. Las traducciones son, en cierto modo, una manera más de exégesis del texto sagrado. De ahí que los propios mudéjares y moriscos opten por referirse a estas versiones con el término de *tafçira* del Alcorán<sup>6</sup>. Ello confiere al traductor (o mero copista) un margen de maniobra amplio. La inclusión del texto original árabe junto a la traducción garantizaba la continuidad del mensaje universal islámico en el fondo y en la forma. Mientras, la versión castellana ayuda al lector a su acceso a los significados del insustituible y sagrado original árabe, por lo que es plenamente maleable. En caso de contar con una versión anterior como punto de partida, las glosas intercaladas pueden ser resumidas, ampliadas o modificadas, en función de las fuentes manejadas en cada proceso, es decir, los *tafāsīr* o comentarios exegéticos y los libros de Tradiciones proféticas. El propio texto de la traducción puede ser igualmente revisado, incluso actualizado desde un punto lingüístico: no parece casual que los cuatro manuscritos que integran el grupo familiar al que pertenece el T235 sean todos catalogados como del XVI. ¿Se trata de una cercanía lingüística por cercanía temporal? Igualmente no resulta extraño que el T235 muestre menor semejanza con el BNM 5078, con el que le separan cien años. Desde este concepto de traducción se puede explicar la familiaridad y a la vez divergencia observada en buena parte de estos manuscritos. Por supuesto a las mismas contribuyó quizás también la variedad, formación e (in)competencia de los sujetos inmersos en los posteriores procesos de copia o traducción. Parece más que probable que varias personas, en muchos casos anónimas, colaboraban de manera activa en el proceso de traducción, prestándose la ayuda necesaria tanto para la interpretación del original árabe como para su traslado al castellano. El trabajo en equipo —la autoría colectiva— fue, de otro lado, modo habitual de trabajo en las traducciones medievales. Y todo ello bajo el mecenazgo imprescindible de la propia comunidad o de alguno de sus miembros destacados. De otro lado, este modo de proceder no es exclusivo de las tareas de traducción entre mudéjares y moriscos. Como Galmés reitera en distintos trabajos, toda la literatura aljamiado morisca está marcada por el hecho de ser una

6. Taoufiq Limam. “El lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), pp. 67-86.

literatura tradicional, caracterizada por el trabajo colectivo y las más de las veces anónimo, en el que

el texto tradicional vive en variantes, que constituyen en su conjunto el acervo cultural de la comunidad y respecto a las cuales cada autor individual puede distribuir, según reglas limitadas, ampliar o reducir, pero nunca modificar<sup>7</sup>.

En cualquier caso, a día de hoy, el intento de establecer una genealogía exacta de las versiones conservadas se antoja una quimera. Acaso el avance de otras disciplinas que trasciendan el mero cotejo de los textos, como es el caso de la codicología, pueden arrojar alguna luz, por ejemplo, para datar con mayor exactitud los manuscritos conservados y así poder establecer relaciones entre ellos.

De igual modo, como reconoce López-Morillas, parece irresoluble en el estado actual de la investigación conocer qué papel desempeñó en todo este proceso de verter el texto sagrado islámico al castellano la traducción de Isa de Yebir. ¿Fue el texto base? ¿Estableció el canon a seguir? Cuando menos resultaría extraño que en el seno de la comunidad de musulmanes hispanos, con evidentes lazos internos, uno o varios traductores se pusieran manos a la obra para traducir el Alcorán sin tener en cuenta los esfuerzos anteriores realizados. Partir, pues, del trabajo del traductor segoviano parece de obligado cumplimiento. La ausencia de referencias directas a esta obra en el resto de versiones alcoránicas no constituye un argumento definitivo y podría ser explicado por distintas razones como las apuntadas antes al hablar del carácter anónimo y colectivo de la literatura aljamiado morisca. Lamentablemente los estudios descriptivos de traducciones vienen ilustrando los límites a los que el análisis de los textos de las versiones, aun cuando imprescindible, se ve sometido, pues no puede arrojar luz definitiva sobre el proceso de traducción al completo, sobre el que siempre permanecen zonas oscuras. Y poco sabemos a ciencia cierta de las condiciones y circunstancias que rodearon a estas traducciones. Como mera curiosidad, y para apoyar la hipótesis de que en cualquier caso el número de traducciones —entendidas siempre desde una perspectiva actual como esfuerzos originales, o si se prefiere individuales— debió ser muy reducido, anotaré que —aún reconociendo con Galmés la existencia de una “élite ilustrada con una intensa actividad literaria”— se hace difícil pensar en la presencia en las aljamas de la época de un gran número de traductores competentes en las dos lenguas para iniciar, desde cero o casi, una labor tan

7. Álvaro Galmés de Fuentes. “Visión de conjunto de la literatura española aljamiado-morisca”. *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal, 2004, pp. 71-113.

complicada como la traducción del Alcorán. A lo largo de todo el siglo XVI, y aunque la situación lingüística era bien distinta a la de Aragón o Castilla, en Granada apenas tenemos constancia de más de media docena de traductores capacitados para traducir al castellano textos en árabe clásico de cierta complejidad<sup>8</sup>.

En el capítulo IV López-Morillas rescata el contenido de su trabajo “El Corán romanceado: la traducción contenida en el ms. T235”<sup>9</sup>. En resumen, caracteriza la versión contenida en este manuscrito de muy literal e influenciada más allá de las interpolaciones por obras de *tafsīr*, y se limita a señalar una serie de ejemplos (sintácticos, morfológicos y léxicos) que califica como tropiezos o traiciones a esa política general de fidelidad literal. En su mayoría son calificados como errores (“¿por ignorancia, descuido, tabú otras influencias? Errores de audición, de lectura”). Una parte lo son de manera evidente y no dejan de tener más trascendencia que esa. Aunque otros parecen esconder lo que casi de pasada califica —en mi opinión muy acertadamente— de elección estilística del traductor. López-Morillas nos ofrece un magnífico ejemplo: los verbos *creer* y *descreer* se usan como hiperónimos de una larga lista de verbos con parecido significado posiblemente con un fin didáctico (apreciar la consistencia interna del texto coránico) y como vía para reforzar un único mensaje: el anuncio de la recompensa para los creyentes y la amenaza del castigo para los descreyentes. Se trata en consecuencia de “descuidos” deliberados o con un clara intención, como parece de igual modo vislumbrarse detrás de que una pregunta retórica cuya respuesta clara es “no” se traduzca directamente por una oración negativa con el verbo querer (*a-nu’minu*: “no queremos creer”; *a-nuṭ’imu*: “no queremos dar a comer”), o de que el morisco reproduzca en su versión reconocidos patrones sintácticos del árabe inexistentes en el original (*anā nadīr<sup>um</sup>*: “yo no soy sino mensajero”). Este tipo de “traiciones” a la literalidad, que no podemos calificar sin más de errores o de “malas traducciones”, sí que me parecen interesantes. El contar con la edición del manuscrito permitirá abundar en esa línea de investigación de análisis y descripción de traducciones que supera el mero trasvase palabra por palabra y que hasta la fecha tan poco habitual ha sido entre los interesados por la literatura aljamiada.

El uso del *tafsīr* o exegésis ocupa el núcleo del capítulo V, el más novedoso de esta introducción y un verdadero avance para el conocimiento de la transmisión y estudio del Alcorán en la península. López-Morillas identifica y señala posteriormen-

8. Manuel Carmelo Fera García y Juan Pablo Arias Torres. “Un nuevo enfoque en la investigación de la documentación árabe granadina romanceada (ilustrado con dos traducciones inéditas de Bernardino Xarañi, escribano y romanceador del Reino de Granada)”. *Al-Qantara*, 26, 1 (2005), pp. 191-247.

9. Consuelo López-Morillas. “El Corán romanceado: la traducción contenida en el ms. T235”. *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), pp. 263-284

te en el texto a pie de página 145 pasajes, en su mayoría explícitos, en los que el traductor de la versión contenida en el ms. T235 ha usado los comentarios de Ibn Kaṭīr, Ibn ‘Aṭīyya, Zamajšarī e Ibn Abī Zamanayn. Pero son muchos más los pasajes en los que se usa el *tafsīr* sin que, de momento, se haya identificado la fuente. De nuevo la edición del manuscrito, y las oportunas notas a pie de página, donde se señalan divergencias de la versión con una traducción literal del original árabe, abren la puerta al necesario estudio del uso de otros comentarios por parte de éste y otros traductores, campo apenas explotado.

Cierra el estudio introductorio un capítulo dedicado al lenguaje del texto, en el que se ilustran con múltiples ejemplos los usos fonológicos, morfológicos y sintácticos que, por su carácter arcaizante o por ser propios del dialecto aragonés, no se corresponden con el castellano moderno. Todo ello con el objetivo de hacer más inteligible al lector actual esta versión alcoránica.

Queda abordar el apartado dedicado a la descripción del manuscrito así como la edición propiamente dicha del mismo. Ambos aspectos han quedado —en mi modesta opinión— algo deslucidos.

Pese a que es manifiesto que no es objetivo preferente de la autora, la descripción codicológica del manuscrito podría haber sido más completa. Se echan en falta referencias a aspectos generales como la encuadernación, estado de conservación, marcas de procedencia (Roqué pasa de puntillas sobre ellos) u otros más específicos como puesta en página (pautado, interlineado) o composición en cuadernillos. De igual modo, la descripción de las filigranas hubiera quedado perfecta con la reproducción de las mismas. Otro tanto cabe decir del dibujo de hojas estilizadas en rojo o del marco vegetal rectangular adornado con motivos vegetales, advertidos en respectivas y oportunas notas (pp. 168 y 333). Estoy convencido de que, por su acceso privilegiado en ocasiones a los ejemplares, debería ser tarea obligada del editor de un manuscrito facilitar la labor a quien se interesa por sus aspectos formales. De otro lado, quizá por obvio se ha olvidado indicar que las notas en árabe están escritas en caligrafía magrebí-occidental, uno de cuyos rasgos caracterizadores es una grafía propia de las letras *fā’/qāf* que en la edición ha sido normalizada según su uso actual más habitual sin que se haya indicado nada al respecto al lector. En descargo de la autora adviértase que se han incluido cuatro láminas donde se puede ver una de esas notas en árabe y otros aspectos formales (tinta roja, anotaciones marginales, grafías especiales, abreviaturas, *incipit*, *explicit*, colofón, etc.) reseñados en la descripción.

Los títulos de las azoras y la estructura de división del texto, puntos que afectan tanto a la descripción como a la edición del manuscrito, son cuestiones que han quedado abordadas de modo deficitario. Las numerosas notas a pie de página que reci-

ben no dejan de causar cierta perplejidad en el lector, induciéndole a pensar que el traductor o el copista acometió con impericia su tarea.

Así, López-Morillas llama la atención sobre el hecho de que los títulos unas veces se transliteran y otras se traducen. Si como ella misma afirma, la práctica contrastada en los alcoranes moriscos escritos en aljamiado consiste en dejar los títulos de las azoras en árabe sin más, estamos muy probablemente ante una de las pocas intervenciones que se pueden atribuir en principio al copista y no al autor de la traducción, pues recordemos pone en “letra de cristianos” un anterior ejemplar en aljamiado. La decisión de transliterar unos y traducir otros es enteramente suya. Este hecho, que pasa por alto López-Morillas, me parece importante pues, en cierto modo, nos habla del concepto de traducción que manejaba Mohamed Rubio. No es una intervención sin “orden aparente”.

Para López-Morillas el uso de la transliteración resulta natural para nombres de las letras (ye çin) y los nombres propios (Hud), al menos —añadiría yo— para los que como éste no contaban con una forma consagrada por el uso en castellano. No obstante deja de ser “natural” para ser algo más, cuando se trata de nombres que sí poseen ese equivalente arraigado: el uso de Maryam, de Yúçuf, de Yúnoç o, para no alargar la lista con otros nombres propios incluidos o no en los títulos, el uso de Allah es inocuo o inocente. Ninguna reescritura lo es. No podemos perder de vista que estamos ante un traductor musulmán que se dirige a un público de su misma confesión. Por eso tampoco es casual que, para esos mismos nombres, el converso Juan Andrés, metido a polemista anteislámico, utilice, respectivamente, María Nuestra Señora, Joseph hijo de Jacob, Jonás profeta y Dios.

Siguiendo con la cuestión de la transliteración de otros títulos siento disentir de López-Morillas en que se use este procedimiento de manera arbitraria llegando a transliterar “donde *lo lógico* (la cursiva es mía) sería traducir”. Al menos, en dos de los ejemplos aducidos. Así pues, se translitera Al@raf porque, en mi opinión, este término es considerado nombre propio, lo que parece deducirse si leemos el texto de esa azora “y entre el alchanna y el fuego ay una enpara, y es un muro que se llama Al@raf” o “los del Al@raf”. Hay otros casos similares: Alháchar (nombre de la ciudad que en el texto se identifica siguiendo el *tafsīr* con la tierra de Tamud y Çalih), Alforcán (otro nombre del Alcorán que es como se traduce en el texto de la azora), Alehqeñ (nombre del monte), Attariq (nombre del astro), Alkauçar (el río de Alkauçar). Por eso la correspondiente nota a pie de página traduciendo al@araf como “los lugares elevados” (p. 233), título que se da en la traducción de Cortés, sin ser inexacto, ilustra un intento de explicar la versión toledana desde una visión externa, ajena al propio texto e incoherente con el mismo. Otro tanto cabe decir de las notas que acompañan al resto de títulos citados. Por cierto que, de aceptarse que este término



es nombre propio, en la edición debería aparecer con mayúscula en el encabezamiento de la azora. También Alforcán.

El segundo ejemplo citado por López-Morillas para ilustrar ese capricho del copista por transliterar en lugar de traducir es el de “el alhax”. En mi opinión, en este caso y otros que cita a continuación como los aççafes, el aççaf, los munéfiques o los alchines, no creo que nos encontremos ante una mera transliteración (reproducción de los sonidos-letras de una lengua) del primero (a qué entonces el artículo “el”) o de una transliteración adaptada al sistema morfológico español (plural en -es) de los restantes, sino de una traducción mediante la técnica del préstamo, al que se intenta naturalizar en la lengua de llegada para conseguir en ésta esa variante islámica del castellano tan anhelada por mudéjares y moriscos. Los cuatro son términos con una carga religiosa significativa. Por eso recurre al préstamo naturalizado o lo que es lo mismo, a la creación del arabismo, para traducirlos. Cuando los términos no tienen esa carga no recurre al préstamo sino al equivalente en la lengua de llegada: por eso, y como cabe esperar de una traducción, *al-nisā* se vierte como “las mujeres”.

Pero hay otras verdaderas transliteraciones como la de la azora *alqiççaçç*, último ejemplo aducido por López-Morillas, para las que no encuentro una explicación del todo convincente. Desde luego no se trata de que no sepa cómo traducir el término: en el texto de la azora leemos “y recontó sobrel la ystoria (*al-qaşaş*)”, por lo que podía haber utilizado esta última palabra para titular la azora. Igual ocurre con otras muchas transliteraciones que traduce en el texto pero no en el título: alehzeb, fattir, gua Ttori, guanachmi, Arrahmenu (¿nombre propio?), Alguáqui@tu (¿nombre propio?), alhaxri, Alhácatu (¿nombre propio?), almuzémil, almudáçir, annezi@ati, @beçe, cúgüirat, infattar, anxácat, alboroch, gua tin, arayta. La inclusión de la conjunción *wa*/gua que encabeza algunos de estos títulos me hace pensar en un deseo intencionado de reproducir el sonido de los títulos, el árabe de una azoras que más que posiblemente eran conocidas entre los musulmanes de la época por su título en árabe (¿es casual que guanachmi vaya acompañada de su grafía en árabe?) y que quizá por su brevedad, uso de todo tipo de paralelismos morfológicos y sintácticos, y el uso insistente de las rimas conocían de memoria y eran capaz de recitar en árabe —entendieran o no sus significados— en los oficios litúrgicos. Se trataría en este caso de una transliteración con carga emotiva. Insisto en que el copista tiene presente siempre que su versión no tiene como destinatarios lectores no musulmanes sino a sus propios correligionarios.

Las denominaciones alternativas para los títulos de las azoras es otro aspecto cuya explicación resulta insuficiente. Hay que advertir que éstos no forman parte de la Revelación y que, por tanto, han variado a lo largo de la historia hasta su fijación actual en la llamada Vulgata cairota de 1923. Si bien en el capítulo I de la presenta-

ción indica certeramente algunas de estas nomenclaturas diferentes a las contenidas en esa edición (az. 40, 47, 81, 84, 107), la mera reproducción de ésta en nota a pie de página en la edición del texto sin más explicación produce a veces cierta confusión. Es el caso, por ejemplo, de la azora 40, “el açora del creyente” cuya correspondiente nota sólo indica Corán “Perdonador” (ár. *gāfir*), o de la 47 “las matanzas”, anotada sin más en el texto de la edición como “Mahoma” (ár. *muhammad*). Leídas así parecen indicar que la traducción dada por el morisco es un error, lo que no se corresponde con la realidad. El morisco simplemente manejaba un original con los títulos alternativos *al-mu'min*/el creyente y *al-qitāl*/la matanza, es decir, el combate. La consulta del trabajo de Kandil<sup>10</sup>, ampliación del clásico sobre el tema de Paret citado por López-Morillas, le habría resuelto la identificación de otros títulos alternativos como el de la azora 1 o “alhamdu lillehi” y quizá le habría dado la necesaria pista para descubrir que detrás de su no identificado “el reprobamiento”, es decir, el examen, está el título alternativo *al-imtiḥān* para la azora 60.

La lista de títulos que merecerían una nota explicativa es más extensa. De tres de ellos hemos dado cuenta<sup>11</sup>: tras “los adeudeçimientos” (Q.45) se entreven “los deudos de la ley” que en el texto aljamiado traduce el árabe *al-Šarī'a*, nombre alternativo por el que se puede conocer a esta azora. Indicar sin más en nota “de la arrodillada” (ár. *al-Ÿāṭiyati*), título oficial de la Vulgata coránica en su traducción de Julio Cortés, sólo conduce al lector a pensar que nos encontramos ante una extraña traducción, errónea cuando no heterodoxa. Y no es ni una cosa ni, por supuesto, la otra. Que se comente a pie de página el título “el pecho” (Q. 92) con la indicación “la abertura” (ár. *al-Šarḥ*) o, aún más, “la escritura” (Q.94) con “el coágulo de sangre” (ár. *al-'alaq*) no hace nada más que aumentar la perplejidad del lector. Ambas traducciones reflejan la existencia de títulos alternativos para esas azoras: *a-lam našrah šadrak* (abreviado potencialmente en *al-šadr*) y *al-qalam*, que nuestro morisco traduce respectivamente en el interior de ambas azoras (la cursiva es mía): “y no abrimos a ti tu *pecho*” y “aquel que enseñó con *la escritura*”. Y es que el recurso al propio texto del manuscrito se revela más eficaz que el mero cotejo con otra traducción española —aunque sea una tan fiable como la de Julio Cortés— para explicar otros supuestos “sinsentidos” de la versión morisca.

Del mismo modo, el cotejo con la Vulgata cairota para el conteo de las aleyas de cada azora, que ocupa un buen número de notas de López-Morillas, resulta contra-

10. L. Kandil. “Die Surennamen in der offiziellen Kairiner Koranausbage”. *Der Islam*, 69 (1992), pp. 44-60.

11. Juan Pablo Arias Torres y François Déroche. “Reflexiones sobre la catalogación de ejemplares alcoránicos (a propósito del ms. 1397 de El Escorial)”. *Al-Qantara*, 32, 1 (2011), pp. 243-260.

productente. Una de las escasas virtudes de la introducción antes citada de Vernet pero clave para la comprensión de la estructura de esta versión es precisamente la identificación del original árabe que manejaba el traductor de esta versión: un manuscrito alcoránico que sigue la lectura del mediní Nāfi‘ transmitida por Warš, al uso en el occidente islámico, en lugar de la del kufi ‘Aṣim transmitida por Hafṣ, de uso extendido en el oriente islámico y adoptada en la Vulgata cairota. Hay que recordar que las diferencias entre ambas lecturas tienen que ver, por lo general, con la pronunciación de alguna consonante o con cambios vocálicos, de escasa incidencia en la interpretación del texto salvo cuando estos últimos acarrearán una alteración sintáctica de la frase. Pero también contrastan en la división en aleyas de cada azora y, por tanto, en el número de las mismas. Una advertencia a este hecho en el estudio introductorio habría ahorrado un sinfín de innecesarias notas. Indicar a pie de página y sin ofrecer más detalle el número de aleyas que la Vulgata cairota contabiliza para cada una de las azoras cuando éste no coincide con el indicado por el copista es presentar como un error o descuido de éste lo que en realidad no lo es. No obstante, eliminados estos “presuntos” errores, descuidos reales en el conteo de las aleyas haberlos, haylos, aunque López-Morillas no da ni una sola explicación al respecto. Sin entrar en exceso en detalle, unos se explican por errores (saltos, omisión) al marcar en el texto los grupos de 5 y 10 aleyas (p.e. azoras 3 y 4); otros por la confusión frecuente de las grafías árabe en cúfico, sin puntos diacríticos, para siete y nueve (p.e. azoras 6 y 10); y otros son diáfanos despistes del copista que quizá agobiado por la premura incluye junto al título un cifra errónea que ni siquiera se corresponde con el número de aleyas que correctamente ha indicado en el interior de la azora (p.e. en 29).

Por lo que respecta a otros aspectos de la división del texto alcoránico, echamos de menos en la introducción alguna explicación al hecho de que las treinta partes o porciones (*ʾuzʿ*) pensadas para su recitación durante el mes de ramadán se conviertan sin más en 27 noches. ¿Estamos de nuevo ante un copista negligente? Una vez más la respuesta es negativa: aunque la división en treinta secciones es la habitual, sabemos que en al-Ándalus se seguía la costumbre introducida desde oriente posiblemente por Abū ‘Amr al-Dānī (s. XI) de concluir la lectura del Alcorán en la vigésima séptima noche de ramadán, la noche del destino o *laylat al-qadr*. En cuanto a la división en 60 *hizb*, faltaría una advertencia para aclarar que éstos aparecen señalados donde finalizan y no donde comienzan. Y no estaría de más haber identificado en la edición del texto las subdivisiones de éstos en mitades (*niṣf*) y cuartos (*rubʿ*) que el copista olvida, además de señalar con exactitud donde se localizan todas estas divisiones ya que el propio manuscrito las indica en ocasiones, a imitación de los alcoranes en árabe de la época, mediante tres puntos dispuestos en forma de triángulo. En este aspecto la denostada edición de Roqué me parece, sin embargo, más fiel, pues

incluye en el texto entre corchetes la ubicación exacta de todas y cada una de esas divisiones: López-Morillas las señala simplemente al margen como hace el manuscrito original pero sin indicar con exactitud a qué línea y palabra corresponde. En algunos casos, este tipo de notas al margen sobre divisiones del texto se vuelven incomprensibles como en el f° 226v: la palabra *hizb* en árabe al margen debería estar alineada con el renglón 17 que es el lugar donde se acaba y no con el 18 para luego poder entender que las notas al margen “de aquí” y *hizb* nuevamente indican su posición exacta y corregida en el renglón 20.

Otro tanto cabe decir de las marcas para la prosternación (*saýda*) que acompañan al texto. Sobre este tema concreto, hay que añadir que la afirmación de López-Morillas en el estudio introductorio de que esta marca “corresponde, en cada caso, a un verso del texto árabe que contiene la raíz *s-ý-d* ‘postrarse’ (p.19)” y de este modo pudiera ayudar al lector a ubicar la correspondiente prosternación es inexacta, dado que esta raíz no aparece en tres de las once aleyas tras cuya recitación debería hacerse una prosternación según la escuela maliquí dominante en el occidente islámico y que nuestro copista acepta: 17:109/108<sup>12</sup>, 27:26 y 38:24/23. Por cierto, que el morisco olvida señalar en su copia la última de éstas, hecho que pasan por alto tanto López-Morillas como Roqué. Por otro lado hay que advertir que, en el caso de 27:26 la raíz *s-ý-d*, sí que aparece en la aleya inmediatamente anterior. Creo que eso explica la nota al margen “aquí es” del original y que en la edición de López-Morillas aparece debajo de la palabra *saýda* sin más explicación: el morisco indicó la prosternación al final de 27:25 para luego enmendar su error con la nota “aquí es” tras 27:26. La edición de Roqué, aunque no lo explique de manera explícita, no deja dudas al respecto<sup>13</sup>.

Y no es éste el único aspecto en que me parece más rigurosa la edición de Roqué: sus notas a pie de página, aunque mínimas, informan de alteraciones en el original (rayados o tachaduras, correcciones al margen, etc.) que López-Morillas obvia —quizá por irrelevantes— en su edición. Sin embargo, no dejan de tener interés. Pongo algún ejemplo. El dibujo del ojo que aparece al margen en el folio 99r (p.251) no tiene como función llamar la atención sobre un pasaje del texto sino indicar, siguiendo a Roqué en su correspondiente nota, que el copista había corregido el lugar donde debía haber señalado que terminaban las 10 primeras aleyas de esta azora 6. En el

12. La doble numeración corresponde al número de aleya según Hafş y Warş, respectivamente, cuando hay divergencia entre ambos.

13. Hay que advertir que en ocasiones dentro de una misma escuela no hay unanimidad en el lugar exacto en que debe hacerse la prosternación. Igual ocurre con la señalada para 41:38/37 donde no aparece la raíz *s-ý-d* pero sí en la aleya inmediatamente anterior y por ello lugar escogido para indicarla por algunos copistas como nuestro morisco.

folio 123r, López-Morillas incluye en el texto de su edición la palabra ‘rebelado’ que se encontraba en anotación al margen en lugar del ‘deballado’ del original sin indicar nada al respecto. Al menos debía haber advertido en los criterios de edición que iba a seguir ese procedimiento de incorporar al texto de su edición este tipo de cambios.

Estas observaciones no desmerecen, empero, el minucioso trabajo de edición del texto llevado a cabo por López-Morillas que corrige uno tras otro los errores de lectura de Roqué, aunque al no querer señalarlos en su edición, pierde la oportunidad de reivindicar el esfuerzo que ha realizado y de ofrecer contundentes argumentos sobre la necesidad de esta nueva edición. Y de paso deja en ocasiones al lector que coteja ambas con la sombra de la duda. Cuando hay una divergencia de lectura, ¿cuál de las dos ediciones es la correcta? Pongo un ejemplo encontrado al azar (Q. 22: 45 y 48, las cursivas son mías):

Pues ¡quántas hubo de las çiudades que las destruymos y *ellas* en la descreyencia!  
 Pues ¡quántas hubo de las çiudades que di espaçio a *ellas* y los *dellos* descreyðos!  
 (López-Morillas, p. 356)

¡Pues cuántas hubo de las çiudades que las destruymos, y *ellos* en la descreyencia,...  
 ¡Pues cuántas hubo de las çiudades que di espaçio a *ellos*!, y los *dellas* descreyðos:  
 (Roqué, pp. 218-9)

Sin entrar en el cambio —discutible— de “ellos” por “ellas” que López-Morillas introduce en su edición en ambos versículos y que esta vez sí advierte en nota, me quedo con la incertidumbre de quién de los dos editores lee correctamente el final del segundo (dellos o dellas) para ver si se trata, en su caso, de un error del traductor o del copista o no. Para deshacer la misma sólo cabe disponer de acceso al original, y en la época de las TIC quizá ésta hubiera sido una apuesta acertada de la editorial: ofrecer en un cd adjunto un facsímil digital del ms T235. La guinda perfecta a una edición con tanta vocación de exquisitez (tapa dura, dos tintas, reproducciones fotográficas, reproducción de notas marginales, etc.) a la que tengo que poner el pero de no incluir en el encabezado de página, al menos, el título de la azora para facilitar una consulta rápida del texto editado.

Unas últimas observaciones sobre la edición. En los criterios se explica de manera deficiente el uso del símbolo §, pues éste separa específicamente grupos de 5 aleyas además de anteceder y suceder a las cifras que marcan los grupos de 10. A parte de las distintas notas a pie de página que acompañan la edición ya hemos hecho alusión. Certeras y utilísimas en el caso de pasajes donde el traductor no ha traducido literalmente sino que ha interpretado a la luz de un comentario exegético que López-Morillas identifica. Iluminadoras en aquellos pasajes en los que no se ha identificado la

fuelle exégetica pero por su alejamiento del original se nos pone en la pista de que posiblemente —si no son errores demostrados— también han sido interpretados. Reparadoras, finalmente, en los casos donde faltaba una parte del versículo, aunque personalmente hubiera preferido que López-Morillas supliera las lagunas con una versión aljamiada, más cercana en todos los aspectos al T235, que con la versión contemporánea de Cortés. Quizá con las versiones parciales existentes conservadas no se pudiera cumplir tal cometido al completo, pero valdría la pena haberlo intentado.

Estas observaciones no restan ni un ápice de mi reconocimiento a esta obra. Disponer de una buena edición y de un estudio preliminar tan completo es el primer paso necesario para seguir investigando sobre este monumento escrito de nuestro patrimonio. Pero para que el trabajo de investigación ulterior sobre ésta y otras versiones alcoránicas aljamiadas dé fruto abundante, se aconseja que sea una labor de equipo para la que se necesitan expertos en filología hispánica pero también, especialistas en filología árabe, en ciencias alcoránicas, en islamología, en codicología, en paleografía, en traductología, en historia y un amplio abanico de disciplinas más.