

ALGUNOS PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN CULTURAL EN EL *MAÿLIS FĪ ḌAMM AL-ḤAŠĪŠA* DE IBN GĀNIM AL- MAQDISĪ (m. 1279-1280)

Some problems of cultural translation in the *Majlis fī dhamm al-ḥashīsha*
by Ibn Ghānim al-Maqdisī (d. 1279-1280)

Indalecio LOZANO
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X]. (2012) 61; 25-35

Resumen: El análisis de los problemas planteados por la traducción de la terminología árabe sufi recogida en el *Maÿlis fī ḍamm al-ḥašīša* de Ibn Gānim al-Maqdisī (m. 1279-1280) corrobora la idea de que el éxito de una traducción cultural depende fundamentalmente de que el traductor sea capaz de trasladar fielmente al lector de la traducción el mismo sentido referencial y connotativo comprendido por la audiencia original del texto, y no meramente su sentido denotativo o designativo.

Abstract: Analysis of the issues raised by the translation of the Arabic Sufi terminology contained in the *Majlis fī dhamm al-ḥashīsha* by Ibn Ghānim al-Maqdisī (d.1279-1280) confirm the idea that the success of a cultural translation depends primarily on the translator's ability to translate faithfully to the reader of the translation the same referential and connotative meaning understood by the original audience of the text, and not merely its denotative or designative meaning.

Palabras clave: Problemas de traducción cultural. Terminología árabe sufi. Hachīs.

Key words: Problems of cultural translation. Arabic Sufi terminology. Hashish.

Recibido: 12/04/2012 **Aceptado:** 18/05/2012

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas han sido publicados numerosos estudios acerca de los problemas de la llamada traducción cultural. Dichos estudios mantienen en términos generales que el problema de la traducibilidad o intraducibilidad de un texto es menos un problema estrictamente lingüístico que un problema de adaptación del mensaje al receptor de la traducción. Como indica Nida, la comparación lingüística entre el texto fuente y el texto de la traducción es mucho menos importante que la comparación entre el sentido comprendido por la audiencia del texto original y el sentido comprendido por el receptor de la traducción¹.

¹ Eugene A. Nida. "Translation: Possible and Impossible". *Turjumān*, 3, 2 (1994), p. 148.

Esta comparación resulta especialmente ardua en el caso de aquellos textos que están muy alejados cultural y conceptualmente del receptor de la traducción. En palabras de Hurtado, la antigüedad de un texto hace difícil valorar la fidelidad de la traducción a su destinatario porque este destinatario no es el mismo de la época de aparición del texto original, y en consecuencia es muy difícil establecer un paralelismo entre el sentido comprendido por uno y otro².

La traducción de la terminología árabe de la mística islámica constituye un claro ejemplo de lo dicho. En general podemos afirmar que los problemas planteados por dicha terminología no son diferentes de los planteados por otros términos culturales. Se trata, como indica Pergnier, de que los universos conceptuales mediatizados por las diferentes lenguas no son idénticos. Sean universos físicos, sociales o ideológicos, el mundo que nombran las diferentes comunidades lingüísticas es muy diverso³. Como dice Al-Shurafa a propósito de la traducción del Corán, las palabras pueden ser vistas como símbolos que se refieren a objetos, acontecimientos, entidades abstractas, etc. Dichos símbolos encierran un sentido referencial que puede variar notablemente de una lengua a otra⁴.

A continuación voy a referirme a los problemas que suscita la traducción de algunos términos sufíes contenidos en un breve texto árabe del siglo XIII titulado *Maýlis fī ḍamm al-ḥašīša* (*Asamblea en la que se censura el hachís*). Es obra del alfaquí y sufí egipcio Ibn Gānim al-Maqdisī, quien se dirige a otros sufíes con el fin de instruirlos en los principios legales que prohíben el consumo de hachís, alertándolos de las conexiones entre el misticismo y el uso ritual de la droga. El contexto general en que se encuadra el *Maýlis* es la literatura árabe clásica que tiene como tema las drogas psicotrópicas (opio, cáñamo, café, tabaco, beleño, *Catha edulis* Forsk., etc.). Más concretamente, su contexto es la controversia ideológica que enfrentó a sufíes detractores y partidarios del uso ritual del hachís durante el siglo XIII⁵.

² Amparo Hurtado Albir. *La notion de fidélité en traduction*. Paris: Didier Érudion, 1990, pp. 171 y ss.

³ Maurice Pergnier. *Les fondements sociolinguistiques de la traduction*. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 245 y ss.

⁴ Nuha Suleiman Al-Shurafa. "The role of syntax and semantics in the translation of the Qur'an: six English versions of the last verse of surat al-baqara". *Turjumān*, 4, 2 (1995), p. 4.

⁵ Sobre esta cuestión véase Indalecio Lozano. "Análisis de la terminología árabe sufí conectada con el uso ritual del cáñamo". *Anaquel de Estudios Árabes*, VII (1996), pp. 87 y s.; Indalecio Lozano. *La hierba de los derviches y los mendigos, droga maldita en el Islam*. En Cristina de la Puente (ed.). *Identidades marginales. (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XIII)*. Madrid: CSIC, 2003, pp. 329-346; Indalecio Lozano. *El cáñamo, planta sagrada*. En R. Olmos, P. Cabrera y S. Montero (Coords.). *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2005, pp. 233-249.

TERMINOLOGÍA SUFÍ, EXPERIENCIA MÍSTICA Y CONTEXTO HISTÓRICO

Por lo que se refiere a la traducción cultural, en el caso de la terminología sufi concurre una dificultad añadida. Uno de los principales problemas planteados por la comprensión de esta terminología se deriva del hecho de que en todo intento de conceptualización de la experiencia mística el vocabulario preciso varía notablemente entre los diferentes individuos, pues cada uno de ellos transforma el significado de los términos que emplea conforme a su propio uso subjetivo y emocional. Así pues, debemos preguntarnos hasta qué punto son útiles las explicaciones que ofrecen diccionarios y glosarios especializados para interpretar correctamente el sentido de los términos sufíes mencionados en cada texto concreto⁶.

Para comentar los problemas relativos a la traducción de algunos de los términos mencionados por Ibn Gānim voy a analizar la versión del texto árabe y su traducción al español ya publicadas por mí mismo⁷. Esta traducción está incluida en un libro de carácter esencialmente académico y por ello va acompañada de un elevado número de notas, buena parte de las cuales corresponden a notas explicativas sobre el sentido de los términos. Mi actual interés por este escrito responde al deseo de incluirlo en una antología textual divulgativa sobre el tema de las drogas en el islam. Puesto que esta antología está dirigida a un público no especializado, he renunciado de manera sistemática al uso de notas explicativas sobre el sentido de los términos culturales, optando en general por incluir una traducción explicativa dentro del cuerpo del texto de la traducción. Desgraciadamente, la densidad conceptual de la terminología sufi hace muy difícil, y en ocasiones imposible, encontrar una traducción explicativa que transfiera satisfactoriamente al lector de la traducción el sentido comprendido por el lector del texto original.

De acuerdo con mi traducción de 1990 el texto de Ibn Gānim empieza de esta manera:

“Hermanos, no es asombroso que el ignorante reconozca las faltas que ha cometido en el pasado, y ruegue que se le perdone. Sólo causa estupor quien, habiéndose apartado de la verdad, pretende conocerla. Él, que bebe de las fuentes de la desmesura, afirma que ha tomado del mar de la veracidad”.

⁶ Indalecio Lozano. “Análisis de la terminología...”, pp. 91 y s.

⁷ Indalecio Lozano. *Tres tratados árabes sobre el cannabis indica. Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas (ss. XIII-XVI)*. Madrid: AEI. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990, pp. 25-44.

إخواني ليس من العجب جاهل قد اعترف بما اقتترف * ويرجو أن يغفر له ما قد سلف *
 وإنما العجب من مدع أنه عرف * وعن الحق قد انحرف * وزعم أنه من بحر الحقائق قد
 اغترف

Creo que mi versión de este fragmento corrobora la opinión de Lomholt, quien sostiene que lo difícil no es encontrar o acuñar términos que tengan un sentido designativo o denotativo igual o similar al del término de la lengua fuente, sino explicar el verdadero sentido asociativo o connotativo de un término al lector de la traducción. Una mera traducción literal o el uso de un término establecido en la lengua de llegada pueden oscurecer lo que es muy claro para la audiencia del texto fuente⁸.

Un claro ejemplo de esto podemos encontrarlo en mi traducción de los términos: *al-ḥaqq*, traducido como “la verdad”, *‘arafa*, traducido como “conocer”, y *al-ḥaqīqa*, traducido como “la veracidad”.

Una lectura directa del término *al-ḥaqq* nos lleva a interpretarlo y traducirlo como “la verdad” con minúscula, craso error en el que yo incurro en mi anterior traducción, pues en el sistema conceptual sufi este término designa la “Verdad Creadora en acto”, “lo Real”, “el Absoluto”, “la Verdad Suprema”, y todo ello con mayúscula, es decir, “Dios”.

Más problemática resulta la traducción del término *ḥaqā’iq*, plural de *ḥaqīqa*, de la misma raíz de *ḥaqq*, y traducido aquí como “la veracidad”. La relación entre ambos términos parece evidente en la concepción del místico marroquí Aḥmad Ibn ‘Aḥṭā⁹ (m. 1809), quien define *al-ḥaqīqa* como el hecho de ver a Dios (*al-ḥaqq*) en las irradiaciones epifánicas. Por otra parte, *ḥaqīqa* puede ser considerado en su significación intrínseca como sinónimo de *ma’na*, literalmente “sentido”, “significado”, término éste también utilizado a veces en conexión con el consumo ritual de hachís entre los sufíes. Ambos términos, *ḥaqīqa* y *ma’na*, designan las realidades o ideas eternas, las realidades conceptuales que residen en toda cosa. No obstante, *ḥaqīqa* y *ma’na* se distinguen en correlación con sus antónimos, que es para el primero *ṣarī’a*, es decir, la ley religiosa en su forma prescrita, y para el segundo *ḥiss*, esto es, el aspecto sensible, físico, material bajo el cual las ideas eternas deben necesariamente aparecer para volverse accesibles. Así, mientras el término *ma’na* es la verdad en tanto que significada por las cosas y susceptible de ser contemplada a través de ellas, el término *ḥaqīqa* designa la verdad en tanto en cuanto puede ser verificada por un proceso de realización del ser entero, designado en el mundo conceptual de los sufíes con el término *taḥqīq*. Este

⁸ Karsten Lomholt. “Problems of intercultural translation”. *Babel*, 37, 1 (1991), p. 29.

⁹ Sobre este personaje véase Indalecio Lozano. “Análisis de la terminología...”, p. 92, nota 16.

término, sustantivo verbal de la forma II de la misma raíz *ḥqq*, designa la adquisición efectiva de la verdad en la experiencia por oposición a *taṣḍīq*, simple asentimiento del espíritu a una verdad extrínseca. Esta adquisición efectiva de la verdad a través de la experiencia es la etapa final de la vía mística, culminada por el “perfecto” (*muḥaqqiq*), participio activo de la misma forma II de la raíz *ḥqq*¹⁰.

Los términos *ḥaqq* y *ḥaqqīqa* son mencionados en conexión con el término ‘*arafa*, cuya traducción literal es “conocer”. Según la definición de la RAE conocer es “averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas. Entender, advertir, saber, echar de ver”.

En el mundo conceptual del sufismo el término *ma‘rifa*, sustantivo verbal de ‘*arafa*, designa el conocimiento de Dios. Sin embargo, el conocimiento de Dios para el sufi no es resultado del ejercicio de las facultades intelectuales del cual se deriva ese averiguar la naturaleza y cualidades de Dios. En muchos textos sufíes el concepto de *ma‘rifa* designa un proceso de abolición, de absorción del ‘*ārif* (participio agente del verbo ‘*arafa*) en Dios. El término ‘*ārif bi-llāh*, cuya traducción literal es “el que conoce a Dios”, es equivalente al término *muwahḥid*, participio activo del verbo *wahḥada*, cuya traducción es “hacer único”, “afirmar como único”. Su sustantivo verbal, *tawḥīd*, designa un concepto que constituye la base de las formulaciones de la dogmática islámica así como de la experiencia sufi. El *tawḥīd* es a la vez la Unicidad trascendente de Dios, y la proclamación de esta Unicidad en el alma, en la unificación en Dios. Por ello algunos místicos usan el término *tawḥīd* para designar la unión del sufi con Dios, experiencia en la que la personalidad de aquél es poseída y volatilizada por Éste¹¹.

A la vista del análisis de estos términos creo que resulta evidente el gran abismo que separa el significado connotativo entendido por la audiencia de Ibn Gānim y el significado connotativo entendido por el lector de la traducción en nuestros días en un contexto cultural radicalmente diferente del de aquella audiencia.

El segundo de los fragmentos que he seleccionado dice así:

“Viste los ropajes de la vanidad y de la jactancia y se yergue hasta las elevadas moradas del honor y la gloria, pero, en realidad, se ha entregado a los vertederos de las pasiones concupiscentes. Cree que el sufismo es vestir el *dalāq* y el *muraqqa*‘ hecho de remiendos y, satisfecho con ello, piensa que procede con rectitud”.

¹⁰ Indalecio Lozano, *Op. cit.*, p. 102.

¹¹ Indalecio Lozano. *Op. cit.*, p. 105.

لبس ثياب العجب والصلف * وتطاول إلى منازل العز والشرف * وهو على مزابل هوى
 الشهوات قد عكف * وظن أن الفقر عبارة عن الدلوق * وليس المرقع من الخروق *
 اكتفى من القيام من الحقوق

Las dificultades de este fragmento se derivan principalmente de los términos *dalaq* y *muraqqa*, transcritos directamente del árabe, y mencionados en relación con el término *faqr*, traducido aquí como “sufismo”. Para la audiencia de Ibn Gānim la conexión existente entre estos términos resultaba más que evidente, pero no cabe duda de que para el lector actual la expresión “cree que el sufismo es vestir el *dalaq* y el *muraqqa* hecho de remiendos” resulta más que críptica, incomprensible.

El término *dalaq* y su sinónimo *muraqqa* designaban en principio un tipo de prenda de vestir hecha de piel de garduña. Después pasó a aplicarse a una vestimenta usada por jueces, ulemas, oradores de las mezquitas u otras personas pertenecientes a órdenes religiosas. Por último, designaba una prenda hecha de remiendos usada por santones, devotos y derviches¹².

Aunque en mi primera traducción opto por explicar los términos en una nota, creo que sería más deseable recurrir a una traducción explicativa incluida en el cuerpo del texto, por ejemplo: “la prenda hecha de remiendos que usan los...”, y aquí encontramos el problema: ¿qué poner?, ¿santones, devotos, derviches? En realidad ninguno de estos términos ofrece una equivalencia exacta. Históricamente el término *dalaq* tiene una estrecha vinculación con las fraternidades sufíes denominadas *qalandarīs*, término éste muy ambiguo que englobaba una gran amalgama de grupos sufíes heterodoxos. La obligación de vestir el *dalaq* era una de las prescripciones doctrinales de los *qalandarīs*, quienes se afeitaban la cabeza, las cejas y la cara, vestían argollas de hierro en el cuello y en los brazos, y se perforaban con anillas las manos, las orejas y el pene. Vistiendo esta prenda, y con otras prácticas similares, pretendían mostrar su desprecio absoluto por las vanidades del mundo terrenal, y buscaban deliberadamente ser censurados y condenados moralmente por los que ellos denominaban con desprecio “gentes respetables”. Esta actitud de provocación para suscitar el rechazo social constituía la piedra angular de la doctrina *qalandarī*¹³.

Teniendo en cuenta toda esta información, podríamos proponer una traducción explicativa del término *dalaq* tal como: “la tosca prenda que visten los sufíes heterodoxos que llaman *qalandarīs*”. Por desgracia, es evidente que el uso del término “*qalandarīs*” necesitaría a su vez una explicación detallada. Es más, creo

¹² Indalecio Lozano. *Tres tratados árabes...*, p. 39, nota 4.

¹³ Indalecio Lozano. “La hierba de los derviches...”, p. 338.

que la traducción “creen que el sufismo es vestir la tosca prenda que usan los sufíes heterodoxos que llaman qalandarīs” continúa siendo ambigua y oscura para el lector, pues éste ignora en realidad cuál es el sentido doctrinal y social que implicaba para estos qalandarīs vestir el *dalaq*.

En el tercer fragmento seleccionado Ibn Gānim expone cuáles son las expectativas que algunos sufíes depositaban en el uso ritual de la droga. Dice así:

“Movido por su maldad pretende que éste [es decir, el hachís] es morada de su proximidad a Dios, suma de la presencia divina, prueba de su unión con Él, manifestación de Su santidad, y dice: es la sagrada esencia de mi ser, aquello que me acerca a mi dios”.

ثم زعم لشقوته * أنها بيت قربه * وجمع حضرته * ودليل وصلته * وحضرة قدسه *
يقول هي حرم وجودي * وقربة معودي

En el texto, los vocablos y expresiones “morada”, “proximidad a Dios”, “suma de la presencia divina”, “prueba de su unión con Él”, “manifestación de Su santidad”, “sagrada esencia de mi ser”, y “aquello que me acerca a mi dios”, designan conceptos fundamentales en el pensamiento sufi. De nuevo, el problema planteado es que la traducción al español de los términos árabes sirve para asegurar la transferencia del significado denotativo designativo, pero se muestra incapaz de asegurar la transferencia del significado referencial de los términos árabes. Por otra parte, si fuéramos completamente escrupulosos nos preguntaríamos quiénes son exactamente éstos cuya voz y pensamiento encontramos expresados por boca de Ibn Gānim, pues conociendo su identidad estaríamos en condiciones de saber en qué sentido preciso emplean cada término. Junto a un uso personal y subjetivo de la terminología sufi por parte de cada individuo existe también un uso sistemático de esta terminología en el seno de las diferentes corrientes y grupos del misticismo islámico. Esto quiere decir que lo más adecuado sería interpretar el sentido de nuestros términos a través de la consulta de los textos doctrinales de las fraternidades sufíes que usaban ritualmente el cáñamo, aunque por desgracia esto ha sido imposible.

Entre los diversos términos mencionados en el anterior pasaje voy a centrar mis comentarios en la expresión *ŷam‘ ḥaḍrati-hi*, traducida aquí como “suma de la presencia divina”, y *ḥaram wuḡūdī*, traducida aquí como “sagrada esencia de mi ser”.

El término *ḥaḍra*, que podemos traducir en términos generales como “presencia”, plantea un grave problema de ambigüedad, pues en el lenguaje sufi tiene dos sentidos diferentes. Desde el punto de vista puramente conceptual significa “pre-

sencia divina”, concepto que engloba otros de carácter particular tales como *ḥaḍrat al-aḥadiyya* (“presencia de la unidad absoluta”), *ḥaḍrat al-af’āl* (“presencia de los actos o energías divinas”), *ḥaḍrat al-asmā’* (“presencia de los nombres divinos”), etc.¹⁴ El término *ḥaḍra* aparece en estado constructo con el término *ḡam*’, que podría ser interpretado y traducido sin más como “suma” o “reunión”. Sin embargo, también puede ser entendido en un sentido bien diferente.

Para los sufíes el término *ḡam*’ designa la “conciencia unitiva”, en oposición a su antónimo, *farq*, que designa la “conciencia separativa”. Según Ibn ‘Aḡ̣̣ba, por conciencia separativa se entiende la visión de la forma sensible (*ḥiss*) de los seres, y el respeto a las prescripciones y a las conveniencias que se expresan a través del servicio piadoso y la obediencia. Por conciencia unitiva se entiende la visión de la realidad inteligible (*ma’nā*) que es inherente a toda cosa [...]. Se puede decir igualmente que la conciencia separativa es la visión de los moldes formales y que la conciencia unitiva es la visión de los lugares epifánicos¹⁵.

En resumen, la expresión *ḡam*’ *ḡaḍrati-hi* podría ser interpretada como “conciencia unitiva que permite al sufí acceder a la visión de la presencia divina”. Otro cantar bien diferente sería encontrar una traducción explicativa aceptable basada en esta interpretación y que tuviese un encaje natural en una traducción destinada a un público no especializado, objetivo que se me antoja casi imposible.

Por otra parte, esta expresión puede ser entendida de una manera totalmente diferente. Desde el punto de vista histórico, el término *ḥaḍra*, que tomó el lugar de la palabra *samā’*’, de uso más antiguo, designa las sesiones de *dīkr* colectivo practicado por las fraternidades sufíes. Así pues, tal vez podríamos traducir esta expresión como “es el motivo de unión de quienes participan en sus sesiones de *dīkr* colectivo”. Sin embargo, esto nos obligaría a traducir también el término *dīkr*, cuya traducción literal sería la de “mención o “recuerdo”, concepto básico del sufismo cuya explicación resultaría muy prolija¹⁶.

Semejantes problemas de ambigüedad plantea la expresión *ḥaram wuḡūdī*, traducida por mí como “sagrada esencia de mi ser”. En la lengua de los sufíes el término *wuḡūd* significa en su acepción más común “existencia” o “ser”. Sin embargo, en algunos textos sufíes *wuḡūd* es sinónimo de *waḡd*, término éste que suele ser traducido como “éxtasis”, aunque según los modernos exégetas no puede ser entendido como idéntico al éxtasis de la teología cristiana¹⁷.

¹⁴ Indalecio Lozano. *Tres tratados árabes...* p. 40, nota 10.

¹⁵ Indalecio Lozano. “Análisis de la terminología...”, p. 101.

¹⁶ Indalecio Lozano. *Op. cit.*, pp. 95 y ss.

¹⁷ Sobre el sentido de estos términos véase G.-C. Anawati y Louis Gardet. *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968, p. 141,

El término *ḥaram*, usado por Ibn Gānim en estado constructo con *wuḥūd*, tiene el sentido de “lo sagrado”, “lo inviolable”. Es mencionado por el místico al-Niffārī a propósito de la imagen del corazón como morada de Dios en la simbología sufi: “Él me dice [...] es de Mis corazones, cuyas puertas están abiertas a Mí y cuyas miradas están fijas en Mí [...]. Estos corazones son mis Moradas, en las cuales hablo según Mi sabiduría, y donde Me doy a conocer a Mis criaturas. Considera pues tu corazón: si forma parte de Mis moradas, es un recinto sagrado (*ḥaram*) para Mí”¹⁸.

Nos encontramos pues ante dos interpretaciones completamente diferentes; la primera de ellas: “recinto sagrado o morada de mi éxtasis”, y la segunda: “recinto sagrado o morada de mi ser o mi existencia”. Ante esta ambigüedad, creo que el único camino posible es optar intuitivamente por una u otra posibilidad, aceptando estoicamente la desagradable sensación de que podemos estar incurriendo en un grave error de interpretación.

El último de los fragmentos seleccionados dice así:

“Después sobrevino la más horrible desgracia y la mayor calamidad, pues se imputa el hachís a los virtuosos y se atribuye a los sufíes. Por Dios que están libres de esta culpa y de él se alejan. Sólo la canalla ignorante emuló a aquellos espíritus mezquinos, imitándolos los abyectos y los necios innobles”.

ثم المصيبة الصوباء * والداهية العظماء * أنها تعزى إلى الصلحاء * وتنسب إلى الفقراء
* فوالله لقد برئ الفقراء منها * وتنزهوا عنها * وإنما تشبه بهم أوباش الجهلاء * واقتدى
بهم السفلاء * وأسقاط السفهاء

Mi traducción de este pasaje es buena prueba de que el desconocimiento de las circunstancias sociales e ideológicas en que se produce un texto conduce necesariamente al fracaso de su traducción. Voy a centrar mi atención en los vocablos *awbāš al-ḡuhalāʾ*, traducido como “la canalla ignorante”; *al-sufalāʾ*, traducido como “los abyectos”, y *asqāṭ al-sufahāʾ*, traducido como “los necios innobles”.

nota, 44, p. 175 y ss, p. 180 y ss.; ‘Abd al-‘Azīz Bin-‘Abd Allāh. “Mu‘ḡyam muštalahāt al-tašawwuf (faransī-‘arabī)”. *Al-Lisān al-‘Arabī*, 15, i (1397/1977), nº 395, 436, 483 y ss., 985, 1183; Henry Corbin. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1971-1972, vol. VI, p. 564, s.v. *wojūd*, y p. 483, s.v. *états mystiques*; Jean-Louis Michon. *Le soufi marocain Aḡmad Ibn ‘Aḡiba et son Mi‘rāj. Glossaire de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973, pp. 241 y ss.

¹⁸ La cita está recogida en Paul Nwiya. *Exégese coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970, p. 332.

Estos vocablos, que yo llamaría inocentes o transparentes, pues no parecen exigir más allá de una mera traducción literal, sitúan al traductor ante las implicaciones sociales del uso del hachís en la civilización árabo-islámica y, más concretamente, en el seno de algunas fraternidades sufíes heterodoxas y marginales. En principio no parece percibirse en ellos más que una mera condena de carácter moral sin rastro alguno de connotaciones sociales, tal y como yo mismo interpreto erróneamente en mi primera traducción. Sin embargo, aunque la intención que anima a Ibn Gānim es destacar la bajeza moral de los que usan el hachís pretendiéndose sufíes, en su mente y en las mentes de la audiencia estos vocablos tienen un significado mucho más preciso. En otras palabras, Ibn Gānim no está atacando a gente de baja catadura moral sin tener en cuenta su condición social. Los vocablos que usa no han sido elegidos por él arbitrariamente entre el universo de vocablos destinados a expresar de una u otra manera la inmoralidad del ser humano, sino que tienen como blanco a un grupo social muy determinado en cuyo seno se encontraba muy arraigado el consumo de hachís. A diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, en la Roma clásica, esta droga encontró aceptación fundamentalmente entre los estratos más bajos de la sociedad islámica, designados en los textos árabes con los mismos términos que emplea Ibn Gānim. Los vocablos *awbāš*, *sufalā*, *asqāṭ* y otros similares eran utilizados por los estratos superiores de la sociedad árabo-islámica, la llamada *jāšša*, para designar a los estratos sociales más bajos, la llamada *‘amma*. Para la *jāšša*, la *‘amma* es culpable de todos los pecados: es ignorante, no tiene moral, no respeta las obligaciones religiosas y es fácilmente manipulable y presa habitual de extremistas y herejes.

La lucha ideológica entre sufíes ortodoxos y heterodoxos, entre enemigos y partidarios de la droga, no es sino un reflejo del conflicto social que enfrentaba a dos corrientes del sufismo. Los miembros de las órdenes sufíes ortodoxas, y especialmente sus cuadros dirigentes, se nutrían de ulemas, alfaquíes y otros elementos vinculados al poder instituido, con el cual mantenían una relación simbiótica. El mismo Ibn Gānim es un buen ejemplo de ello. Por el contrario, los seguidores de la corriente heterodoxa y marginal del sufismo procedían generalmente de las clases sociales más bajas, a las que ofrecían un marco adecuado a sus necesidades de expresión religiosa y de organización social. Por ello, no era raro que cuando los estratos más bajos de la *‘amma* adoptaban algún tipo de organización social ésta tomara la forma de movimientos religiosos populares vinculados al sufismo¹⁹.

Así pues, deberíamos lograr que las evidentes connotaciones históricas de estos términos árabes encontraran equivalencia en los vocablos españoles elegidos

¹⁹ Sobre esta cuestión véase *supra* nota 5.

para traducirlos. Tal vez esto sería posible en cierta medida manteniendo la traducción de *awbāš al-ŷuhalā*, como “canalla ignorante”, y traduciendo *al-sufalā*, como “el populacho”, y *asqāt al-sufahā*, como “necios plebeyos”.

CONCLUSIÓN

Los problemas planteados por la traducción de la terminología árabe sufi que hemos analizado muestra claramente una vez más hasta qué punto es imprescindible conocer el contexto histórico y cultural en que se genera un texto, así como los conceptos y valores a los que éste sirve de vehículo, pues el desconocimiento de estos elementos conduce a graves errores de traducción²⁰. Sin embargo, no existen soluciones únicas de carácter teórico para resolver los problemas planteados por cada texto concreto. Dichas soluciones dependen de la naturaleza del texto, la audiencia, y los fines comunicativos que se persiguen²¹. En cualquier caso, sean cuales sean, estas soluciones deben procurar transmitir fielmente al lector de la traducción el sentido entendido por la audiencia del texto original. Sin embargo, debemos admitir que la transferencia del sentido connotativo asociativo puede resultar imposible cuando la distancia cronológica y cultural entre el texto fuente y el lector de la traducción es muy grande. Esto resulta especialmente claro en el caso de las traducciones divulgativas destinadas a un público amplio no académico ni especializado.

²⁰ M. K. C. Uwajeh. “Meaning in performative translatology”. *Turjumān*, 5, 1 (1996), pp. 68-69; M^a José Hernández Guerrero. “El análisis del texto en traductología”. *Turjumān*, 5, 1 (1996), p. 91; Nuha Suleiman Al-Shurafa. *Op. cit.*, p. 53; Leon Y. Barkho. “Cultural Problems of Arabic-English Political Translation”. *Babel*, XXXIII, 3 (1987), p. 150; Yowell Y. Aziz. “Cultural Problems of English-Arabic Translation”, *Babel*, XXVIII, 1 (1982), p. 29.

²¹ Eugene A. Nida. *Op. cit.*; Abdullah Shakir y Mohammad Farghal. “Audience awareness and the role of the translator in the interlingual communication”. *Turjumān*, 3, 2 (1994), pp. 77-90.