

FACULTAD DE FILOLOGIA
SEVILLA



**PHILOLOGIA
HISPALENSIS**

S E P A R A T A
AÑO 1992 VOL. VII

SOBRE LA TRADUCCION DE TEXTOS SUFIES ARABES

Juan Antonio Pacheco Paniagua

The main object of this paper is to point out a general view of the problems involved in the translation of sufi texts written in Arabic. Sufism traces its origins back to the Quranic revelation and whereas the Quran provides the substantive basis for much Islamic sufis texts and is the ultimate authority upon which the whole system rests, it cannot by its very nature provide the structural model for a systematic statement of the traslation or Arabic sufis texts into Spanish. We can add to this the difficulties due to the great *corpus* of books written by the sufis between the VII and XIX centuries.

Las páginas que siguen, contienen algunas reflexiones, necesariamente breves, sobre los problemas y dificultades que subyacen a la práctica de la traducción de textos escritos en árabe por los sufíes del Islam. Dichos textos, tras los velos de una aparente claridad sintáctica y sencillez léxica, esconden una riquísima polisemia tributaria del universo simbólico que se forja en el contacto con lo supraterráneo y espiritual.

Predominio del nivel semántico y sutil empleo de las características propias del genio de la lengua árabe clásica, vienen a constituir los dos factores que ponen a prueba, a cada paso, la viabilidad de una traducción inteligible. Si a ambos elementos añadimos el resultante del dilatado período de tiempo en que podemos encontrar textos árabes sufíes, desde el siglo VII hasta el presente, y la manifiesta riqueza y variedad de escritores, tendencias y escuelas que dicho período abarca, la tarea traductora deviene sumamente espinosa. Como un árbol frondoso, símbolo éste muypreciado para todos los sufíes de todos los tiempos, el *corpus* de las obras místicas del Islam contiene textos en árabe, persa, turco, urdu, chino, ruso y en lenguas de menor implantación geográfica, pero que en su momento fueron, o son, vehículo de expresión de sublimes manifestaciones espirituales.

En este caso, limitaré mi referencia a la traducción de textos sufíes en lengua árabe, terreno de mi experiencia docente y origen de la intencionalidad didáctica de lo que sigue.

Una teoría de la práctica como la que aquí trataré de esquematizar es necesariamente una propuesta de trabajo provisional y sujeta, como tal a posteriores correcciones. Buscando ante todo la precisión metodológica, trataré de plantear el problema inicial de toda traducción de textos sufíes: indagar por la coincidencia más ajustada posible entre lo que su componente semántico exige y lo que el componente sintáctico proporciona. La interpretación semántica, como interpretación final del texto traducido partirá, por tanto, de una determinada estructura superficial cuya función primordial será la de facilitarnos al acceso a una gramática «ideal».

Entre los arabistas españoles de nuestro siglo, podemos mencionar a Asín Palacios como el primero en ofrecer una vasta tarea de traducción de textos árabes sufíes centrados, fundamentalmente, en Algacel e Ibn al-^cArabi¹. Posteriormente, en francés, similar trabajo fue realizado por Massignon². El primero, en la segunda parte de su obra consagrada a la biografía de Ibn al-^cArabi, incluye la traducción de algunos de sus textos básicos, completada con un glosario de voces técnicas del místico murciano acompañado de su traducción castellana³. Sin embargo, la versión que el autor español ofrece de algunos vocablos del citado glosario debe ser tomada con precauciones, bien sea por su inadecuación patente, bien por su excesiva tendencia a ajustar conceptos propios de la experiencia espiritual del Islam en las coordenadas semánticas de la mística cristiana. Así, por ejemplo, Asín traduce en su glosario la palabra *dzūqī* (=ḍawqī)⁴ por «experimental. Dícese de la mística», siendo así que *ḍawqī*, literalmente «gustoso» o «lo que inclina hacia algo», hace referencia, en la experiencia sufí, a la intuición y a la sensibilidad que inicia y tiende a las primicias de la revelación divina. Y del mismo modo, cuando el autor español traduce y explica dos de los términos de aparición más frecuente en los textos sufíes, *baṣṭ* y *qabḍ*⁵, lo hace a partir de premisas aclaratorias que más parecen debidas a la experiencia mística de la santa de Ávila que a la fenomenología visionaria de Ibn al-^cArabi, por cuanto que éste, bastante lejos de la interpretación de Asín, se refiere a *qabḍ*, «opresión» o «contracción espiritual», como el estado que sucede al temor de Dios, contrario al de *baṣṭ*, «expansión», entendido como la alegría confiada de la apertura expansiva del alma.

Posteriormente a la obra de Asín y Massignon, numerosos estudiosos del sufismo en Occidente han venido realizando traducciones más acordes con el contenido genuino de los textos, como H. Corbin, Hossein Nasr⁶ o Burckhardt⁷. Un estudio comparado de las

¹ M. ASÍN PALACIOS: «Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana», *Revista de Aragón* (1903), 179-189; 264-275 y 343-359.

² L. MASSIGNON: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (París, 1922).

³ M. ASÍN PALACIOS: *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Hiperión, 1981).

⁴ *Op. Cit.*, pág. 530.

⁵ *Ibid.*, pág. 298.

⁶ S. HOSSEIN NASR: *Islamic Spirituality* (Londres; Routledge, 1987).

⁷ T. BURCKHARDT: *Esoterismo Islámico* (Madrid, 1980).

traducciones existentes en lenguas occidentales de los textos árabes sufíes y, especialmente, un cotejo de su espectro léxico, arrojaría interesantes luces sobre un tema en el que persisten problemas que solamente un análisis estricto de los términos en juego y una metodología crítica ajustada podrían solucionar en gran medida y a cuya construcción las páginas que siguen pretenden ser modesta aportación.

EL TEXTO ÁRABE SUFÍ COMO TEXTO Y COMO CONTEXTO

El período de plenitud creativa en la literatura árabe sufí, puede situarse entre los siglos XI y XVI de nuestra era. Etapa ésta de triunfo y de polarización de tendencias en la que brillan al-Gazālī, (m. 1111), Ibn al-^cAṛīf (m. 1141), Suhrawardī (n. 1132), Ibn al-^cArabī (n. 1165), Ibn al-Fāriḍ (m. 1235) y al-ṣazūlī (n. 1196), entre otros. Todos ellos difunden sus experiencias a través de una copiosa nómina de obras en verso y en prosa donde discurren sobre los temas de las «luces muhम्मadies», la búsqueda de la perfección espiritual, la teoría de la unión con Dios y la de la participación en la obra divina por una delegación consentida por Él, la *wilāya*⁸.

Coincide este período doctrinal, con el de la plenitud literaria de la lengua árabe y, de las sutilezas y tesoros expresivos de ésta, viene el primero a ser evidente tributario, sobre todo, en lo concerniente a los niveles léxico y sintáctico. A este aporte se añade el del irrenunciable fondo doctrinal contenido en el Corán cuyo genuino valor estético, lo que en árabe se conoce como *iʿyāz*, se verá enriquecido, de la mano de los escritores sufíes, con las acrisoladas figuras literarias del *bayān*, retórica y del *badʿ*, ciencia de la belleza de la lengua.

Desde este punto de vista, el traductor de los sufíes árabes deberá contar necesariamente, con esa primera dificultad que supone la utilización de recursos estilísticos hasta el límite de su elasticidad expresiva y semántica en cuanto que son eficaces instrumentos para plasmar una experiencia que trasciende la experiencia cotidiana de la lengua. Así, en lo tocante a la retórica, los sufíes emplearán en mayor o menor medida, la comparación, *al-tašbīh*, la metáfora, *al-istiʿāra*, la perífrasis, *al-kināya* y la metonimia, *al-maʿyāz al-mursal*. En tanto qué elocución, el místico musulmán, utilizará con profusión la anfibología, *ihām* que, como sabemos, facilita una doble referencia, inmediata y remota, de la expresión⁹.

Desde el punto de vista del contenido de los textos, factor constitutivo de la dimensión semántica, hay que tener en cuenta que el sufismo, *al-taṣawwuf*, es una experiencia cerrada en sí misma en tanto que nace y concluye de una misma fuente. Como dice al-Ṭūsī en su obra *Al-lamʿ fī-l-taṣawwuf*, «El esplendor del sufismo»: «Todas las ciencias con-

⁸ CH.S.H. BOUBAKEUR: *Traité Moderne de Theologie Islamique* (París: Maisonneuve et Larose, 1985), pág. 443.

⁹ J.N. HAJJAR: *Traité de Traduction* (Beirut, 1972).

ducen al sufismo pero éste conduce siempre a algunas de las ramas de sí mismo». Tal fundamento sobrepasa los límites que cabe atribuir a un mero texto literario árabe y hace que nos cuestionemos la naturaleza específica del texto *suffi* en el conjunto de la taxonomía de los textos literarios árabes. Los textos *suffis* contienen referencias a un camino y a una experiencia vital difícilmente encuadrables en las categorías formales de la mística occidental y gran parte de las dificultades de su correcto entendimiento radica en la ignorancia de formas de pensamiento, inadecuadamente traducidas. Este aspecto, y el peligro de error que conlleva su traducción, será el que decida la corrección o incorrección de la tarea traductora a que hemos hecho referencia al hablar de las traducciones de Asín Palacios. Toda traducción que no tenga en cuenta estos supuestos puede ser susceptible de recibir la opinión que Hegel manifestaba al referirse a la filosofía de Schelling a la que caracterizaba como una oscura noche donde todos los gatos son pardos.

En realidad, la dificultad de un traductor que pretende conseguir una buena traducción de un texto árabe *suffi*, es tributaria de la dificultad originaria y originante del propio *suffi* al escribir su texto porque éste, al describir su experiencia, se enfrenta necesariamente con los problemas lingüísticos emanados de la seria discrepancia entre lo que él *sabe* y lo que *puede* realmente expresar.

Sobre este problema y su candente vivencia, contamos con el valioso relato de un *suffi* árabe del siglo XI, al-Hamadānī (n. 1098), estudiado hace algunos años, por Izutsu¹⁰. El místico árabe ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī, consciente de que la lengua es el lugar necesario de la experiencia narrada de lo inaprensible, propone la consideración de dos niveles de discurso: el relativo a la razón y el que la trasciende, el «dominio de más allá de la razón», *al-ṭawr warāʿa al-ʿaql*, o «el dominio que viene después de la razón», *al-ṭawr allaḍī baʿda al-ʿaql*¹¹.

Un principio tradicional de la semántica, el principio de compositividad, preconiza que el significado de un constituyente sintácticamente complejo, desde las palabras a las oraciones, es una función compositiva de los significados de sus partes. Sin embargo, el *suffi*, en general, no parece tener en cuenta esta restricción semántica dado que para él, el mundo del significado viene a ser algo flexible y maleable hasta el infinito. Al-Hamadānī no parece creer que entre una palabra y su significado exista un lazo intrínsecamente indisoluble. Por el contrario, el nexo semántico es algo puramente externo y, en cierto sentido, irreal, y ello es así porque cada término de la correspondencia nombre/significado pertenece a los dos orbes mencionados: la palabra, que se debe al mundo de las cosas materiales y sensible, *mulk*, y el significado que pertenece al mundo de lo inmaterial, *malakūt*¹².

¹⁰ T. IZUTSU: «Mysticism and the linguistic problem of equivocation in the thought of ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī», *Studia Islámica*, XXXI (1959), 153-171.

¹¹ *Op. Cit.*, pág. 156.

¹² *Ibid.*, pág. 158.

Ahora bien, ante la necesidad insoslayable de narrar y, por tanto, ante la evidencia insuperable de ligar el nombre con lo por él designado, el sufí recurrirá al universo simbólico y a la utilización de palabras de amplio espectro semántico. En este sentido, cuando al-Hamadānī se acoge al simbolismo como caudal portador de ricos significados, indica explícitamente la conveniencia de manejar palabras portadoras de ambigüedad, *tašābuh*. De acuerdo con ello, y a la vista del generoso empleo que casi la mayor parte de los textos sufíes hacen de esta calculada ambigüedad semántica, el traductor de los mismos deberá ser consciente de que *al-tašābuh* tiene su propia lógica interna y, por ello, no es equivalente de confusión.

Dice Ibn al-^cArabī que quien conozca las verdades de los nombres y, en particular, las de los Nombres divinos, poseerá las llaves de la Ciencia Suprema¹³. Esta opinión cabe entenderla como sólo aparentemente opuesta a la expresada por al-Hamadānī. Uno y otro están refiriéndose, evidentemente, a lo que está más allá del *logos* de la lengua. Aunque el símbolo aparece siempre nombrado, su contenido semántico, imaginativo o psicológico, permite al místico trascender su racionalidad lingüística y acceder a lo que está más allá de sí mismo. El símbolo, para el sufí, oculta en la misma medida en que manifiesta y, en su carácter de arcano, permanece cerrado para los ignorantes o los malintencionados y plenamente asequible y abierto para los iniciados. Como dice al-Qaššānī, en su comentario a la obra de Ibn al-^cArabī, el nombre es la fuente de lo nombrado pero a la vez es algo totalmente diferente de lo que nombra¹⁴. El nombre, para el autor, llega a la esencia de lo nombrado por medio de enigmas lingüísticos que se contradicen en su apariencia externa pero que se identifican en su intencionalidad referencial.

Descendiendo de nuevo al plano de lo racional, al dominio del lenguaje lógico, la misma dialéctica del genio de la lengua árabe, como dice Gardet, procede de afirmaciones en afirmaciones contrastadas que se niegan mutuamente y mutuamente se reclaman. La negación deviene afirmación y no mediación negativa. Esta oposición de contrarios que los pone al mismo tiempo en constante co-relación, parece haber contribuído a servir como rasgo indeleble instalado en el corazón mismo de la cultura árabe-islámica: la criatura perecedera absolutamente enfrentada al Creador subsistente o, incluso, Dios, única Verdad como opuesto y afín a la criatura evanescente, *Ḥaqq* frente a *jalq*¹⁵.

AMBIGÜEDAD, CONTRADICCIÓN Y POLISEMIA EN LA LENGUA DE LOS SUFÍES

De acuerdo con al-Hamadānī, como acabamos de ver, el *tašābuh*, literalmente «parecido», « semejanza », pero también « ambigüedad », se aplica a los casos en que una y la misma palabra o expresión se emplea significativamente y al mismo tiempo en dos

¹³ IBN AL-^cARABĪ: *Rasā'il* (Heyderabad, 1948).

¹⁴ AL-QAŠŠĀNĪ: *Šarh Fuṣūṣ al-Ḥikām* (El Cairo, 1321 H.), pág. 130.

¹⁵ L. GARDET: «Logique Grammaticale», *Panorama de la pensée islamique* (París, 1984), 59-84.

niveles del discurso, el del pensamiento racional, al que podemos denominar nivel A, y el del dominio que se encuentra más allá de la razón, o nivel B¹⁶. Es evidente que para aquellos que no tienen conocimiento experimental del dominio de más allá de la razón, es decir, para quienes no tienen participación espiritual en la experiencia mística, las palabras susceptibles de ser entendidas como pertenecientes al nivel B, será significativo en tanto que para el pensamiento puramente racional se muestran como metáforas. Un lector del Corán no versado en la ciencia del *taṣawwuf* entenderá, así, la semejanza metafórica establecida en el texto sagrado, entre Dios y la Luz, porque el versículo coránico correspondiente, establece una clara relación lineal entre ambos conceptos: «Dios es la Luz de los cielos y la tierra»¹⁷. Un sufi «verá» más allá de la simple metáfora y para él, la palabra *Nūr*, Luz, adquiere una dimensión semántica mucho más dilatada, en tanto que rostro de la Soledad divina, *al-Waḥda*, y equivalente, por ello, a los demás «rostros» que implica esa Soledad y que son: el Conocimiento, *al-ʿIlm*, la Conciencia, *al-Ṣuhūd* y el Ser, *al-Wuḥūd*, conceptos todos ellos que pertenecen al nivel B, pero que el sufi entiende con la diáfana claridad que los demás creyentes entienden la metáfora simple. Por ello, para el sufi, que tiene acceso directo y experimental del mundo que trasciende la razón, esas palabras realmente pertenecen al nivel A o, al menos, a su nivel A¹⁸.

En este caso, el nombre, como conjunto de letras, será un simple esqueleto material erigido en categoría de símbolo y desencadenante de una vasta polisemia analógica, que planteará no fáciles problemas al traductor. Muchos conocen, por ejemplo, la dificultad que hay en traducir adecuadamente, tanto en filosofía islámica como en sufismo, la palabra *ʿayn* que en la lengua árabe de uso significa «ojo» o «fuente», pero también «pieza de oro» o «hermano uterino». En la terminología de los sufíes, sin embargo, la analogía hace posible la derivación hacia significados de mayor abstracción y alcance, de forma que también podrá traducirse como «ser», «esencia» o «naturaleza propia». La raíz originaria del término es *ʿāna* y en su forma II, quiere decir «determinar» o «especificar» y por lo tanto, *al-ʿayn* será la esencia como determinación primera o la posibilidad principal de un ser o de una cosa. De acuerdo con ello, el sufi ʿAbd al-Qādir al-Amīr, del siglo XIX, podrá decir en uno de sus poemas: «Si soy otro, soy asociador y si soy una esencia, (*ʿayn*), peor aún»¹⁹. Más cerca de su significado de «ojo», teniendo en cuenta que otra acepción de la raíz originaria es «hacer mal de ojo», el sufi entenderá en *al-ʿayn*, analógicamente, la realidad propia de las cosas captada por intuición como visión de lo más escondido o interno. Podemos entender así que la expresión sufi *ʿayn al-qalb*, literalmente, «el ojo del corazón», pueda entenderse analógicamente como el órgano de la intuición intelectual o, como hace Ibn al-ʿArabī respecto de la expresión *ʿayn al-yaqīn*, atribuyéndole el significado de fuente de certeza del testimonio ocular o visual²⁰.

¹⁶ T. ISUTZU, *Op. Cit.*, 159.

¹⁷ *Corán*, XXIV, 35.

¹⁸ T. ISUTZU: *Op. Cit.*, pág. 162.

¹⁹ ʿABD AL-QADIR AL-AMĪR: *Poèmes* (París, 1988), pág. 39.

²⁰ IBN AL-ʿARABĪ: *Kitāb Isṭilāḥ al-ṣūfiyya* (Heyderabad, 1948).

Hacia el siglo II de la Hégira, los mu'tazilíes, teólogos racionalistas del Islam, integraron la aportación de la analogía, *al-qiya's*, como uno de los principios explicativos del desarrollo de la lengua árabe²¹. Siendo ésta un producto derivado de la convención humana, en el plano de la terminología religiosa, el Corán y los nuevos conceptos que introdujo en la sociedad beduina, representó el factor decisivo en la axiomática desencadenante de nuevos valores léxicos derivados por analogía. Así, raíces árabes como k/f/r que, antes de la Revelación, traducían conceptos como los de «cubrir» o «tapar», adquieren, después de la misma, el significado de negar la existencia de Dios y la prédica del Profeta ya que quien se tapa o se cubre ante ésta, merece el calificativo de incrédulo, *Kafir*. De forma parecida sucede con la palabra *fisq*, libertinaje, licencia, cuya raíz f/s/q significa el hecho de salirse el dátil de su cascarilla. Analógicamente, en el nuevo léxico de la comunidad musulmana, *fasīq* será el disoluto, el pecador que se ha salido de la vía recta²².

Las inmensas posibilidades de derivación léxica mediante la operación analógica debió, por tanto, ser tenida muy en cuenta por las escuelas sufíes desde su más temprana consolidación, con lo que el campo semántico del sufismo en los momentos de madurez y consolidación terminológica se manifiesta como una tupida red de semejanzas y paralelismos presidida por términos clave y sus derivados. Así, en las obras sufíes del siglo XII, una palabra de uso frecuentísimo y evidente, *al-qalb*, el corazón, será entendida, por analogía, como el órgano de la intuición supraracional que remite significativamente al corazón, de la misma forma en que lo hace el pensamiento al cerebro. Pero, analógicamente también, es interesante observar el paralelismo que el *sufí* de esta época, en especial Ibn al-*Arabi*, establece entre la palabra *qalb*, corazón, (raíz q/l/b) y la palabra *qabīl*, (raíz q/l/b). *Al-qabīl* es el receptáculo, la sustancia pasiva, de acuerdo con su raíz, que significa «recibir» o «situarse frente a, oponerse a», y la raíz q/l/b significa «invertir», «estar vuelto a». Para el pensamiento *sufí*, el corazón, *al-qalb*, (q/l/b), es a las demás facultades humanas lo que el sol a los planetas, en tanto que se opone a ellos y los ilumina. En esta misma línea de simbolismo analógico, el *sufí* compara al corazón con la luna porque del mismo modo en que ésta refleja la luz del sol, aquél refleja la luz divina, *al-Nūr*. Las fases de la luna corresponden, en este caso, a los diversos estados receptivos del corazón frente a la revelación de Dios²³.

Cosa parecida podríamos decir del término *ma'ūdūb* sinónimo de la palabra *šūfī* ya que *ma'ūdūb* es el que sufre la atracción divina, pero que asimismo es sinónimo de *loco*, *ma'ynūn*, porque es quien ha sido sacado de su consciencia ordinaria por la mano de Dios. El *loco/sufí* es el ser inspirado y arrastrado del mundo y de la conciencia ordinaria por una inspiración *wahy* que, de acuerdo con la analogía, sería término equivalente a los

²¹ H.H. FAHMI: *Al-Maryi' fi-ta'rib al-mustalahat al-'ilmiyya wa-l-fanniyya wa-l-handāsiyya* (El Cairo, 1962), pág. 315.

²² ABDUL SAHBI MEHDI ALI: *A Linguistic Study of the developments of scientific vocabulary in Standard Arabic* (Nueva York: Paul Kegan, 1987).

²³ T. BUKHARDT: *Op. Cit.*, pág. 117.

anteriores y aún con *raquīb*, «vigilante» que, en su acepción negativa o contraria, corresponde a la desaparición de la consciencia individual análoga a la situación del sufí.

Junto a la polisemia analógica, magnificadora del poder del símbolo, los sufíes utilizan a menudo un tipo de vocablos portadores de una antinomia intrínseca en tanto que cada uno de ellos contiene dos significados opuestos. A estas palabras se las conoce en árabe como *didđ*, «contrario», «opuesto», (plural *ađđād*) y han sido objeto de pormenorizado estudio por los lingüísticos árabes de la época clásica²⁴. R. Arnaldez observa que gran parte de los textos sufíes árabes reposan sobre esta particularidad léxico-semántica de tal manera que, conscientemente o no, el sufismo ha sacado un partido considerable de la propiedad de los *ađđād* cuyo empleo se encuentra, no sistemáticamente en todas partes, sino en proposiciones clave en el edificio muy coherente del lenguaje místico. Dado el interés que los pensadores árabes han tenido siempre por su lengua, dice el autor galo, no sería asombroso descubrir que la propiedad bien sabida de los *ađđād* haya podido ejercer alguna influencia sobre la concepción de la bipolaridad de los estados místicos y sobre la dinámica, gracias a la cual, de la simulación y de los esfuerzos espectaculares propios de la conciencia, se llega a la sinceridad ontológica donde lo manifiesto debe esconcerse para permanecer como pura manifestación, pasando por la *tawba*, arrepentimiento, donde el *tawwāb*, el arrepentido, es a la vez el hombre y Dios²⁵.

Evidentemente, *tawba* es un *didđ* que significa, a la vez, el hecho de que el hombre se dirija a Dios para implorar su perdón, como el que Dios se vuelva al hombre para borrar sus culpas, y, en los escritos sufíes podemos encontrar una relativa abundancia de *ađđād*, de entre los cuales señalaremos los siguientes:

raġā': temer/esperar; *rassa*: pacificar/sembrar discordia; *samīr*: el que oye/el que es oído; *šaġāšir*: alma, como aspecto de la persona/la totalidad de la persona, 'abbada: esclavizar/servir como esclavo; 'ārif: el que conoce el conocido; *mana'a*: prohibir/proteger; *mawlā*: esclavo/señor²⁶.

CONCLUSIÓN PROVISIONAL

La pregunta básica que, al finalizar las reflexiones que anteceden, podemos hacernos, es la siguiente: ¿Cómo podemos saber si una acepción representa correctamente el significado de la construcción original a la que está asignada? Puesto que una acepción léxica es una hipótesis sobre la estructura de un sentido de una morfema, parte de los elementos de juicio en que basar la acepción léxica consistirá en el grado de atención con que logremos captar los indicadores semánticos que la complementan o se le oponen²⁷.

²⁴ AL-ANBARI: *Kitāb al-ađđād* (Leiden, 1881).

²⁵ R. ARNALDEZ: «Dynamique et polarité des états mystiques», *L'ambivalence dans la culture arabe* (París, 1967), 143-152.

²⁶ *Ibid.*, pág. 452.

²⁷ J.J. Katz: *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. (Madrid, 1971).

De acuerdo con ello, no podemos olvidar, al atribuir acepciones en la traducción, que un texto se asemeja a un mensaje cifrado en el que lo que se dice esconde y desvela a un mismo tiempo y ello es en parte debido a los niveles de discurso a que nos hemos referido anteriormente, y en parte a la propia dialéctica ascendente del sufí hacia Dios que avanza por oposiciones paradójicas. La operación de traducir un texto sufí es también semejante a un proceso de descubrimiento de oposiciones y analogías semánticas. La detección de indicadores semánticos en las acepciones léxicas correspondientes a morfemas distintos será uno de los medios a los que recurrirá la traducción para enunciar la regularidad de un discurso elaborado por un procedimiento semejante y para, también, dotar a la versión de una coherencia intelectual que la presente al lector como inteligible.

Ibn al-^cArabī, en su terminología sufí, cita los siguientes términos agrupados por pares de significación opuesta:

- qabḍ-baṣṭ*: contracción-expansión.
- hayba-uns*: respeto reverencial-intimidación.
- ṡam'-farq*: unión total-separación.
- baqā'-fanā'*: subsistencia-extinción.
- gayba-huḍūr*: ausencia-presencia.
- qurb-bu'd*: cercanía-lejanía.
- sitr-taṡallī*: velo-revelación.
- ya's-gawṡ*: desesperación-ayuda.
- jawf-raṡa'*: temor-esperanza.
- nur-ṡulma*: luz-tinieblas.
- diyā'-ṡill*: irradiaciones-sombra.
- 'umum-juṡūṡ*: totalidad-singularidad.
- ḥaqq-bāṡil*: realidad-ilusión.

Cada uno de los miembros de estos pares léxicos, pueden agruparse por separado en base a su carácter analógico, como semánticamente semejantes en relación con lo indicado por un indicador básico que subyace a la serie constituida. Así, podemos enlazar: *baṡṡ-farq-gayba-bu'd*... por un lado, y *uns-ṡam'-huḍūr-qurb*... por otro, y considerar las cadenas de acepciones así establecidas como regidas por una sinonimia fundamental que contribuirá desde el punto de vista práctico, a la claridad de la traducción.

El valor de la analogía semántica para traducir textos árabes sufíes reside, por lo tanto, en que las mismas interrelaciones presiden determinadas cadenas de conceptos y ello nos permite solucionar el carácter de casos poco claros a partir de casos previamente establecidos con seguridad.



FACULTAD DE FILOLOGIA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA