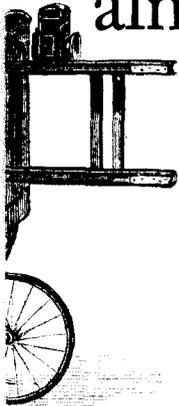


Los almohades adoptaron el fragmento coránico *Al-amru kulluhu li-[A]llâh* («La disposición es toda de Dios») y lo difundieron a través de sus monedas. Contamos, así, con versiones de la frase, debidas tanto a los traductores del Corán como a los numismáticos. Después de analizar el sentido de la frase a la luz de la exégesis coránica y de las fuentes lexicográficas medievales, ofrecemos una clave de interpretación para entenderla. Nuestras conclusiones tienen que ver con: a) los patrones de conducta por «gremios» que siguen los traductores; b) ambigüedad e interpretación como criterios para explicar las relaciones seculares entre el árabe y las lenguas occidentales, y c) la influencia, en las traducciones, de versiones anteriores y de esquemas mentales previos.

La Disposición de Dios o versiones de una frase coránica (III, 154) y lema numismático almohade



MANUEL C. FERIA GARCÍA
Universidad de Málaga

SALVADOR PEÑA MARTÍN
Universidad de Málaga

MIGUEL VEGA MARTÍN
Archivo Diocesano de Málaga

We concentrate on a Qur'anic quotation used as a numismatic slogan by Almohads, the dynasty who ruled North Africa, and Islamic Spain and Portugal during AC 12th and 13th centuries. We revise Western translations of the sentence, both as a part of the Qur'anic text and as a numismatic legend. Then we analyze the sentence according to the information given by exegetical and lexicographical medieval Arabic-Islamic sources, and propose a key for its understanding. Our conclusions evolve around 1) patterns of behaviour among specialised groups of translators, 2) ambiguity and interpretation in the history of the contacts between Arabic and Western languages, and 3) how translators use previous translations and their own expectations as relevant tools.



1 INTRODUCCIÓN: PASAJES CORÁNICOS COMO LEMAS NUMISMÁTICOS¹

Pocas dudas puede haber de que el Corán constituye un destacadísimo capítulo de la historia de las traducciones. El reciente despertar, en nuestro ámbito, del interés por el asunto ha dado ya lugar a estudios sobre el Corán traducido (Arias: 1997, 1998 y 2000; Epalza: 2001; Roser Nebot: *en prensa*). No obstante, dada la importancia del Corán en las sociedades islámicas, su texto no sólo hay que considerarlo en su conjunto, en cuanto tal, sino también como fuente de frases hechas que se han repetido a través de los siglos en diversos contextos. Una de ellas es *Al-amru kullu-hu li-[A]lláh* (Corán

III, 154), de la que contamos con un gran número de traducciones, en parte porque se empleó como lema en las inscripciones del dirham almohade (*Figura 1*), moneda que circuló en cantidades ingentes por todo el Mediterráneo occidental a partir de la segunda mitad del siglo XII d.C. (Codera: 1879; Hazard: 1952; Mateu y Llopis: 1952; Bates: 1982; Riera Melis: 2000). Ello fue consecuencia lógica de la posición privilegiada, en lo político, lo económico y lo cultural, del Estado islámico almohade, que se extendió por gran parte de la península Ibérica y el Magreb (cfr. Torres Balbás: 1955; Bosch Vilá: 1956; Urvoy: 1978; Viguera: 1988; Yabri: 1993⁶; Viguera (coord.) 1997; Fierro: 1997, 1999 y 2000). El examen de las versiones que de la frase se han ofrecido durante los siglos XIX y XX creemos que resulta muy ilustrativo.

¹ Estas páginas forman parte de un proyecto de investigación más amplio en torno a la interpretación y traducción de leyendas numismáticas en el Occidente islámico medieval. En cierta medida anticipan ideas, ilustraciones y conclusiones expuestas en el libro de quienes esto firman, Miguel Vega Martín, Salvador Peña Martín y Manuel C. Feria García: *El mensaje de las monedas almohades: Numismática, traducción y pensamiento islámico*, que publicará la Universidad de Castilla-La Mancha. Pero, aunque haya coincidencias entre el presente trabajo y algunas secciones de dicho libro, no se trata de un mero avance. El presente artículo incluye referencias a fuentes primarias y secundarias, así como casos, razonamientos y conclusiones en materia traductográfica ajenos al libro, donde las ideas desarrolladas y los ejemplos aducidos forman parte de un razonamiento más pendiente de la historia de al-Ándalus y del pensamiento islámico. Por eso han de considerarse dos estudios distintos. Por otro lado, hay que tener en cuenta que, en lo que atañe a aspectos de historia de la traducción, estas páginas siguen y aplican las concepciones y métodos generales propuestos y desarrollados previamente en el trabajo de uno de nosotros, Manuel C. Feria García: *La traducción fehaciente del árabe. Fundamentos históricos, jurídicos y metodológicos*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Málaga, 2002.

Varias personas nos han ayudado en la elaboración del presente estudio. Juan Pablo Arias, Marifuz Comendador y Nicolás Roser Nebot nos han facilitado el acceso a algunas fuentes escritas, y Eduardo Fresneda e Inmaculada de la Torre, a los fondos numismáticos del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada; Gonzalo Fernández Parrilla, Miguel Hernando de Larramendi y Juan Jesús Zaro Vera han apoyado en distintas fases de su elaboración nuestro proyecto; y Leandro Félix Fernández, Maribel Fierro, M^a Antonia Martínez Núñez y Luis Miguel Pérez Cañada han leído y comentado versiones previas a la que ahora presentamos. Les quedamos a todos ellos muy agradecidos.



Figura 1. Dirham almohade acuñado en al-Ándalus o el Norte de África, durante la segunda mitad del siglo XII d.C. o la primera del XIII. Dimensiones: 13'90 x 13'70 milímetros; peso: 1'5 grs. Museo Arqueológico y Etnológico de Granada (referencia E15535). A la izquierda: anverso, la segunda de cuyas inscripciones es *Al-amru kullu-hu li-[A]lláh*.



2 LA FRASE, EN EL DIRHAM ALMOHADE

Así pues, *Al-amru kulluhu li-[A]lláh*, que traduciremos «La Disposición toda es de Dios», es uno de los lemas de carácter religioso, y probablemente también político, grabados en el dirham almohade (Medina Gómez: 1992; Peña Martín y Vega Martín: 2000a), que, como casi todas las monedas islámicas medievales tiene como elemento predominante el epigráfico y, por ende, el textual (Vega Martín y Peña Martín: 2001). Y, puesto que los estudios numismáticos islámicos han contado en España con muy activos cultivadores en los últimos dos siglos, son muchas las versiones de la frase que podemos examinar. Aunque hay que notar que, si bien las acuñaciones almohades han recibido gran atención por parte de los especialistas (Prieto Vives: 1915; Hazard: 1952; Fontenla Ballesta: 1997; Gaspariño: 2001a y 2001b), aún quedan por tratar aspectos relativos al contenido de los textos en ellas inscritos.

Recordemos que el dirham almohade presenta en cada uno de sus lados tres leyendas, que ofrecemos aquí traducidas con meras intenciones prácticas. Así, el anverso muestra tres afirmaciones, la segunda de las cuales es la frase que nos interesa:

No hay más divinidad que Dios (*Lá iláha illá Alláh*).

La Disposición toda es de Dios (*Al-amru kulluhu li-[A]lláh*).

No hay más fuerza que en Dios (*Lá quw-wata illá bi-[A]lláh*).

En tanto que el reverso muestra también tres breves frases, pero que, atendiendo a meras razones lingüísticas, a su ambigüedad pragmática, pueden interpretarse bien como afirmaciones («Dios es nuestro señor»), bien como invocaciones («Dios, nuestro Señor»). Para simplificar, recogemos sólo la primera posibilidad. Obsérvese, por otro lado, que el personaje a quien se refiere la tercera leyenda, el Mahdí o

«Mesías», es Ibn Túmart, el impulsor del movimiento almohade. Las tres inscripciones son:

Dios es nuestro señor (*Alláhu rabbu-ná*).

Mahoma es nuestro enviado (*Muhámmadun rasúlu-ná*).

El Mahdí es nuestro guía (*Al-Mahdí imámu-ná*).

2.1 Traducciones del lema en las obras decimonónicas

2.1.1 Conde: el «imperio»

La más antigua versión de la frase que conocemos, entre los numismáticos, es la de Conde, quien, en su *Memoria sobre la moneda arábiga* (1817, 63) ofrecía la siguiente:

Todo imperio es de Dios

Aunque hay que observar falta de homogeneidad por parte de Conde, ya que, al describir en la misma obra cierta moneda que clasifica como nazarí (1817, 85), aunque de estilo almohade, y que presenta también la inscripción *al-amru kullu-hu li-[A]lláh*, traduce ahora:

El imperio todo es de Dios.

2.1.2 Codera y Zaidín: «el mando» o «el imperio»

Durante más de un siglo, la obra de referencia para la numismática andalusí ha sido el *Tratado* de Codera y Zaidín (1879), modelo en todos los aspectos de estos estudios, incluidas sus traducciones de las leyendas monetarias.

2.1.2.1 Sus dos alternativas

Pues bien, del lema que nos interesa Codera ofrece, al hablar de la amonedación almohade (1879, 219), la siguiente versión:

El mando todo-él (es) para-Allah.



Aunque, en el mismo libro, al introducir las leyendas de las monedas hispanoárabes (1879, 26), había ofrecido de la misma frase interesa otra versión levemente distinta, pero también diferente de la que nosotros proponemos; esta otra de Codera es:

El imperio totalidad de-él para-Alláh.

2.1.2.2 Traducciones subordinadas pedagógicas

La rareza de la última frase en castellano nos obliga a hacer algunas consideraciones sobre el modo en que está traducida, las cuales tal vez nos ayudarán a entender mejor el marco en que muchas de las traducciones numismáticas se producen. Nos hallamos ante una versión en extremo formal, es decir, que atiende no tanto a equivalencias de sentido o de función, sino a reproducir en la medida de lo posible el modo en que el mensaje se formula en la lengua original. Este tipo de traducciones es característico, en la tradición occidental, de las versiones interlineales de la Biblia (Schökel y Zurro: 1977, 355-76), y su razón de ser, la de servir de guía muy cercana a la comprensión de un texto sagrado. Más en concreto, la traducción interlineal consiste en ofrecer alternativamente, en la misma página, una línea del texto original y otra de la versión, procurando que a cada palabra del texto original corresponda una de la versión, y reproduciendo por tanto el orden sintáctico y lógico del original. Este tipo de traducciones puede igualmente rastrearse en la tradición islámica; es propia, sin ir más lejos, de las versiones moriscas del Corán (Carmona González: 1992, 25-6; López Morillas: 1982).

En nuestro caso, desde luego, la técnica de traducción formal empleada por Codera no responde a un especial respeto por el original, sino a un fenómeno que habremos de considerar siempre al pensar en las obras de numismática como marco de traducciones. Nos referimos al hecho de que, en buena medida, éstas se

dirigen a unos lectores con escasos conocimientos de árabe. De ahí que los autores de este tipo de trabajos, sobre todo los divulgativos, deseen en ocasiones facilitar la identificación de cada una de las palabras que aparecen en las leyendas de las monedas, casi como si se tratara de pictogramas. En efecto, muchos numismáticos aprenden a descifrar y clasificar monedas andalusíes sin que el desconocimiento de la lengua árabe se lo impida. De manera que, concluyendo, nos encontramos ante un tipo de traducción pedagógica, que, por aplicarse a textos epigráficos, participa también de algunos rasgos de las llamadas traducciones subordinadas. Esto es, las que se realizan con restricciones suplementarias de tipo visual, por ejemplo, porque no pueden exceder de una determinada longitud, como ocurre en las traducciones de subtítulos cinematográficos (Mayoral, Kelly y Gallardo: 1986).

2.1.2.3 En suma: «el imperio» (Conde, Codera y Amador de los Ríos)

Lo que por ahora nos importa más resaltar es, primero, la selección léxica «imperio» para *amr*, que, como sabemos, es una de las dos alternativas de Codera, el cual pudo haberlo tomado de Conde; y, segundo, la interpretación distributiva de *kullu-hu* «todo»: la versión de Conde parece poder leerse con el sentido todos los imperios son de Dios' en tanto que, en las dos alternativas de Codera: «El mando todo-él (es) para-Allah» y «El imperio totalidad-de-él para-Allah», a *kullu-hu* se le da el sentido de integridad (entero'y no cada).

Pero aún hay otra versión, realizada en el siglo XIX, de la leyenda que nos interesa. Nos referimos a la que aparece en la notabilísima monografía que Amador de los Ríos dedicó a las inscripciones en piedra andalusíes, en la que podemos leer:

El imperio todo él (corresponde) a Alláh.

Donde se opta también por «imperio» para *amr*, como hemos visto ya en la traducción de Conde.

2.1.3 Guillén Robles: «el poder»

En su amplio recorrido por la historia de la *Málaga musulmana*, obra aparecida en 1880, es decir, al año siguiente del *Tratado* de Codera, Guillén Robles presta, en primer lugar y como es lógico, especial atención a las emisiones de los Hammudíes de Málaga (Seco de Lucena: 1955; Ación Almansa: 1998), la dinastía que, en el siglo XI d.C., sucedió en el califato a los Omeyyas de Córdoba. Pues bien, siguiendo su recorrido histórico, Guillén Robles llega hasta los almohades, y, al abordar el dirham almohade en cuestión, traduce la leyenda que nos interesa como sigue (1880, 426):

Todo poder de Dios.

Aquí llama la atención el que, mientras que algunas de las afirmaciones de la moneda se han interpretado como oraciones nominales completas (por ejemplo, «No hay Dios sinó Allah»), otras se han traducido como meros sintagmas, de modo que podrían tomarse como invocaciones, sobre todo, «Mohammed nuestro profeta», o «Todo poder de Dios». La interpretación de esa última frase, que es la que principalmente nos interesa, queda así oscurecida. La falta de verbo o de coma después de «poder» puede deberse al patrón de traducción al que estamos acostumbrados y que consiste en reproducir los rasgos formales del original (pues en esa clase de oración atributiva no hay verbo en árabe), tal vez, como decíamos, con fines pedagógicos. Además, es necesario reparar en que, como acabamos de ver en Conde, Guillén interpreta *kullu-hu* en sentido distributivo (‘todo’, ‘cada’, ‘todos’) y no de integridad (‘todo’, ‘entero’, ‘en su totalidad’). Por consiguiente, su versión no significa ‘El poder entero es de Dios’, sino ‘Todos los poderes son

de Dios’. Pero, ante todo, hemos de retener la selección léxica «poder» para *amr*.

2.2 Versiones del siglo XX

Dejando a un lado las obras, tanto clásicas (Cerdá de Villestarau: 1861; Rada y Delgado: 1892; Vives y Escudero: 1893, y, sobre todo, Prieto Vives: 1915) como actuales (Retamero: 1995; Fontenla Ballesta: 1988; Canto e Ibrahim: 1997; Kassis: 1997; Canto, Ibrahim y Martín: 2000) donde, por un motivo u otro, no se ofrecen traducciones de las leyendas numismáticas, podemos completar nuestro recorrido por las versiones castellanas del lema pasando revista a los múltiples trabajos donde se aborda la amonedación almohade.

2.2.1 El modelo «El mando todo él es para Dios»

La línea iniciada por Codera al traducir «El mando todo-él (es) para-Allah» ha tenido un sobresaliente seguidor en Medina Gómez (1992), en cuyo manual, muy extendido en la actualidad, se reproduce casi exactamente la versión de Codera: «El mando todo él (es) para Dios», sustituyendo «Allah» por «Dios». Sin embargo, también ha habido quien ha retomado la versión de Codera palabra por palabra, incluido el uso de «Allah». Es lo que hacen Guastavino Gallent (1955, 118), Lloréns (1985, 359), Abad Varela (1992) y Martínez Atienza (1998, 189). Y siempre, sin mencionar la fuente de su traducción. Como si ésta no pudiera vincularse a la actividad intelectual de una persona, que la ideó. Este olvido del nombre del traductor de quien se toma la versión de algún texto es una constante en la literatura numismática (y en otros muchos ámbitos, desde luego). Y seguramente deriva no tanto de descuido, falta de respeto o intención plagiaría, cuanto a una serie de presuposiciones acerca de la traducción muy extendidas, tales como que un texto significa una y sólo una cosa, y una vez que se ha dado con la





versión adecuada, ahí está y basta con tomarla cuando haga falta. Según esta concepción, la labor de traducción se parecería más al descubrimiento que a la invención; y de ella, o de otra muy cercana, parte tal vez la idea, a veces defendida explícitamente (Martínez Muñoz: 2001) de que no tiene sentido volver a traducir, por ejemplo, obras clásicas de las que ya existen versiones.

2.2.2 *El modelo «El imperio todo él es para Dios»*

Otra posibilidad seguida por los numismáticos del siglo XX ha sido elegir el término «imperio», como hicieron Codera en una de sus alternativas, Conde, en otra de las suyas, y Amador de los Ríos. Por esta línea siguieron Rivero (1933), y Lillo Carpio y Melgades Guerrero (1983), que aparentemente calcan la de Rivero.

2.2.3 *El modelo «Todo poder es de Dios»*

Lo que, en principio, sorprende es la existencia de un número considerable de versiones que siguen la línea iniciada por Guillén, al traducir *amr* por «poder». Y sorprende porque la del arabista malagueño no es una de las obras fundamentales en la historiografía numismática andalusí. Dado esto, habrá que considerar que hay otras razones para que varios estudiosos contemporáneos prefieran precisamente esa interpretación. Más abajo consideraremos una hipótesis al respecto. Sea como sea, hay que insistir en que observan muy frecuentemente repeticiones de versiones anteriores, sin que nadie señale en ningún caso sus fuentes para la traducción ni se expliquen las coincidencias. El hecho es que por esa versión («Todo poder es de Dios») u otras muy similares han optado varios estudiosos: Esteve Guerrero (1961), Barceló Torres (1976), Giner y Senabre (1977), Palacios Rafoso y Aranda Linares (1982), Valencia, Oliva y Gálvez (1988), Ariza Armada (1992 y 1995) y Fontenla Balles-ta (1997). Además de la influencia de la con-

cepción sobre las traducciones apuntada más arriba, lo más probable es que haya que considerar también la coincidencia ideológica o de perspectiva entre muchos de quienes coinciden en la misma versión.

2.4 *Un caso singular: «Todo orden es de Dios»*

El catálogo de cierta exposición ofrecía la versión siguiente (Dodds (ed.): 1992, 390):

todo orden es de Dios.

Esta versión plantea varios interrogantes y, al mismo tiempo, resulta aleccionadora. En primer lugar, obsérvese que se aparta de todas las interpretaciones que hemos visto desde Conde, Codera, Amador de los Ríos y Guillén, todas las cuales giraban en torno a una idea similar, de tenor político o militar, si bien con las con las variantes «mandato», «imperio» y «poder».

Sin embargo, todo indica que la solución aportada en esta versión puede deberse a una curiosa serie de coincidencias. Debe tenerse en cuenta que los textos incluidos en el catálogo mencionado no se redactaron en castellano, sino en inglés y en francés. Aunque no hay indicaciones claras al respecto, es muy posible que ahí radique la explicación de esta variante, pues *order*, en inglés, puede entenderse en los sentidos que la palabra *orden* tiene en castellano según sea masculina o femenina ('acción de mandar' y 'concierto, organización').

De ser así, resulta de interés para la historia de la traducción de textos árabes relacionados con al-Ándalus el que nos encontremos, una vez más, con un caso de lo que podría llamarse intermediación cultural, fenómeno muy frecuente en distintas épocas y que consiste en que dos formaciones culturales (la hispánica contemporánea y la árabe andalusí) se ponen en contacto a través de una tercera (la inglesa norteamericana contemporánea), lo que da lugar a retraduccionen o traducciones indirectas, es decir, traducciones realizadas no sobre el origi-

nal, sino a través de una lengua intermediaria. Como es sabido, con anterioridad a estas fechas lo común es que la lengua intermediaria en las traducciones del árabe al castellano fuera el francés, lo que aún se mantiene en ciertos ámbitos.

Por último, hay que notar una vez más la indeterminación con la que hemos de trabajar a la hora de atribuir una traducción determinada. Que tengamos que estar lanzando hipótesis inciertas cuando queremos establecer la autoría, procedencia o influencia de una versión no se debe seguramente a falta de rigor por parte de los especialistas en numismática, sino a la tendencia (y h aquí un nuevo motivo que unir a los anteriores) a dejar en la sombra la labor de los traductores, muy repetida en distintas épocas y lugares, y de importantes consecuencias para la historia de la traducción, como es lógico.

2.5 Traducciones a otras lenguas

No podemos cerrar este recorrido sin tomar en consideración dos referencias obligadas a la hora de abordar la numismática almohade. Se trata de sendos trabajos escritos en francés e inglés y que, por tanto, ofrecen versiones de las leyendas árabes a esas lenguas. Sin embargo, su importancia entre las fuentes secundarias de la numismática islámica las convierte también en modelos de interpretación más allá de los límites de sus respectivos idiomas. Naturalmente, en este punto debemos remitir al lector a las anteriores observaciones respecto a la intermediación cultural francesa e inglesa en las traducciones del árabe al castellano. Nos referimos a los trabajos de Bel y Hazard, respectivamente.

2.5.1 Bel

Bel fue autor de una excelente descripción de un hallazgo, realizado en las proximidades de Tremecén (Argelia) y compuesto de varios millares de piezas de plata almohades, que describe minuciosamente en un trabajo clásico (1933, 10-1), donde encontramos la siguiente versión de nuestro lema:

Tout commandement est à Alláh.

De la frase Bel comenta, sin aclarar (como la mayoría de los investigadores) que se trata de una cita coránica, que reproduce «l'attestation de l'autorité d'Alláh». Y, si bien las interpretaciones de Bel están en general más fundamentadas y matizadas que las de otros especialistas, no se apartan demasiado de alguna de las líneas que hemos visto entre los numismáticos españoles: en concreto, de la iniciada por Codera al traducir *amr* por «mando». También debemos destacar que su explicación de la frase como un reconocimiento de la autoridad suprema de Dios puede abrir una vía distinta de interpretación, más religiosa, a diferencia de lo que hacen suponer las traducciones (incluida la del propio Bel), que suelen tener resonancias políticas o militares.

2.5.2 Hazard

Hazard, por su parte, en su monumental y aún insuperado corpus de las monedas del Occidente islámico, en lugar de ofrecer traducciones de las leyendas a medida que describe las monedas que enumera, incluye al principio de su trabajo (1952, 36-44) una larga lista de todas las inscripciones consideradas y las acompaña de traducciones al inglés. Del lema que estamos estudiando da la siguiente:

The whole commandment (is) unto God

Lo primero que llama la atención es que tampoco Hazard haya reparado en que se trata de una cita coránica, pues no la incluye en la lista «Koranic verses», sino bajo el epígrafe «Other religious inscriptions». Por otra parte, su equivalencia para *amr*: «commandment» coincide con la de Bel, y puede darnos una pista acerca de la traducción inglesa que debe de haber detrás de la singular versión que hemos visto antes en el catálogo de la exposición de Dodds (1992). Es decir, supuesto un posible original inglés en torno a la idea de





'orden', 'mandato', la traducción castellana «el orden» provendría de una retraducción equivocada a partir del inglés *order*, que tanto vale para «la orden» (o sea, «el mandato») como para «el orden» (o sea, «la disposición»). Lo paradójico es que, si esto es así, si estamos ante un error de traducción del inglés al castellano (por ambigüedad del inglés), este error podría haber desembocado en una interpretación más cercana al sentido verdadero del original árabe.

3 INFORMACIÓN LEXICOGRÁFICA SOBRE *AMR*

Dado que las divergencias principales en la interpretación del lema en cuestión las plantea el término *amr*, interrogaremos sobre éste a los diccionarios.

3.1 *Diccionarios bilingües*

Y comenzaremos por las obras léxicas que ofrecen traducciones posibles de palabras árabes a lenguas occidentales. Comprobaremos que hay bastantes diferencias en los tratamientos que unos y otros lexicógrafos hacen del término; pero que, a fin de cuentas, podemos trazar dos grandes líneas:

a) Quienes ven bajo la expresión *amr* dos grandes ideas (mandato/'orden', por un lado, y asunto', por otro) desvinculadas entre sí. Es el caso de Freytag (*s.d.*, s.v.: «Mandatum» frente a «Negotium»); Lane (1863-93, *s.v.*), quien no habla en absoluto de 'poder' o 'imperio'; Chouémi, Blachère, Denizeau y Pellat (1967-76, *s.v.*), y Corriente (19913, *s.v.*).

b) Quienes, más bien, presentan una serie continua de acepciones vinculadas todas entre sí; con algunos pasos intermedios, representados por los lexicógrafos que, partiendo de las dos ideas fundamentales, añaden sentidos conexos. Así, Kazimirski, cuyo diccionario (1860, *s.v.*), aún muy utilizado y aparecido antes que el *Tratado* de numismática de Codera, presenta encadenadas de la siguiente manera: «

Ordre, commandement, édit, ordonnance. 2. Empire, pouvoir. 3. [...] Affaire. 4. Chose, quel-que chose.» Y Penrice (1873, *s.v.*), en su glosario árabe-inglés dedicado en exclusiva al léxico del Corán, también sin tocar las ideas de 'imperio' o 'poder', ofrece sus equivalentes ingleses en una gama continua, separada sólo por comas: «A command, decree, matter, thing, business [...]»

En suma, no podemos decir que los diccionarios bilingües nos proporcionen luz suficiente para aclarar nuestras dudas.

3.2 *Diccionarios monolingües*

La cuestión es, pues, saber si nos parece más adecuada la presentación de las acepciones de *amr* en una gama continua de sentidos (al modo de Penrice), o bien aquella que hace pensar en una separación tajante entre dos áreas de significado (al modo de Corriente).

a) Ya los lexicógrafos de los primeros siglos del islam descomponen el significado de *amr* en dos acepciones. Así hacen tanto al-Yawharí (muerto en el año 393 de la hégira/1002-1003 después de Cristo), en *Al-Sihâb* (*s.v.*) como Ibn Fâris (m. 395h./1004-1005 d.C.), tanto en *Maqâyis* como en *Muymal* (*s.v.*), que se refieren a dos ideas básicas para definir la palabra: 'asunto' y 'mandato'. Pero, aún más que esto, es muy de notar que ambos tratan la palabra *amr* con bastante precipitación, aludiendo a los dos sentidos aludidos, pero prestándole mucha menos atención que a otras palabras de la misma raíz; ya que la mayoría de los diccionarios árabes ordena sus entradas no por raíces, sino por palabras (cfr. Peña: 1989-90, y Arias: 1996). Se diría, pues, que ambos autores dan por supuesto que sus lectores conocen ya muy bien el sentido de la palabra.

b) Este hecho, el poco interés que parece suscitar la «definición» de la palabra que nos interesa, como si los lexicógrafos medievales no encontrasen motivo suficiente para preocuparse en la determinación clara de su sentido o



sentidos, lo confirma de manera más acusada al-Zamajsarí (m. 538 h./1144 d.C.), quien en su diccionario (*Asâs*, s.v.), al abordar la raíz en cuestión, pasa completamente por alto la explicación de los sentidos de *amr* para concentrarse en sus derivados. Aunque, eso sí, ofrece un modismo que tal vez nos pueda resultar ilustrativo: *amartu fulânan amra-hu*, donde aparece el verbo correspondiente (*amar ya'muru amran* 'ordenar') a la palabra que nos interesa junto a esta misma, comportando cada uno de ellos un sentido distinto, y cuyo significado completo explica el lingüista del siglo XII d.C.: «le ordené hacer el bien que le convenía» (*amartu-hu bi-mâ yanbagi la-hu mina l-jayri*). Ahí pensamos que queda bien subrayado cómo la misma forma árabe encadena de modo natural las ideas de 'mandato' y de 'acción', valorada esta última desde una perspectiva ética o quizá simplemente teleológica. En diccionarios generales más tardíos, como el de Fayrûzâbâdî (*Qâmûs*, s.v.), el problema que nos ocupa se resuelve también con gran concisión, recordando simplemente el sentido de 'mandato' («lo contrario de prohibir»), junto con el de 'acontecimiento'.

c) La misma despreocupación acerca de la interpretación de *amr* parece desprenderse de un glosario de términos coránicos, elaborado por uno de los mayores lingüistas musulmanes medievales, el granadino Abû Hayyân (m. 745 h./1344 d.C.), comentarista también del Corán, como veremos después; el cual, al abordar (*Tuhfatu l-arib*, s.v.) la raíz que nos interesa, pasa por alto el tratamiento del término *amr*, a pesar de que sí define con detalle algún otro término tan conocido como *Umma* 'Comunidad (islámica), Pueblo santo de Dios'.

¿Cómo interpretar esta conducta, cuando es un hecho bien conocido que los sabios musulmanes medievales dedicaron, por razones que juzgamos obvias, incansable cuidado a la determinación y precisión del sentido de todos los términos del Corán capaces de generar contro-

versia religiosa, jurídica o política? La respuesta a esta cuestión habrá de esperar hasta que reunamos algunos datos más.

3.3 *En suma: lo que ofrecen los diccionarios*

Aparte de los indicios y de conclusiones tangenciales, nuestra consulta a los diccionarios, de uno u otro tipo, no ha dado mucho de sí de cara a la dilucidación precisa del sentido de un término tan usual en árabe como *amr*, y pocas pistas que nos ayuden a concluir definitivamente cuál debe ser la versión correcta de la frase *al-amru kullu-hu li-[A]llâh*.

Pero, eso sí, dado lo que acabamos de ver en las principales obras lexicográficas, tanto bilingües como monolingües, hemos de concluir que, si aceptamos la división tajante en dos sentidos distintos ('mandato' y 'asunto'), tan buenas razones nos asisten para interpretar que en la moneda almohade se habla de lo que Dios ordena, como para interpretar que de lo que se trata es de la 'obra' o 'empresa' de Dios, entendida, bien como algo sometido a un proceso dinámico, bien como el resultado de dicho proceso.

Este escaso rendimiento, para nuestros intereses, de los diccionarios árabes medievales se debe al modo en que éstos fueron concebidos por la comunidad en la que aparecieron. Las obras árabes de este tipo no eran libros de consulta, sino que abordaban, para su lectura o memorización, el estudio de todo el corpus léxico, no de la lengua árabe en general, sino del estado de lengua conocido como *kalâmu l-ârab* («la lengua de los árabes puros»), y que más o menos coincide con la lengua del Corán (cfr. Peña: 1989-90; Ferrando: 2001).

Así se explica que no se entre en precisiones cuando se trata de una palabra, como *amr*, cuyo conocimiento se daba por supuesto entre los lectores de aquellos diccionarios. Y así se explica que apenas contemos con base de los lingüistas medievales para precisar significados en épocas, como la almohade, posterior al momento en que se considera clausurado el



estado de lengua del Corán. Y estas características hacen que también pueda resultarnos incompleta la información que nos ofrecen los modernos diccionarios bilingües, pues éstos dependen en buena medida de sus antecesores medievales.

4 EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN

Sin embargo, no debemos pedirles a los diccionarios, sean árabes o no, más de lo que pueden ofrecernos. El problema que se nos plantea no se debe a carencias en nuestra documentación lexicográfica. Los motivos son fundamentalmente dos, muy distintos. En primer lugar, la falta de consideración de los contextos —tanto lingüísticos (la frase coránica) como situacionales (la sociedad almohade)— en que aparece nuestro término.

4.1 *Ambigüedad*

Y, en segundo lugar, un hecho de gran importancia para la interpretación de textos, sobre todo si están en otra lengua, y mucho más si ésta se asocia a una cultura ajena al intérprete. Nos referimos al problema de la ambigüedad o indeterminación, esto es, la falta de precisión que pueden presentar elementos lingüísticos o mensajes que estamos tratando de comprender; y que, como bien se sabe, es clave en traducción (cfr. Nida: 1964; Newmark: 1988; Ballard: 1990; Pergnier: 1990; Laplace: 1994; Peña y Hernández: 1994, y, sobre todo, Séleskovitch: 1984).

En nuestro caso, la ambigüedad se debe a que en la frase de la moneda (originalmente coránica) aparece una palabra que, para la división conceptual del castellano contemporáneo, resulta incómoda porque, según los diccionarios, cubre dos sentidos a los que nosotros nos referimos con expresiones distintas (*mandato*, *asunto*). Y, especialmente antes de ensayar vías interpretativas contextuales, podemos sentirnos confusos.

Es preciso subrayar que el problema de la ambigüedad es muy frecuente cuando nos acercamos a palabras o mensajes propios de la cultura islámica. La indeterminación se repite, como comprobaremos en lo sucesivo, una y otra vez. Y ello genera de modo casi espontáneo en el intérprete la puesta en marcha de lo que llamaremos una clave interpretativa. Sin olvidar, además, que las relaciones entre las lenguas derivan de procesos históricos, y en el caso del castellano y el árabe (o, si se prefiere, entre la cristiandad y el islam) de una historia de intereses a menudo enfrentados.

4.2 *Clave interpretativa*

Con la expresión «clave interpretativa» nos referimos a una idea amplia y reconocida socialmente, que sirve como esquema conceptual prioritario alrededor del cual se hace girar la interpretación de los elementos individuales de una cultura o discurso. Aunque acabamos de considerar el término *amr* desligado de su contexto, no hemos de perder de vista ni un solo momento que la frase en que aparece y que nos ocupa es explícitamente religiosa, islámica. Y es un hecho difícil de cuestionar que, entre nosotros, y durante siglos, los textos islámicos han sido interpretados (y, en consecuencia, traducidos) a partir de un conjunto de claves interpretativas muy concretas y escasas. Dos de ellas, fácilmente aislables, son la clave bélica y la clave del poder político (a las que podría unirse otras, como la «sensualista», que aquí no nos interesa).

4.2.1 *La clave bélica*

Los textos islámicos, especialmente los más ambiguos, han sido con frecuencia interpretados a través de una clave bélica (la idea de la batalla) o política (la idea del poder). A ambas claves les subyace, sin duda, un sentimiento de exclusión y una conciencia clara de la relación competitiva que ha definido, en general, nuestra común historia. La existencia y consecuencias de estas claves interpretativas las hemos

tratado ya (Peña Martín, 2000 *a*, y 2000 *b*; Peña Martín y Vega Martín, *en prensa*). Primero, al considerar la interpretación bélica común de cierto atributo de Dios, cuando la teología islámica apunta sin duda hacia otro tipo de lecturas. Y también acerca de los textos que llenan las paredes de la Alhambra de Granada. En este caso, una de nuestras hipótesis era que, tradicionalmente, quienes se han acercado a ese monumento con la intención de leer y entender los mensajes epigráficos han tendido a interpretar en sentido bélico o político palabras de referencia amplia o sencillamente religiosa. En la Alhambra, y en general en el arte islámico, abundan términos semejantes al *amr* de los dirhames almohades. Semejantes, tanto por su procedencia coránica, como por la dificultad que puede entrañar su comprensión precisa. Bastará, para resumir nuestra idea, con citar tres términos que en esos textos epigráficos hacen referencia, directa o indirecta, a Dios: *mulk* = 'imperio/señorío', *nasr* = 'victoria/ayuda', *fath* = 'conquista/solución'. Pues bien, las versiones más extendidas prefieren las primeras de esas ideas en cada caso ('imperio', 'victoria', 'conquista') y omiten las segundas ('señorío', 'ayuda', 'solución'). De donde se deriva que se sustrae la posibilidad de interpretar los textos islámicos como portadores de un mensaje espiritual, ético, social, místico, etc., cuando, por supuesto, dentro de las sociedades islámicas a través de la historia sí que se han dado múltiples interpretaciones del Texto Sagrado del Corán y otros escritos canónicos (cfr., por ejemplo, entre otros muchos posibles, los trabajos de Burckhardt: 1960; Corbin: 1994; von Denfer: 1983; Rubio: 1987, y Yabri: 1993, por citar obras de alcance y perspectivas muy diversas).

En décadas recientes esa clave bélica para interpretar los textos islámicos, cuyos orígenes se encuentran en la que se conoce, en contraste con la pura acción armada, como la *via pacis et doctrinae* en el enfrentamiento secular entre la cristiandad y el islam (cfr. Cabanelas Rodrí-

guez: 1965), ha sido progresivamente sustituida por la clave política, que gira en torno a la noción abstracta de poder. Y, en contraste con esa lectura política referida, nosotros hemos propuesto (Peña Martín y Vega Martín: 2000*b*) otra clave distinta: la de la sumisión. La idea es muy sencilla: ya que nos las habemos con textos religiosos, la cuestión es buscar la clave que esa misma religión ofrece acerca de sí misma. Recuérdese que *islam* significa, precisamente, 'sumisión'. Y ésta, la noción de sumisión, se muestra particularmente fecunda como punto de partida para interpretar diversas manifestaciones culturales islámicas.

4.2.2 La clave del poder

Así que, con el paso del tiempo, las lecturas bélicas se han ido sustituyendo por otras construidas sobre la noción de poder, entendido éste como 'simple capacidad', frente al poder como 'capacidad legítima' (cfr. Hyndes: 1996). Pero curiosamente, para ambas claves ha resultado beneficioso el mismo término castellano: *poder*, que reúne tanto el sentido tradicional de 'fuerza' (para vencer al enemigo, por ejemplo), como el de 'posición' en el marco político o social.

Desde hace unas décadas son muchísimos los estudios históricos españoles relacionados con lo islámico en los que el poder se ofrece como concepto ordenador casi único. Veamos algunos ejemplos. Puerta Vilchez (1987), uno de los principales especialistas en la Alhambra de Granada, la describe, en el título de uno de sus trabajos, con el trío de términos: «poder, arte y utopía». Sin abandonar el palacio granadino, Gómez Román, Rodríguez Domingo y Bermúdez López (1992) califican, en un estudio célebre, el Patio de los Leones como un «símbolo de poder». Barceló titulaba su trabajo (1991) sobre el aparato del Estado omeya «la escenificación del poder». Lavado Paradinas (1986), en su recorrido por la arquitectura del Toledo de Taifas, habla de «semiótica del poder». A estos ejemplos podrían añadirse





otros muchos, procedentes de trabajos notables en diversos campos de la historia y la arqueología (Ación Almansa y Martínez Núñez: 1982, pas.; Martínez Enamorado: 1998; Izquierdo Benito: 1999, 19). Por otro lado, Rubiera Mata (1995, 99) ofrece una justificación explícita de los beneficios de la noción de poder para interpretar elementos de la arquitectura andalusí, en sustitución de la sensualidad como concepto fundamental. En cualquier caso, se trata de una apuesta hermenéutica restrictiva. La elección de una clave interpretativa, sea cual sea, lo es en alguna medida. No obstante, lo importante es, primero, que la clave elegida sea lo más coherente posible con la cultura islámica, y con el sentido de los objetos concretos a los que se aplica, y, segundo, que no entre en contradicción con la radical ambigüedad de algunos signos culturales islámicos (cfr. Ibn al-Sid: *Tanbih*; Charnay y Berque: 1967; Cuellas Marqués: 1987).

No negamos que objetivamente las manifestaciones culturales del islam medieval estuvieran asociadas a quienes ostentaban el poder político. Esto es evidente. El problema está en que, por un lado, dichas manifestaciones pueden encerrar –y encierran– otros mensajes que quedan oscurecidos. Y, por otro, en que el término «poder» ha evolucionado dentro de la teoría política hasta cargarse de un significado muy concreto. De este modo, a la hora de traducir un texto árabe medieval, puede resultar anacrónico el uso de un término que, en su valor actual, tiene un sentido muy bien definido por el pensamiento occidental contemporáneo. Por consiguiente, quizá fuera preferible, si es que nos empeñamos en utilizar la clave política, elegir otros términos tales como «dominio» o «imperio». Y, en efecto, un investigador de la talla de Lewis, en un estudio dedicado al lenguaje político en el islam (1988), evita expresamente el término «poder».

Esta noción, la de poder, tal como se emplea en los estudios históricos contempo-

ráneos, como los antes señalados, tiene sus puntos de arranque en Hobbes, Hegel y Nietzsche. Asociada en algunos casos a corrientes de pensamiento marxista (cfr. Poulantzas: 1968), la noción ha tenido en la segunda mitad del siglo XX a varios tratadistas, Canetti (1960), entre ellos; aunque en el terreno que más nos interesa aquí, el de la interpretación de manifestaciones artísticas (en sentido amplio), el poder como clave procede en gran medida de los escritos de Foucault (por ejemplo, 1975). Y, en el caso del arte islámico, más directamente de los estudios clásicos de Grabar (1973). También se ha convertido en el eje de las versiones dominantes de otras disciplinas, como los propios estudios de traducción (cfr. Hermans: 1996); y, desde luego, la antropología, que nos brinda explicaciones tan patentes como la interpretación que del arte y la religión hace Harris (1985, 526-7):

El arte guarda íntima relación con la política. Esto se puede apreciar con especial claridad en el caso del arte patrocinado por el estado. Como hemos visto, en las culturas estratificadas la religión es un medio de control social. Las habilidades del artista son aprovechadas por la clase dirigente para inculcar ideas religiosas de obediencia y santificar el *statu quo* [...]. El arte eclesiástico interpreta el mundo conforme a los mitos e ideologías predominantes que justifican las injusticias y la explotación. El arte hace a los dioses visibles en forma de ídolos. Al contemplar los imponentes bloques de piedra que parecen esculpidos por manos sobrehumanas, los plebeyos comprenden la necesidad de la sumisión.

Pero volvamos al «poder» (y otros términos semejantes: «imperio», «mandato», «gobierno»...) en tanto que patrón de traducción de términos árabes tales como *amr* 'asunto', *mulk* 'señorío' o *quwwa* 'fuerza', cargados de significado y de significación en su contexto medieval

islámico. Al marco intelectual definido por el pensamiento occidental se debe sumar, para explicar el mantenimiento de este patrón, la *coincidencia* de que el término cuadre bien, tanto con la clave bélica de los arabistas tradicionales, como con la politológica de los contemporáneos. Además, el argumento de autoridad en traducción (mantener las versiones de las *autoridades* tradicionales) ha podido contribuir también a ello. Lo cierto es que la autoridad (tal vez ayudada por la inercia) explica algunos fenómenos singulares de la historia de la traducción del árabe, incluidos los errores manifiestos (cfr. Narváez: 1996, 177-8, y Hasse: 1997).

4.2.3 El término correspondiente

Dado que la el proceso traslativo incluye dos movimientos: interpretación (hermenéutica) y reexpresión (Peña y Feria: *en prensa*), los problemas de traducción de un término son también de dos tipos, los que afectan a la comprensión del término original y los que derivan de la elección de un término concreto en la lengua de llegada. Hasta ahora hemos estado sobre todo considerando la comprensión del término original. Pasemos ahora a la parte relativa al término correspondiente en castellano. En el caso de *amr* los problemas derivan de la necesidad de encontrar una palabra tan indeterminada como el original. Antes de verlo, nos detendremos en dos problemas de elección de término correspondiente a partir de otras dos unidades léxicas árabes. En primer lugar, examinaremos la dificultad de traducir *din* (Peña Martín y Vega Martín: 2001a), dificultad derivada de las distintas interpretaciones (ideológicas) que dentro del castellano se hacen del correspondiente 'religión'. Y, en segundo lugar, veremos cómo *ibn* (o *ben*) tiene un correspondiente exacto en su referencia, pero que puede causar problemas de registro (Peña Martín y Vega Martín: 2001b)

4.2.3.1 El problema de *din*

Como acabamos de indicar, la correspondencia entre el término árabe *din* y el castellano *religión* está bien asentada en la memoria y en la práctica de los traductores. Sin embargo, podemos replanteárnosla a la vista del Corán. La traducción de *din* por *religión* resulta insatisfactoria en algunos pasajes coránicos, donde parece aludirse a un deber, a un modo de comportarse establecidos por Dios (III, 19), incluso antes de la propia revelación islámica (II, 132). Para afrontar la versión de un término ajeno, no sólo hemos de estudiarlo, sino también interrogar al término castellano correspondiente, para que las palabras de nuestra lengua no actúen como cristales distorsionadores.

Pues bien, los diccionarios (por ejemplo, Casares: 19822, *s.v.*, o Anaya: 1993, *s.v.*) tienden a presentar la *religión* bien como un conjunto de creencias sagradas, o bien como éstas más unos ritos asociados. Y una expresión extendida como *católico practicante* (que implica que también hay católicos sólo por sus ideas) confirma que ésa es la imagen común de lo religioso en nuestra sociedad: mera cuestión de doctrina. Algo parecido se trasluce en la historia de otra palabra cercana, *fe*, si confrontamos, de un lado, su sentido etimológico de 'fidelidad', o el específico cristiano de 'apoyo incondicional en Dios', y, de otro, el significado general contemporáneo de 'aceptación de verdades contrarias a la razón'. Tal vez ésa sea la clave. Que existen dos concepciones divergentes: la religión como compromiso y la religión como credo.

Así se puede replantear nuestro problema de traducción. Si el Corán une en lo religioso unas creencias y un imperativo ético, la traducción de *din* por *religión* sólo será adecuada en el caso de que entendamos que este término hace referencia a la acción, además de las ideas y el culto. Al parecer, todo depende de la perspectiva que adoptemos. En castellano las palabras *fe* y *religión* implican indudablemente modo de vida y





compromiso sólo en ámbitos religiosos. Por supuesto, casos tales resultan de difícil solución para el traductor.

4.2.3.2 *El problema de ibn (o ben)*

Los andalusíes no llamaban a los reyes cristianos como nosotros. Así, Ibn al-Jatib (*Ibâta*, 55r), el historiador granadino del siglo VIII h./XIVd.C., no designaba a Fernando III el Santo por su ordinal entre los Fernandos ni por su santidad, sino por su genealogía: *Fernando ibn Sancho ibn Alfonso ibn Fernando*. Una traducción de esto, meramente identificativa, sería «Fernando III el Santo». Pero, si interesara reproducir el modo de decir andalusí, muchos traductores optarían por «Fernando, hijo de Sancho, hijo de Alfonso, hijo de Fernando». Es cierto que en árabe *Ibn* (después de pausa) y *ben* (entre nombres) valen para *hijo de*, y sirven para formar nombres propios, como el mencionado Ibn al-Jatib o Ibn Battûta, el viajero. Pero hay alguna pega. Tomemos a uno de los califas hammudíes de Málaga (véanse Seco de Lucena: 1955, y Ación Almansa: 1998): *Yabyà ibn Idris ibn 'Alì ibn Hammûd*. Si traducimos cada *ben* por «hijo de» el resultado será mucho más pesado al oído que el original, donde *ben* es una palabra átona. Para evitarlo, podríamos recurrir al sufijo *-ez* (de *Fernández*, por ejemplo), que, además, nos ayudaría a salvar la dificultad más grave: en los nombres propios *Ibn* o *ben* no significa siempre 'hijo de', sino, a veces, 'descendiente de'.

Al califa malagueño, en efecto, podríamos llamarlo también, simplemente, *Ibn Hammûd*, identificándolo sólo por uno de sus ancestros. Y esto no podemos traducirlo «hijo de Hammûd» porque Hammûd no era su padre, sino su bisabuelo, el iniciador de la saga. Por lo mismo, a las familias se las designaba con el nombre de ese ancestro, precedido del plural de *Ibn*: *Banû* (*Beni-* o *Ben-* en topónimos: Benicásim, Benamor, Benarrabá). Junto a los Banû Hammûd o Hammûdíes, tenemos, por ejem-

plo, a los Banû Umayya u omeyas, descendientes de un epónimo Umayya.

El sufijo *-ez* hay que descartarlo porque ya no es productivo (menos aún con nombres extranjeros) y porque no serviría para las retahílas de varios ancestros. Pero hay otra solución: la secuencia *el de*, átona y válida tanto para 'hijo de' como para 'descendiente de'. A Fernando III el Santo los andalusíes lo llamaban, pues, «Fernando, *el de* Sancho, *el de* Alfonso, *el de* Fernando». Y los abbasíes de Bagdad, los *Banû 'Abbâs*, eran «*los de* Abbâs». Puede que resulte chocante, o hasta cómico. Porque en contextos formales a veces resulta cómico lo más sencillo, cercano y tradicional, por más que sea denotativamente exacto.

4.2.3.3 *Un término equiparable (en su indeterminación)*

Pero volvamos a nuestra cuestión ¿Podemos ofrecer, en lugar de *poder*, otro término para traducir *amr*, menos marcado por corrientes dominantes en el mundo académico contemporáneo? Para responder a ello, y sirviéndonos de los conceptos de ambigüedad e interpretación, examinaremos uno de los términos castellanos que se han dado como equivalentes a aquél: *orden*, que hemos visto en el caso singular (Dodds (ed.), 1992), donde *Al-amru kulluhu li-[A]llâh* se traducía «Todo orden es de Dios». Creemos que puede resultar iluminador.

De todas las consideradas, esta última versión es la que está más cerca de la que nosotros vamos a proponer («La disposición toda es de Dios»), pero recuérdese que aquélla se debe a una traducción errónea de una hipotética versión inglesa previa. Y no se olvide que, tanto en inglés como en francés, las palabras emparentadas con la castellana *orden*: *order* y *ordre* significan tanto «mandato» como «colocación, ordenamiento».

Independientemente de que estemos ante un caso de retraducción (del árabe al inglés y del inglés al castellano), lo que nos interesa es destacar cómo no es ajeno a las lenguas cerca-

nas a la nuestra el hecho de que exista un término lo bastante indeterminado como para aglutinar las ideas de 'mandato' y de 'colocación, concierto'. También en castellano, en estadios anteriores, ha ocurrido lo mismo: la palabra «orden», en femenino, es decir, sin distinción de género para un significado u otro (como ocurre ahora), significaba ambas cosas. Podemos comprobarlo en un documento del siglo XVI (*Libro y repartimientos*), acerca del repartimiento de Benadalid (Málaga), y donde leemos, en la curiosa grafía del original: «[...] con dos Ynstrucciones firmadas de los señores del dicho consejo que trata de la Horden que sea de tener de la población de la Villa de benadalid [...]». Esto, el entrelazamiento, en estadios anteriores de la lengua castellana, de los sentidos de 'mandato' y 'ordenamiento' en el nombre de género ambiguo *orden* puede comprobarse consultado las entradas para esta palabra en el *Tesoro* de Covarrubias (1647, s.v.), y en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española (1726-37, s.v.), donde, además, se ponen de manifiesto las derivaciones religiosas del término.

Pero, dado que en castellano de nuestros días *orden* ya no es, a efectos de concordancia, indeterminada en cuanto a su referencia, habría que buscar otra palabra en la que concurrieran cuantos más rasgos posibles de lo que lleva consigo aparejado el árabe *amr*, de cuya complicación y trascendencia han dado cuenta varios estudiosos desde muy distintas perspectivas (entre otros, Gaudefroy-Demombynes: 1957, desde un enfoque filológico semítico; Pines: 1975, con alcance general; Roser Nebot: 2001, desde una posición contemporánea, y Fricaud: *en prensa*, en relación con los almohades). Puede que el problema lo resuelva *disposición*, que tanto significa «mandato» como «organización, concierto», y que, además, se asocia a una frase hecha: «El hombre propone y Dios dispone», idea muy en consonancia con lo que aquí estamos tratando.

4.2.4 *La sumisión como clave*

En el caso de que haya que optar por una clave interpretativa, creemos que puede recurrirse a la de sumisión. Esto nos capacita, tanto para situar en su marco adecuado el discurso religioso y político en el que se sustentan los textos de las monedas almohades, como para comprender que un mismo término —*amr*— puede encerrar en sí dos conceptos que, desde nuestro punto de vista, parecen distantes, pero que, en la concepción islámica y cuando el término va referido a Dios, constituyen una sola unidad conceptual.

Y es que, para el siervo sumiso a su Señor, hablar de la voluntad (o las órdenes) de Éste, de Su disposición o disposiciones, equivale a hablar de Su plan, del plan divino, que, precisamente por serlo, equivale, tanto a la empresa que une a la Comunidad de los musulmanes, desde una perspectiva política y social, como al bello y buen orden del ser, desde una perspectiva ontológica; y, tanto en lo que respecta a la perfecta disposición de las criaturas, como al orden de la relación entre éstos y su Creador. Más adelante completaremos esta idea al comprobar que los almohades identificaban su propia causa política y religiosa con el plan divino y, por tanto, con la empresa de todos sus súbditos, lo que hacía del suyo un pensamiento político al que sólo cabía la oposición de quienes se aliaron con la maldad. La maldad de quienes no aceptaran la sumisión que impone la deuda contraída por el hombre con su Creador (cfr. Fera, Peña y Vega: *en prensa*).

Visto sólo desde la clave del poder político, el discurso almohade condensado en la frase *Al-amru kullu-hu li[Al]-llâh* sería insostenible: no ofrecería justificación ni razón alguna. Algo que sí ocurre si partimos de la sumisión (entendida como aceptación, de grado, de una autoridad naturalmente legítima).





4.3 *Nuestra versión de la frase*

Llegados a este punto contamos ya con fundamentos para defender la versión de la frase que nosotros proponemos: «La Disposición toda es de Dios». Lo que pretendemos es dar con una versión ajustada, pero también lo bastante amplia, es decir, tan indeterminada como el original, de modo que sea legible desde varias claves interpretativas al mismo tiempo.

5 UNA CITA CORÁNICA

Ahora bien, dado que el término que nos ocupa se halla en una frase procedente del Corán, el paso obligado inmediato será acudir a este texto sagrado.

5.1 *El pasaje coránico y sus traducciones*

Antes hemos dicho que el primer investigador en observar que el lema numismático almohade *Al-amru kullu-hu li-[Alláh]* es una cita coránica fue Prieto Vives (1915, 24), pero que hubo que esperar hasta muy recientemente para que dos investigadores, de modo simultáneo, pero cada uno por su lado, Martínez Núñez (1997) y Fontenla Ballesta (1997), se hicieran eco de ello. En efecto, la frase que nos interesa forma parte del versículo o aleya número 154, del capítulo o sura III, llamado *Al Imrán* («La familia de Imrán»). A efectos prácticos, nos serviremos en primer lugar de la versión castellana del Corán de Cortés. El texto completo del versículo, según esta traducción, es el siguiente:

Luego, pasada la tribulación, hizo descender sobre vosotros seguridad: un sueño que venci6 a algunos de vosotros. Otros, en cambio, preocupados tan sólo de su suerte y pensando de Dios equivocadamente, a la manera de los paganos, decían: «¿Tenemos nosotros algo que ver con esto?» Di: «Todo está en manos de Dios.» Ocultan para sí lo que no te

manifiestan. Dicen: «Si hubiera dependido de nosotros, no habríamos tenido muertos aquí.» Di: «También, si os hubierais quedado en casa, la muerte habria sorprendido en sus lechos a aquellos de quienes estaba ya escrita. Dios ha hecho esto para probar lo que hay en vuestros pechos y purificar lo que hay en vuestros corazones. Dios sabe bien lo que encierran los pechos.

A modo de aproximación al contenido y las circunstancias históricas en que fue revelada la aleya, debemos comenzar recordando que la aleya 154 pertenece al llamado por Maududi (s.d.) «cuarto discurso» de la sura III, revelado después de la batalla de Úhud, hecho de armas de resultado más que incierto para los musulmanes. Y precisamente es a una reconsideración del hecho militar y sus implicaciones religiosas a lo que se dedica esta parte de la sura. Siempre según Maududi, aquella gran segunda prueba militar (después de la batalla de Badr) había hecho surgir ciertas debilidades entre los musulmanes; de ahí que fuese necesario advertirlos de sus errores.

Si bien en la época en que aparecieron los trabajos fundacionales acerca de la numismática andalusí no se contaba con traducciones directas del Corán al castellano, éstas sí que han aparecido más tarde. A continuación incluimos algunas de estas versiones de la frase que nos interesa, junto con la traducción francesa que sí debió de circular en la España de las últimas décadas del XIX, así como otras a varias lenguas europeas, y generadas en diversos ambientes. Las versiones del pasaje las clasificamos según el tratamiento que hacen del término *amr*, que estamos traduciendo por «disposición».

5.1.1 Restricción del sentido de «*amr*» por su contextualización

La más antigua versión castellana directa (Arias: 1998), la de Abboud y Castellanos (*Corán*, 1940), apareció en Argentina, publicada por una asociación islámica. De todas las versiones que vamos a considerar, ésta y las dos que veremos inmediatamente se caracterizan por restringir el sentido del término *amr* en vista del contexto en que aparece: las consecuencias de una batalla. De ahí que, de todas estas traducciones, sea la única que da como equivalente de *amr* el término bélico «victoria»:

[...] diciendo: «¿Acaso nos tocará algo de la victoria?» Diles: «Por cierto que la victoria pertenece sólo a Dios.»

Este modo de actuar, que consiste en restringir el significado de término *amr* ofreciendo como equivalente uno adecuado al contexto donde aparece, se registra en otras dos traducciones, ambas islámicas, la francesa publicada en Marruecos de Benchekroun (*Corán*, 1997: «décision») y la castellana de Melara (*Corán*, 1998: «la decisión pertenece enteramente a Allah»)

5.1.2 Interpretación político-religiosa de «*amr*»

Una traducción inglesa, auspiciada también por una institución islámica, la de Pickthall (*Corán*, s.d.) ofrece una interesante novedad al apartarse de todas las versiones de *amr* que se han ofrecido al verter el Corán. Y es que, sin optar por un término de máxima ambigüedad como veremos después que han hecho mayoritariamente los traductores, propone un equivalente de amplia referencia: «cause» ('causa'), que nosotros consideraremos, más abajo, entre las posibilidades de traducción del término *amr*, sobre todo en contextos tales como los proalmohades. Por lo demás, obsérvese que Pickthall se decide por una versión arcaizante, hecho frecuente sólo en traducciones inglesas del Corán,

pero que también nos interesa destacar entre los factores -la diacronía del lenguaje- que pueden tenerse en cuenta a la hora de traducir:

They said: Have we any part in the cause? Say (O Muhammad): The cause belongeth wholly to Allah.

5.1.3 Reproducción de la ambigüedad del sentido

En su versión castellana del Corán, Cansinos Asséns (*Corán*, 1951) propone una solución que después han repetido otros traductores españoles, y que consiste en interpretar *amr* como un nombre de referencia muy amplia, muy vaga, aplicado en este contexto a las acciones que dependen de la voluntad divina:

Dijeron: ¿Acaso a nosotros nos va en el asunto cosa? Di: El asunto todo él es de Alá [...].

Pero es necesario añadir algo importante, y es que la indeterminación de la atribución del asunto a Dios en el texto árabe (*li-[A]llāh* 'es de Dios') se reproduce también en la versión, que, de esta manera, no añade ninguna imagen al original. Nos importa subrayar esta solución, tanto desde el punto de vista de la traductografía, como para nuestros intereses aquí, pues refleja fielmente la indeterminación del pasaje coránico, hecho que está en la base de su posterior utilización para unos u otros fines.

Por otra parte, hay que notar que ese mismo patrón lo han seguido otros traductores, antes y después de Cansinos Asséns. Con él coinciden, para empezar, Hamidullah y Léturmy (*Corán*, 1959: «l'affaire tout entier est a Dieu»), quienes también encuentran en la lengua francesa un procedimiento que les permite moverse en un grado muy alto de fidelidad, prescindiendo de imágenes que no se encuentran en el original árabe. También nos conviene subrayar cómo enfatizan la idea de la totalidad del asunto («tout entier»). Casi lo mismo, punto por





punto, puede decirse de otra traducción islámica, la de Ali (Corán, 1410 h.). Y ese mismo patrón de fiel mantenimiento de la letra del original árabe es un rasgo que comparten otras dos versiones que, a diferencia de las dos anteriores, no podemos calificar de islámicas. La primera de ellas, la castellana de Murguiondo (Corán, 1875), que, muy por el contrario, está concebida para refutar al islam, y que apareció unos años antes de los estudios sobre numismática de Codera, Amador de los Ríos o Guillén Robles, en cuya interpretación del término no dejó huella. Su versión del fragmento es:

Respóndeles: seguramente todo el negocio es de Dios.

Sea como sea, el hecho es que esta ingeniosa y sencilla solución fue adoptada también por otro traductor: Fracassi (Corán, 1914: «tutto il suo affare è di Dio»). Y luego, en la prestigiosa versión al alemán de Henning (Corán, s.d.), que opta por la misma solución, o sea, referencia vaga en el equivalente de *amr* («Sache») y procedimiento no metafórico en la atribución a Dios del hecho aludido (el genitivo «Allahs»): «die ganze Sache ist Allahs».

5.1.4 *Ambigüedad del término y metáfora de las manos de Dios para Su intervención*

Una variante de la opción de Cansinos es la adoptada por Vernet (Corán, 1953), por Cortés (Corán, 1979), que ya conocemos, y por Epalza, Forcadell y Perujo (2001), con explicitación restrictiva de la interpretación, en este último caso; y que, manteniendo la referencia vaga de *amr* 'asunto' o 'esto/todo', recurren a una metáfora que, aunque está ausente del original, seguramente facilita la comprensión del texto en castellano, tal vez por la facilidad con que podemos recordar expresiones semejantes, de tipo religioso, en esta lengua, lo cual respondería a una estrategia de naturalización. Sus versiones rezan, respectivamente, como sigue:

[...] decían: «¿Tenemos algo del asunto que *nos prometió*?» Responde: «Todo el asunto está en manos de Dios.»

[...] decían: «¿Tenemos nosotros algo que ver con esto?» Di: «Todo está en manos de Dios.»

Deien: «És culpa nostra el que ha passat?» / Digues [profeta]: «Tot és en mans de Déu, ben controlat!»

La misma metáfora (construida sobre la idea de las manos de Dios) aparece en una versión inglesa, auspiciada y distribuida por asociaciones islámicas occidentales, la de Shakir (Corán, s.d.), en la que se marca gráficamente (con el paréntesis) que la imagen no está expresada en el original:

Say: Surely the affair is wholly (in the hands) of Allah.

5.1.5 *Ambigüedad del término y metáforas vagas para la intervención divina*

Este otro modo de proceder: referencia vaga de *amr* e introducción de una metáfora que refleja de manera gráfica la intervención de Dios, es muy antiguo. Tanto que aparece ya en la versión francesa del Corán que André du Ryer (Corán, 1647) realizó en el siglo XVII, con una interpretación alegórica diferente (proceder 'en lugar de estar en manos de'):

«Avons nous vu quelque chose du secours que Dieu nous a promis? Dis-leur, toute chose procede de Dieu [...]»

De las traducciones a otras lenguas occidentales, la que nos interesa sobremanera es la francesa de Kazimirski, por el hecho de que, desde poco después de su aparición en 1840, dio lugar a cinco traducciones indirectas del Corán al castellano aparecidas entre 1844 y 1875 (Arias: 1998, 174-5), es decir, en fechas muy próximas a la publicación de las grandes obras que dan ini-

cio a los estudios numismáticos andaluzes. La solución de Kazimirski es muy cercana a la que acabamos de ver: referencia vaga de *amr* («affaire») y adición de un verbo que explica la intervención de Dios («dépend»):

Que gagnons-nous à toute cette affaire?
Disaient-ils. Répondons-leur: Toute l'affaire dépend de Dieu.

Y algo parecido hizo a comienzos del siglo XX Rodwell (Corán, 1909) en su traducción al inglés:

SAY: Verily the affair resteth wholly with God.

5.1.6 Ambigüedad del término y metáfora de la pertenencia para la intervención divina

La versión siguiente, al inglés, de al-Hilālī y Khān (Corán, s.d.), procedente de una institución islámica, incluye la imagen de la pertenencia a Dios que ya conocíamos de las primeras versiones que consideramos, pero, a diferencia de aquéllas, presenta una versión muy ambigua del término *amr*:

They said, «Have we any part in the affair?» Say [...]: «Indeed the affair belongs wholly to Allāh.»

Es de notar que esta solución, la idea de pertenencia, había sido ya propuesta, para el inglés, en una traducción no islámica anterior, la muy cuidada de Arberry (Corán, 1964: «The affair belongs to God entirely.»), y, para el francés, en otra versión prestigiosa, la de Masson (Corán, s.d.: «L'affaire toute entière appartient à Dieu.»).

Y hay que hacer notar ya, con suma extrañeza, cómo todas estas versiones del fragmento coránico que nos interesa (*al-amru kullu-hu li-llāh*) se apartan mucho de casi todas las versiones que encontramos en las descripciones numismáticas.

5.2 El término en otro pasaje coránico

Para seguir adelante con nuestras indagaciones en el sentido que debemos atribuirle a la frase coránica que los almohades convirtieron en lema numismático, tal vez no esté de más que examinemos otro pasaje del Libro Sagrado islámico donde también aparece el término *amr*, que nos interesa, por si ello nos ayuda a ahondar en su comprensión. Reproducimos a continuación el fragmento coránico (XXX, 4), ampliándolo, para mejor comprensión, con los versículos anterior y posterior (2-5) al que nos concierne, según la versión castellana de Cortés (Corán, 1999):

Los bizantinos han sido vencidos / en los confines del país. Pero, después de su derrota vencerán / dentro de varios años. Todo está en manos de Dios [*li-[A]ll[hi l-amru]*], tanto el pasado como el futuro. Ese día, los creyentes se regocijarán del auxilio de Dios. Auxilia a quien Él quiere. Es el Poderoso, el Misericordioso.

Esta nueva frase coránica se distingue del lema almohade por el hecho de que ahora *amr* ('disposición') no va seguido del apositivo *kullu-hu* ('toda'); pero su sentido no es muy distinto del pasaje III, 154, que hemos considerado antes. Será también de interés conocer algunas versiones coránicas para ilustrar una vez más los problemas que ofrece la traducción de *amr*, y cómo los traductores han optado aquí también por una u otra técnica, pero siempre llegando, para el término que nos ocupa, a resultados muy diferentes de los numismáticos. Las versiones son, por este orden: las castellanas de a) Abboud y Castellanos (Corán, 1949), b) Cansinos Asséns (Corán, 1951) y c) Vernet (Corán, 1963); las francesas de d) Kazimirski (Corán, 1840), y e) Hamidullah y Léturmy (Corán, 1959); las inglesas de f) al-Hilālī y Khān (Corán, s.d.), g) Ali (Corán, 1410 h.) y h) Pickthall (Corán, s.d.), y la alemana de i) Henning (Corán, s.d.):





a) Dentro de unos años, porque es de Dios la decisión del pasado y del futuro. Y en aquel día los creyentes se regocijarán.

b) Dentro de unos años. De Alá (es) el asunto de antes y después; y entonces se alegrarán los creyentes.

c) [...] dentro de algunos años. La Orden pertenece a Dios, tanto en el pasado como en el futuro. Entonces se alegrarán los creyentes [...].

d) Dans l'espace de quelques années. Avant comme après, les choses dépendent de Dieu. Ce jour-là, les croyants se réjouiront [...].

e) [...] dans moins de dix ans, -à Dieu le commandement, avant comme après! -et ce jour-là les Croyants se réjouiront [...].

f) Within three to nine years. The decision of the matter, before and after [...] is only with Allāh, [...]. And on that Day, the believers [...] will rejoice [...].

g) Within a few years, / With Allah is the Command / In the Past / And in the Future: / On that Day shall / The Believers rejoice- [...].

h) Within ten years -Allah's is the command in the former case and in the latter -and in that day believers will rejoice [...].

i) In wenigen Jahren. Allahs ist der Befehl zuvor und hernach. Und an jenem Tage werden frohlocken die Gläubigen.

5.3 La exégesis coránica

Aún contamos con otra fuente fundamental de conocimiento: la que nos proporciona la riquísima tradición exegética islámica (*tafsir*). Los comentarios coránicos que hemos consultado (algunos de los más extendidos y prestigiosos) comparten dos rasgos sobresalientes. En primer lugar, y al igual que ocurría con los diccionarios monolingües, no se plantean problema alguno por la ambigüedad en la referencia de *amr*. De modo que, si se tiene en cuenta que estamos hablando de los comentarios al texto sagrado del islam, parece que hemos de concluir que la división en dos grandes campos de significado (asunto y mandato), que esa indeterminación que

podría concluirse tanto de nuestras consultas a los diccionarios bilingües como de la comparación entre las versiones de la frase en uno u otro marco (traducciones del Corán o descripciones numismáticas), no existe en la mente del lector de árabe como lengua materna. Si la posibilidad de confundir uno y otro sentidos hubiese existido, no cabe duda de que los comentaristas se habrían detenido en ello, y habrían entrado en la argumentación a favor de uno u otro sentido.

En segundo lugar, hay que recalcar que todas las explicaciones sobre el fragmento *Al-amru kullu-hu li-llāh* giran en torno a la idea de los designios divinos, de la voluntad de Dios; es decir, alrededor del tema de la sumisión. De cualquier modo, es posible señalar cuatro variedades de explicación.

a) Al-Mahallí y al-Suyūti (*Tafsīru l-Yalā-layn*, 87), en su breve y tardío comentario (siglo IX h./XV d.C.), probablemente el de mayor influencia y difusión en el mundo árabe islámico contemporáneo, relacionan *amr* con un término más específico, aunque no exento de dificultades: *al-qadā'*. Se trata de un concepto que podría parangonarse con el de 'destino', en el sentido de la 'divina providencia', no del *fatum* clásico greco-latino, más acorde éste con los términos árabes *aqdār* (plural de *qadar*) y *dahr*. Y estos dos exegetas añaden de un modo muy sencillo: «[...] Él hace lo que quiere.»

b) En un segundo grupo podemos incluir a los comentaristas que relacionan *amr* con el triunfo (*naṣr*) o, más exactamente, con el auxilio divino para la victoria; esto es, actúan como traductores que, según vimos más arriba, derivan su interpretación del contexto concreto en el que el término aparece. Así hace el motazilí al-Zamajsarī (m. 538 h./1144 d.C.), quien equipara (*Kassāf* I, 428) el *amr* con tres sustantivos sinónimos: *al-izhar* ('alā) 'hacer prevalecer (sobre)', *al-naṣr* 'auxilio (divino para la victoria)' y *al-galba* 'el triunfo, la victoria'. Además, añada (sin explicarlo) algo que tiene gran interés para nosotros, y es que, cuando se dice *al-amru*



kullu-hu li-[A]llāh se entiende que el *amr* es, no sólo de Dios, sino también de sus *awliyā*, esto es, de aquellos que están cerca de él'. El hecho nos importa mucho porque apunta a la posible justificación religiosa del poder político.

De un modo muy semejante, el comentarista chií más célebre, al-Ṭabarsī (m. ca. 548 h./ 1153 d.C.), afirma (*Tafsīr* I, 523) que en las ocurrencias de *amr* en la aleya el sentido es *naṣr* 'auxilio (divino para la victoria), y añade: «[Dios] ayuda a quien quiere y hace fracasar (*yajḍulu*) a quien quiere.»

c) En esta explicación coincide al-Qurtubī, quien, después de insistir mucho en el sentido de totalidad o integridad de *kullu-hu* ('toda', 'entera', en «la disposición toda»), afirma (*Al-Yāmi'* IV, 242): «Esto es, que (el auxilio para la) victoria está en manos de Dios, el cual ayuda a quien quiere y hace fracasar a quien quiere.»

Sin embargo, podemos establecer aquí un nuevo grupo de interpretaciones, mixtas, ya que al-Qurtubī además, vuelve a insistir en la idea de los designios divinos: «Se refiere al decreto, tanto para lo bueno como para lo malo, que proviene de Dios.»

d) Por último, podemos establecer un cuarto tipo de explicación a partir de la facilitada por el gran Abū Ḥayyān (m. 745 h./1344 d.C.), quien, al interpretar *amr* en un sentido, digamos, cosmológico, le restituye al término su gran amplitud referencial, lo cual posibilita incluir todas las interpretaciones anteriores sin que ello suponga contradicción alguna. Sus palabras son (*Tafsīr* I, 391): «Esto es: que las vicisitudes del mundo de lo existente y lo que en él ocurre son cosa de Dios, el Altísimo, y no de ningún otro.»

Entendido con tal amplitud, convendremos en que *amr* puede abarcar tanto el sentido de decreto o designios divinos, la divina providencia, como el de responsabilidad en un suceso y el triunfo en una empresa. Y, asimismo, que equivale al término castellano que proponemos nosotros: *disposición*.

De este modo, el sentido de la aleya que nos ocupa parece iluminarse: los musulmanes, exhaustos tras una batalla desfavorable, temen que la derrota pueda ser achacada a una falta; que quizá se trate de un castigo infligido por Dios a resultas de una infidelidad manifiesta o falta de celo religioso. Por consiguiente, preguntan a Mahoma si tienen alguna responsabilidad en lo ocurrido («¿Tenemos nosotros algo que ver con esto?», en la traducción de Cortés). Mahoma, entonces, les responde recordándoles que el verdadero musulmán sabe que «las vicisitudes del mundo de lo existente y lo que en él ocurre son cosa de Dios, el Altísimo, y de ningún otro» (Abū Ḥayyān) o, lo que es lo mismo (volviendo a la traducción de Cortés), que han juzgado a «Dios equivocadamente, a la manera de los paganos» preislámicos.

5.4 La frase en árabe actual y sus traducciones

No es extraño que una afirmación contenida en el Corán haya pasado a la lengua hablada como frase hecha. Así ocurre con nuestra cita coránica, que se usa modernamente en una versión abreviada: *Al-amru li-[A]llāh* ('la Disposición es de Dios'). Y, contándose entre los modismos usuales entre los musulmanes hablantes del árabe, es lógico que aparezca en la literatura árabe contemporánea. La tenemos, así, en cierta novela contemporánea (*Zuqāq*, p. 176), una de las más difundidas y traducidas del escritor egipcio Naguib Mahfuz, concretamente en la intervención, dentro de un diálogo, de cierto personaje. Lo que nos interesa es comprobar cómo se ha traducido el fragmento *al-amru li-[A]llāh* a las lenguas occidentales. Cinco son las versiones que hemos consultado, y citamos en el orden de su publicación: a) la inglesa (*Alley*, p. 183), b) la francesa (*Impasse*), c) la alemana (*Gasse*, p. 263), d) la castellana (*Callejón*, p. 229) y e) la italiana (*Vicolo*, p. 186):

a) The matter is in God's hands [...].

b) Remettons-nous-en à Dieu pour cette affaire.



- c) Alles liegt in Allahs Hand [...].
 d) El asunto está en manos de Dios [...].
 e) Rimettiamoci a Dio [...].

Las observaciones que podemos hacer saltan a la vista. En primer lugar, que ha podido haber influencia de las más antiguas sobre las más modernas, lo que nos permite establecer dos líneas genealógicas, pues, en realidad, parece que hay sólo dos variantes: la iniciada en la versión inglesa ('El asunto está en manos de Dios') y la iniciada en la francesa ('Dejémoselo a Dios'), muy próximas entre sí. Pero, además, es evidente que todos los traductores han atribuido a la frase el valor pragmático de resignación, de saber conformarse con el decurso de los acontecimientos. Lo cual está, una vez más, en consonancia con el valor de sumisión y con las interpretaciones de la frase coránica que hemos visto entre los exegetas y traductores del Corán. Y, en cuanto a lo que a nosotros nos interesa en mayor medida, es curioso comprobar cómo todos los traductores de narrativa árabe contemporánea se apartan también de las interpretaciones que afloran en las descripciones numismáticas.

Lo que más nos importa de lo anterior lo confirman las versiones de la misma frase que aparece en otra de las más célebres novelas de Mahfuz (*Bayn*, p. 122). Se trata de un diálogo entre dos hermanas que están discutiendo sobre cierto familiar. Para zanjar el tema, una de ellas recuerda que la resolución del asunto depende de Dios. La otra contesta que no sólo han de tener en cuenta la voluntad de Dios, sino también la de su padre (*Al-amru li-[A]llâhi fi l-samâ'i wa-li-abi fi l-ardi [...]*). Veamos cómo se ha traducido al a) francés (*Palais*, p. 173), b) castellano (*Palacios*, p. 91), c) inglés (*Palace*, p. 126), y d) catalán (*Palau*, 120), versión esta última donde la traductora, Dolors Cinca, opta claramente por reproducir el valor pragmático de la frase, en lugar de calcar el concepto expresado en árabe (1996, p. 120):

- a) L'affaire appartient à Dieu au ciel et à père sur la terre.
 b) [Dejemos el asunto] En las manos de Dios en el cielo y en las de nuestro padre en la tierra.
 c) The matter is in God's hands in heaven and in Daddy's here on earth
 d) Que en sigui el que Déu vulgui al cel i que en sigui el que el pare vulgui a la terra.

6 CÓMO SE HA INTERPRETADO LA FRASE

Todo lo anterior nos permite extraer ya algunas conclusiones parciales, que afectan directamente a la historia o la teoría de la traducción, y con las que debemos contar de cara a nuestro objeto numismático, donde los textos son un elemento importante.

6.1 Patrones por especialidad

Es llamativo, en primer lugar, el hecho fácilmente constatable de que los traductores operan a partir de unos patrones de conducta tradicionales, y que éstos se establecen, no para la totalidad de los contactos de una lengua con otra, sino dentro de cada uno de los grupos de especialistas. Hemos observado, así, tres tendencias en la interpretación del término *amr* cuando se refiere a Dios:

- a) Los traductores del Corán suelen interpretar el término asociándolo a las ideas de voluntad, decreto o designios divinos, situándose, pues, en el debate tradicional islámico entre los partidarios de la predestinación y los del libre albedrío (cfr., entre otros, Jomier: 1983). *Su objetivo primordial es, pues, la fidelidad teológica.*
 b) Por su parte, los numismáticos, en su gran mayoría, asocian el término con ideas que tienen todas que ver con el dominio. Esto equivale a situar el asunto en el terreno de la legitimación teocrática del poder, y secundariamente en la discusión sobre los atributos divinos, puesto que de ese modo se presenta una determinada imagen de la divinidad caracterizada

por su ejercicio del dominio y la fuerza. *Así que podemos caracterizar sus versiones de politológicas.*

c) En tercer lugar, los traductores de literatura árabe contemporánea parecen interesados en retener la idea de la sumisión del hombre ante los designios de Dios, atraídos ante todo por el valor pragmático de la frase. *Su prioridad es, por tanto, la fidelidad lingüística (o discursiva).*

6.2 Exégesis coránica y traducciones

Reconsideremos también las versiones que conocemos del fragmento coránico *al-amru kullu-hu li-[A]llâh*, o su versión abreviada *al-amru li-[A]llâh*, a la luz de la exégesis coránica. Simplificando un poco las cosas, a efectos de aclaración, podemos reducir a tres las líneas seguidas por los exegetas del Corán:

a) En primer lugar, hay una línea de exégesis que insiste en la idea del mandato o decreto divino, o bien voluntad o designios de Dios, representada en nuestro anterior repaso por al-Mahallî y al-Suyûtî, y también por al-Qurtubî. Con esta interpretación coincide, en las descripciones numismáticas, la línea establecida por Codera y seguida, entre otros, por Medina («El mando todo es de Dios»).

b) La segunda línea de exégesis, ejemplificada por al-Zamajsarî y por al-Tabarsî, es la que asocia el término *amr* con la ayuda o intervención de Dios para un asunto concreto. Y parece coincidir con el mismo género de ideas que justifican la versión coránica de Abboud y Castellanos («Por cierto que la victoria pertenece sólo a Dios»), o la de Cansinos Asséns («El asunto todo él es de Alá»), la francesa de Kazimirski («Toute l'affaire dépend de Dieu»: «Todo el asunto depende de Dios») o la inglesa de Pickthall («The cause belongeth wholly to Allah»: «La causa pertenecía enteramente a Alá»), entre otras. Así como en algunas de las versiones de la frase en la ilustración literaria anterior, por ejemplo en la inglesa («The matter is in God's hands»: «El asunto está en manos de Dios»).

c) La tercera línea de exégesis coránica es la que afronta el asunto desde una perspectiva cosmológica, con implicaciones éticas, al precisar que la referencia de *amr* es amplísima: cuanto acontece en el mundo, como hemos visto que hace Abû Hayyân. Una interpretación semejante es, por un lado, la que hay en la base de la traducción de la aleya en cuestión por Cortés («Todo está en manos de Dios»), y, de nuevo, en algunas de las traducciones de la frase en su versión coloquial resumida de nuestra ilustración literaria contemporánea, por ejemplo, la alemana («Alles liegt in Allahs Hand»: «Todo está en manos de Alá»). En las descripciones numismáticas, ésta sería tal vez la interpretación que se encuentra en la base de la versión que aparecía (seguramente retraducida del inglés) en el catálogo de Dodds (ed., 1992): «Todo orden es de Dios», y, desde luego, en la que nosotros proponemos: «La Disposición toda es de Dios».

Resulta así que, con arreglo a los comentarios coránicos que hemos consultado, tendrían difícil justificación casi todas las versiones de la frase de la moneda que hemos visto en las descripciones numismáticas. Estrictamente hablando, no se atienen a ninguna de las líneas de exégesis ni la versión exclusiva de Conde («Todo imperio es de Dios»), ni la iniciada por el propio Conde y seguida por Codera, Rivero y otros («El imperio todo es de Dios»), ni la de Guillén, seguida por Fontenla y otros muchos en la actualidad («Todo poder es de Dios»).

Se da la circunstancia, además, de que ninguna de estas versiones, que no concuerdan con los resultados de la exégesis coránica, coincide con las traducciones del Corán. La conclusión general, de modo esquemático, es, pues, que contamos, para la frase del dirham cuadrado almohade (*al-amru kullu-hu li-[A]llâh*), con seis líneas de traducción entre los numismáticos:





- 1) Conde:
Todo imperio es de Dios
- 2) Codera-Medina:
El mando todo es de Dios
- 3) Codera-Conde-Amador de los Ríos-Rivero
El imperio todo es de Dios
- 4) Guillén-Fontenla
Todo poder es de Dios
- 5) Exposición Al-Ándalus
Todo orden es de Dios

Y que, en conjunto, estas versiones numismáticas de la inscripción distan mucho de las interpretaciones ofrecidas por los traductores del Corán para la frase, que podemos también esquematizar en el siguiente cuadro, donde sólo citamos a un traductor como representante de cada una de las opciones:

- a) Abboud y Castellanos
La victoria pertenece sólo a Dios
- b) Benchekroun
C'est à Allah qu'appartient la décision
- c) Pickthall
The cause belongeth wholly to Allah
- d) Murguiondo
Todo el negocio es de Dios
- e) Du Ryer
Toute chose procede [sic] de Dieu
- f) Kazimirski
Toute l'affair dépend de Dieu
- g) Arberry
The affair belongs to God entirely
- h) Vernet
Todo el asunto está en manos de Dios

Ciñéndonos a lo que aquí nos interesa, hay que observar que ningún traductor del Corán entiende *amr* como un concepto político abstracto («poder»); y que ninguno de ellos interpreta que se trata del nombre de acción del verbo «mandar» («mando» o «mandato»). Por el contrario, o bien ofrecen como término equivalente un nombre de referencia muy amplia («asunto», «negocio», etc.) o bien lo restringen ateniéndose al contexto concreto de la frase coránica («decisión», «victoria»), aunque ésta sea una solución

minoritaria. Es también de señalar que ningún traductor coránico entiende el árabe *kullu-bu* en sentido distributivo (como sí parecen hacer algunos numismáticos: «todo imperio»).

Cuesta mucho, en consecuencia, justificar las versiones manejadas tradicionalmente por los numismáticos si tenemos en cuenta que la frase en cuestión es una cita coránica, a no ser que consideremos que los traductores numismáticos han desarrollado su propia interpretación del texto sagrado islámico. En realidad, sólo la versión numismática minoritaria, la del catálogo de Dodds («Todo orden es de Dios») se atiene a las traducciones del pasaje coránico en que aparece. Además, tal vez podría también hacerse la salvedad de justificar la tercera versión («El imperio todo es de Dios»), a condición de que interpretemos que «imperio» se refiere a los designios divinos, lo que tal vez sea forzar las cosas.

Esto, sin embargo, no significa en principio que debamos rechazar las otras tres líneas de traducción (la primera, la segunda y la cuarta). Podría ser que los traductores se hubiesen planteado recoger en sus versiones, bien la visión política y religiosa de los almohades, bien ajustarse a algún otro esquema. Pero, para responder a esto, hemos de introducir nuevos datos en nuestra discusión.

6.3 Crítica de las versiones tradicionales

Es evidente que el término *amr* y, más aún, su verbo correspondiente, *amara yamuru* ('ordenar', 'mandar'), han aparecido a veces con un claro sentido de mandato en inscripciones epigráficas de diversa índole, incluidas las leyendas numismáticas (Walker: 1956, 262 y 285). Y esto, junto con la ambigüedad del término, podría justificar en parte las versiones tradicionales de la leyenda que nos interesa.

Con todo, estamos viendo un número de motivos que ponen en entredicho esas versiones. Tres argumentos de orden muy distinto, pero todos relacionados con la procedencia coránica del término, nos llevan a extrañarnos



de que las versiones convencionales no hayan suscitado dudas.

En primer lugar, consideremos de nuevo la frase completa: *al-amru kullu-hu li-llāh*, cuyo segundo elemento, *kullu-hu*, hemos traducido «toda», esto es, «La Disposición toda es de Dios». Debemos volver a advertir que ese «toda» tiene un sentido distinto en nuestra traducción que la misma palabra en «Todo imperio es de Dios», como sabemos que traducía Conde, o «Todo poder es de Dios», según Guillén Robles. Si colocamos el indefinido detrás del sustantivo significa la totalidad; en cambio, si lo colocamos delante, tiene el valor de 'todos/-as' (Blachère y Gaudefroy-Demombynes, 19753, 281 y ss.).

El original árabe deja lugar a pocas dudas: la colocación de *kullu-hu* indica que debemos entender la totalidad', a diferencia de lo que ocurre, por citar otra frase célebre del Corán (XXVIII, 88), en *Kullu sayīn hādikun illa wayha-hu* («Todo perece salvo Su rostro»), donde tenemos la misma palabra en primer lugar, pero ahora con el otro sentido de «toda cosa», «todo».

Este sentido de 'totalidad' creemos que deja fuera de lugar la posibilidad de que entendamos *amr* como nombre de acciones tales como 'mandar' u 'ordenar'. Es un contrasentido hablar de «la orden toda» o «el mandato todo».

Por otro lado, si estamos en lo cierto, las opciones del campo léxico de la orden o el poder, limitadas a conceptos políticos abstractos —'poder', 'imperio', 'gobierno'— también deberían eliminarse. Y ello por dos motivos. Primero, porque el contexto coránico no es el de un tratado general sobre la fundamentación islámica del poder, sino que hace referencia a un hecho concreto. Y, segundo, todas estas selecciones («mandato», «poder», «imperio», «gobierno»), tanto si se atribuyen a Dios como si se atribuyen al gobernante islámico de que se trate, tienen el grave inconveniente de dejar fuera el aspecto religioso que tanto Dios como el gobernante tienen en su relación con los componentes de la

Umma 'Comunidad islámica' o 'pueblo (santo) de Dios'. Es decir, estaríamos ante una visión secularizada, que elimina la posibilidad de consideración de lo religioso. E incluso, aunque creyéramos que es así como funciona la realidad (o sea que todos los que elaboran o reproducen discursos religiosos lo hacen en virtud de una mere estrategia de dominación), no podemos atribuirle nuestra visión de las cosas a una sociedad (la islámica medieval) que tan manifiestamente se aparta de ella en este ámbito.

Por último, es necesario recordar que, ya a mediados del siglo xx, y como hemos indicado antes, un arabista destacado, Gaudefroy-Demombynes (1957, 272), en su monumental biografía del Profeta Muhámmad, obra de gran difusión tanto en medios especializados como no especializados, llamó la atención sobre la complejidad referencial del término *amr* en el Corán.

7 EL ESQUEMA PREVIO «POR LA GRACIA DE DIOS»

Para seguir adelante, hemos de considerar, primero, otra inscripción monetaria que incluye el término *amr* y se halla en monedas almohades, pero ahora en piezas de oro. Se trata del sintagma *al-qā'imū bi-amri [A]llāh*, que, referido al mesías e iniciador del movimiento almohade, Ibn Tūmart, podemos traducir 'El Ejecutor de la Disposición de Dios' o bien 'El que se levanta por Disposición de Dios', sin entrar en las complicaciones que también puede presentar. Pues bien, nuestra hipótesis es que es la interpretación de esta frase por parte de los numismáticos la que ha podido determinar que el término *amr* se entienda, en círculos especializados numismáticos, como 'orden', 'mandato' o 'poder'.

7.1 *Al-qā'imū bi amri [A]llāh: la traducción de Codera*

En su *Tratado*, Codera (1897, 222) traduce la frase que ahora nos interesa del siguiente modo:

establecido por orden de Allah.



En otro de sus trabajos (1878, 74) Codera ya había estudiado la frase y ofrecido una versión levemente distinta, al haber optado por un sinónimo diferente para *amr*:

establecido por decreto de Allah

7.2 Precedentes

La cuestión de si Codera pudo haber tenido algún modelo para su versión tiene una respuesta parecida a lo que vimos para las leyendas de la moneda de plata. Y es que Conde (1817, 64 y 65) ofreció a comienzos del siglo XIX dos versiones de la frase *al-Qā'imū bi-amri [A]llāh* que juzgamos sumamente reveladoras:

- a) El levantado por decreto de Dios, ó por la gracia de Dios
- b) elevado por decreto de Dios

A la apostilla de la primera versión («ó por la gracia de Dios») volveremos enseguida, pues probablemente encierra una de las claves para desentrañar el porqué de las interpretaciones del término *amr*, entre los numismáticos, tan dispares de las elaboradas por los exegetas y traductores del Corán. Pero también nos interesa observar el proceso, desde Conde hasta Codera, en virtud del cual se avanza desde el sentido literal de *qā'im* 'el que está de pie' hasta traducciones metafóricas («levantado», «elevado»), más cercanas al último paso, el «establecido», que sin duda coincide con lo que *el traductor se empeña en ver*, pero que de ningún modo permite el original.

Pero aún contamos con otro precedente, aunque se trate de una noticia algo confusa, por la falta de datos. Mateu y Llopis (1945-46) traslada parte del contenido de un documento acerca de un hallazgo monetario de 1833, en Barcelona. Se trataba de monedas de oro almohades, cuyas inscripciones fueron traducidas por un fraile franciscano, M. Vilardell, catedrático de árabe en Tierra Santa. De la frase que ahora nos interesa se ofrece la versión que sigue (op.cit., 252):

el constituido por disposición de Dios

Nos encontramos, pues, ante un nuevo paso adelante hacia una interpretación metafórica («constituido») del término *qā'im* 'el que está de pie', para hacerla encajar en el estilo formal, de lenguaje jurídico, que corresponde a lo que quiere ver el traductor.

7.3 Versiones actuales

Lo que ocurrió con la traducción de la frase durante el siglo XX no debe sorprendernos; se parece mucho a lo que vimos con la leyenda del dirham *al-amru kullu-hu li-llāh*: una repetición casi mayoritaria de la traducción adoptada por Codera. Hay, en efecto, muy poca diferencia entre el «establecido por orden de Allah» de éste, y la versión en la que coinciden, casi letra por letra, Medina Gómez (1992, 410) y Fontenla Ballesta (1997, 454) cien años más tarde:

El establecido por orden de Dios

Y desde Codera a Fontenla nos encontramos con la misma o parecida interpretación una y otra vez como puede verse en las versiones de Rivero (1933, 53): «El establecido por decreto de Allah», y Valencia, Oliva y Gálvez (1988, 202: «establecido por orden de Dios»).

El único cambio, igual que a propósito del dirham, lo ofrecen las notas del catálogo de la exposición editado por Dodds (ed.) (1992, 398) y traducido del inglés, donde hallamos la siguiente versión, discordante con todo lo anterior:

El firme en el mandato de Dios

En la cual, al modo de Conde, se ha tratado de mantener la literalidad del sentido léxico de *qā'im* 'el que está de pie', pero sin tener en cuenta las relaciones sintácticas de la palabra dentro de su contexto lingüístico. Esto lo entenderemos mejor un poco más abajo, cuando analicemos la estructura gramatical del sintagma en árabe.



Pero, al igual que ya hacíamos con respecto a la leyenda *al-amru kullu-hu li-llāh* (1a Disposición toda es de Dios), es necesario contar con la probabilidad de que ésta no sea una traducción directa del árabe, sino una retraducción a través del inglés. Es decir, que estemos ante interpretaciones establecidas tradicionalmente entre los numismáticos de este último idioma. Otros datos parecen confirmar la hipótesis. Hemos localizado otras dos versiones de la frase, realizadas por especialistas de lengua inglesa, y en ambas se intenta recoger el sentido físico de *én pie*, de manera más o menos metafórica; es decir, muy lejos de la interpretación «establecido», seguramente abusiva, asentada entre los numismáticos españoles. Así, en su importante tratado sobre la amonedación en el Occidente islámico, Hazard (1952, 32) ofrecía la versión siguiente:

The upright in (the) commandment of God

Y, en una línea semejante, Plant (19802, 45), la siguiente:

steadfast by the command of Allah

7.4 En suma: el modelo «*Dei gratia*»

Al examinar la versión de Conde, hemos recalado la importancia de que ofreciese, como equivalente de *bi-amri [A]llāh* («por Disposición de Dios»), la frase hecha «por la gracia de Dios», que se ha venido utilizando durante siglos en los reinos cristianos, bajo su forma latina *DEI GRATIA*, en referencia al rey cuyo nombre se menciona en las monedas (cfr. Cayón y Castán: 1983, *pas.*). El hecho nos parece muy importante, pues creemos que constituye un esquema mental, un «pre-juicio», que ha podido interferir en la labor de los numismáticos a la hora de interpretar las leyendas. Curiosamente, Codera y Zaidín, en el opúsculo donde corrige lecturas de leyendas numismáticas debidas a otros estudiosos (1874, 5), recoge un caso similar. En las monedas acuñadas en

árabe, en Toledo, por Alfonso VIII, un numismático del siglo XVIII leyó, donde en realidad dice *ayyada-hu [A]llāhu wa-nasira-hu* («Dios le ayude y lo socorra»), *bi-yadi [A]llāhi wa-fadi-hi* («por la mano y el favor de Dios»), que tradujo: «per manum (vel providentiam) et gratiam Dei». El comentario al respecto de Codera es muy ilustrativo (loc.cit.):

Como se ve, nuestro autor, si no acertó con la verdadera lectura, se acercó bastante a ella, pues en la 2ª área sólo estuvo poco exacto al leer [...]; pero aun en esto es completamente disculpable, pues su interpretación, admisible gramaticalmente, correspondía a la fórmula de *Por la gracia de Dios*, sobre la cual discurre largamente.

Así pues, estaríamos ante un fuerte condicionamiento para los traductores, empeñados en ver lo que esperan ver. Si estamos en lo cierto, he aquí otra justificación para el mantenimiento de las versiones tradicionales de *amr* en numismática, y que partiría de la interpretación de las monedas de oro, y no del dirham. Es decir el *bi-amri [A]llāh* se entiende como justificación teocrática del poder; con ello, las monedas islámicas se «naturalizan» en la visión de los numismáticos, adoptando rasgos de las monedas cristianas. Y, además, se establece una equivalencia entre *amr* y *mandato (de Dios)* que ha resultado difícil remover.

CONCLUSIONES GENERALES

El examen de cómo han traducido los estudiosos numismáticos la frase coránica *Al-amru kullu-hu li-[A]llāh* (III, 154) nos ha facilitado una serie de visiones privilegiadas de algunos aspectos de la traducción en general y del árabe en particular, entre las que podríamos destacar las siguientes:

1. Es fácil aislar patrones de conducta seguidos por los traductores con notable persistencia; así, los de imitación y autoridad, que deter-



minan que se repita una versión propuesta por los fundadores de la disciplina de que se trate, sin poner en tela de juicio su validez y muy frecuentemente sin citar autoría.

2. Estos patrones de conducta varían de una disciplina a otra: hemos visto que las versiones de la misma frase siguen derroteros distintos entre los traductores del Corán, los numismáticos y los traductores de literatura contemporánea.

3. Hemos insistido en la vigencia consecutiva de dos claves muy concretas para la interpretación de textos árabes e islámicos: las que hemos llamado clave bélica y clave del poder.

4. En relación con lo anterior, hemos tratado de destacar la noción de ambigüedad, tanto para el estudio de algunas manifestaciones de la cultura islámica como para la traductología.

5. Hemos considerado la importancia de esquemas previos que justifican determinadas traducciones, tal vez poco afortunadas.

6. El fenómeno bien conocido de la traducción intermediada o retraducción (árabe a través del inglés) se ha mostrado una vez más presente, y, en nuestro caso, es curioso notar que ha dado lugar a resultados tal vez más apreciables que los de la traducción directa del original.

7. Los estudiosos decimonónicos de la numismática pusieron en práctica una forma de traducir que hemos llamado pedagógica, cercana a la interlineal de textos religiosos, y dirigida a personas con escasos conocimientos del árabe; esa forma de traducir dejó, como es lógico, sus consecuencias prácticas en los textos de las versiones.

8. Incidentalmente hemos comprobado los límites de las fuentes lexicográficas árabes clásicas para la interpretación de textos relativamente tardíos, como los de los almohades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad Varela, Manuel (1992): «Una moneda almohade hallada en Ceuta», en *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid: Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, pp. 373-6.
- Abū Hayyān al-Andalusī, Athīr al-Dīn (*Tafsīr*): *Tafsīru l-nabī l-māddī minā l-babī muhib*, edición de Būrān al-Dannāwī y Hidyān al-Dannāwī, Beirut: Dāru l-Yinān-Mu'assatu l-Kutubī-Thaqāfiyya, 1982.
- Abu Hayyān al-Andalusī, Athīr al-Dīn (*Tuhfa*): *Tartību tuhfatī l-arībī bi-mā fi l-Qur'āni minā l-garīb*, edición de Dāwud Sallūm y Nūrī Hammūdī al-Qaysī, [Beirut:] 'Ālamu l-Kutub-Maktabatu l-Nahdatī l-'Arabiyya, 1989.
- Ación Almansa, Manuel (1998): «Los Hammudíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI», en Lalieta Corbera, Carlos and Juan F. Utrilla Utrilla (eds.): *De Toledo a Huesca: Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza: CSIC, pp. 45-59.
- Ación Almansa, Manuel y M^a Antonia Martínez Núñez (1982): *Museo de Málaga: inscripciones árabes*, Madrid: Ministerio de Cultura.
- Amador de los Ríos y Villalta, Rodrigo (1883): *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal presentada al Excmo. Sr. Jefe del referido establecimiento*, Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- Anaya (1993): Departamento de Lexicografía de Anaya Educación: *Diccionario de la lengua*; Madrid: Alianza.
- Arias, Juan Pablo (1996): *Un poco de lexicografía árabe*, Universidad de Málaga.
- Arias, Juan Pablo (1997): «Traidor, confeso y mártir: ocho versiones del Corán al español», en Morillas, Esther y Juan Pablo Arias (eds.): *El papel del traductor*, Salamanca: Colegio de España (Biblioteca de Traducción), 371-86.
- Arias, Juan Pablo (1998): «Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español», en *Trans: Revista de Traductología* (Universidad de Málaga) 2, 173-6.
- Arias, Juan Pablo (2000): «Imágenes del texto sagrado», en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (coords.): *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 181-190.

- Ariza Armada, Almudena (1992): «Un «quirate» almohade anónimo acuñado en Ceuta», en *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid: Fábrica Nacional de Moneda y Timbre, pp. 355-72.
- Ariza Armada, Almudena (1995): «Monedas cuadradas», en *Historia 16*, año XLIX, nº 227, pp. 72-4.
- Autoridades*: Real Academia Española: *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Madrid, 1726-37.
- Ballard, Michel (1990): «Ambigüité et traduction», en Ballard, Michel (ed.): *La traduction plurielle*, Lille: Presses Universitaires, pp. 153-74.
- Barceló, Miquel (1991): «El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», en Pastor, Reyna *et alii*: *Estructuras y formas del poder en la historia*, Universidad de Salamanca, pp. 51-71.
- Barceló Torres, M^a Carmen (1976): «Hallazgos de monedas almohades en Villavieja de Nules», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense* 3, pp. 301-2.
- Bates, Michael L. (1982): *Islamic Coins*, Nueva York: The American Numismatic Society.
- Bel, Alfred (1933): «Contribution à l'étude des dirhems de l'époque almohade d'après un groupe important de ces monnaies récemment découvert à Tlemcen», en *Hespéris: Archives Berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* (París: Larose) XVI, pp. 1-68.
- Blachère, Régis, Moustafa Chouémi, Claude Denizeau y Charles Pellat (1967-76): *Dictionnaire arabe-français-anglais (langue classique et moderne)*, París: Maisonneuve et Larose.
- Blachère, Régis y Maurice Gaudefroy-Demombynes (19753): *Grammaire de l'arabe classique*, París: Maisonneuve & Larose.
- Burckhardt, Titus (1960): *Fes, Stadt des Islam*, Lausana. (*La civilización hispano-árabe*, traducción de Esteve Serra, Palma de Mallorca: Olañeta.)
- Cabanelas Rodríguez, Dario O.F.M. (1965): *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de la Alhambra.
- Canetti, Elias (1960): *Masse und Macht*, Hamburgo: Claassen. (*Masa y poder*, traducción de Horst Vogel, Barcelona: Muchnik, 1977.)
- Canto, Alberto y Tawfiq Ibrahim (1997): *Moneda andalusí en la Alhambra (Palacio de Carlos V – Granada, marzo – agosto 1997)*, Sevilla: Patronato de la Alhambra y Generalife-Scriptorium.
- Canto, Alberto, Tawfiq ibn Hafiz Ibrahim y Fátima Martín Escudero (2000): *Monedas andalusíes: Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.) (2001): *IV Jarique de Numismática Andalusí: Jaén, 19-21 octubre de 2000*, Jaén: Universidad-Museo Casa de la Moneda.
- Carmona González, Alfonso (1992): «Textos jurídico-religiosos islámicos de la época mudéjar y morisca». *Áreas: Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Murcia) 14, 15-26.
- Casares, Julio (19822): *Diccionario ideológico de la lengua española: Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Cayón Juan R. y Carlos Castán (1983): *Las monedas españolas desde los reyes visigodos, año 406, a Juan Carlos I*, Madrid: Carlos Castán y Juan R. Cayón.
- Cerdá de Villaretau, M. (18612): *Catálogo de las monedas arábigo-españolas pertenecientes a la colección de ———*, Madrid: Rivadeneyra.
- Charnay, Jean-Paul y Jacques Berque (eds.): *L'ambivalence dans la culture arabe*, París, pp. 382-96.
- Codera y Zaidín, Francisco (1874): *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar las monedas arábigo-españolas é impugnación*, Madrid: Aribau y C^a.
- Codera y Zaidín, Francisco (1879): *Tratado de numismática arábigo-española*, Madrid: M. Murillo.
- Conde, Josef Antonio (1817): «Memoria sobre la moneda arábigo, y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes, leída en la Real Academia de la Historia en junta de 21 de julio de 1804», en *Memorias de la Real Academia de la Historia* V.
- Corán* (Abboud y Castellanos, 1949): *El Sagrado Corán*, traducción de Ahmed Abboud y Rafael Castellanos, Buenos Aires: Liga Islámica Mundial-El Centro Islámico, 1980 [(1949)].
- Corán* (Arberry, 1964): *The Koran Interpreted*, traducción de Arthur J. Arberry, Londres: Oxford University Press.





- Corán* (‘Alí, 1410 h.): *The Holy Qur-ân: English translation of the meanings and commentary*, [traducción de Muhammad Yûsuf ‘Alí], Medina: King Fahd Holy Qur-ân Printing Complex, 1410 de la hégira.
- Corán* (Benchekrroun, 19972): *Le Coran: commentaire et traduction*, Marraquech: Al-Maba’a wa-l-Warrâqa al-Waaniyya.
- Corán* (Cansinos Asséns, 1951): *Mahoma: El Korán*, traducción de Rafael Cansinos Asséns, Madrid: Aguilar, 1973 [(1951)].
- Corán* (Cortés, 1999): *El Corán: Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*, traducción de Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1999.
- Corán* (Fracassi, 1914): *Il Corano*, traducción de Aquilio Facassi, Milán: Ulrico Hoepli.
- Corán* (Epalza, Forcadell y Perujo, 2001): *L’Alcorà: Traducció de l’arab al català, introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics*, traducción de Mikel de Epalza, Josep Forcadell y Joan M. Perujo, Barcelona: Proa.
- Corán* (Hamidullah y Léturmy, 1959): *Le Saint Coran*, traducción de Muhammad Hamidullah y M. Léturmy, Brentwood, Maryland: Amana Corporation, 198513 (primera edición, de 1959).
- Corán* (Henning, s.d.): *Der Koran*, traducción de Max Henning, Stuttgart: Philipp Reclam (Universal-Bibliothek).
- Corán* (Hilâlî y Jân, s.d.): *Translation of the Meaning of the Noble Qur’an in the English Language*, traducción de Muhammad Taqî al-Dîn al-Hilâlî y Muhammad Muhsin Jân, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an, s.d.
- Corán* (Kazimirski, 1840): *Le Coran*, traducción de Albin de Biberstein Kazim/irski, París: Garnier, 1981 [(1840)].
- Corán* (Masson, s.d.): *Le Coran: essai d’interprétation du Coran inimitable*, traducción de D. Masson, El Cairo-Beirut-París: Dar al-Kitab al-Masri-Dar al-Kitab al-Lubnani-Gallimard.
- Corán* (Melara, 1998): *El Corán: Traducción comentada*, traducción de Abdelghani Melara Navío, Palma de Mallorca: Nuredduna.
- Corán* (de Murguiondo, 1875): *El Alcorán, traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la santa religión católica, apostólica, romana, única verdadera*, traducción de Benigno de Murguiondo y Ugartondo, Madrid: Oficina Tipográfica del Hospicio.
- Corán* (Pickthall, s.d.): *The Glorious Qur’an: Text and explanatory translation*, traducción de Muhammad Marmaduke Pickthall, s.l. (The Socialist People’s Libyan Arab Jamahiriya): The Islamic Call Society, s.d.
- Corán* (Rodwell, 1909): *The Koran*, traducción de J.M. Rodwell, Londres: Dent (Everyman’s Library).
- Corán* (du Ryer, 1647): *L’Alcoran de Mahomet*, traducción de André du Ryer, Ámsterdam-Leipzig: Arkstée-Merkus, 1775 [(1647)].
- Corán* (Shakir, s.d.): *Holy Qur’an*, traducción de M.M. Shakir, Nueva York: Tahrike Tarsile Qur’an. [Reproducción electrónica: Londres: The Islamic Computing Center, Brown University (Scholarly Technology Group). (<http://mama.stg.brown.edu>)]
- Corán* (Vernet, 1963): *El Corán*, traducción de Juan Vernet, Barcelona: Planeta, 1973 [(1963)].
- Corbin, Henry (1994): *Historia de la filosofía islámica*. Traducción de Agustín López, María Tabuyo y Francisco Torres. Madrid: Trotta.
- Corriente, Federico (19913): *Diccionario árabe-español*, Barcelona: Herder.
- Covarrubias, Sebastián de (*Tesoro*): *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*, edición de Martín de Riquer, Barcelona: Horta, 1943.
- Cuellas Marqués, Arsenio (1987): «La cuestión de la verdad múltiple y la verdad única en la teología y la jurisprudencia islámicas», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez. O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, pp. 233-51.
- Daoudi, Mohamed (1987): *Monnaies medias: essai*, Casablanca: Serar.
- von Denffer, Ahmad (1983): *‘Ulûm l-Qur’ân: An introduction to the sciences of the Qur’an*, Londres: The Islamic Foundation.
- Documents inédits: Documents inédits d’histoire almohade: fragments manuscrits du «Legajo» 1919 du fonds arabe de l’Escorial*, edición y traducción de E. Lévi-Provençal, París: Paul Geuthner, 1928.



- Dodds, Jerrilynn D. (ed.) (1992): *Al-Andalus: las artes islámicas en España*, trad. del inglés y el francés: Alicia Losada, Mercedes Lucini y José Antonio Torres Almodóvar, Madrid: El Viso-The Metropolitan Museum of Art.
- Epalza, Mikel de (2001): «Cinc estudis alcorànics», en *Corán* (Epalza, Forcadell y Perujo), 986-1202.
- Esteve Guerrero, Manuel (1961): «Hallazgo de dirhemes almohades en Jerez de la Frontera», en *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* XXVI, pp. 227-8.
- Feria, Manuel C., Salvador Peña y Miguel Vega (en prensa): «Los almohades en una palabra», en *El trujamán*, revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes. (<http://www.cvc.cervantes.es>)
- Ferrando, Ignacio (2001): *Introducción a la historia de la lengua árabe: Nuevas perspectivas*, Zaragoza: Pórtico.
- Fierro, Maribel (1997): «La religión», en Viguera Molíns, María Jesús (coord.): *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid: Espasa-Calpe (Historia de España Menéndez Pidal, tomo VIII), pp. 437-545.
- Fierro, Maribel (1999): «The legal policies of Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid*», en *Journal of Islamic Studies*, 10, pp. 226-248.
- Fierro, Maribel (2000): «Spiritual alienation and political activism: the *gurabā'* in al-Andalus during the sixth/twelfth century», en *Arabica* (Leiden), 47, pp. 230-260.
- Fontenla Ballesta, Salvador (1988): «La numismática almohade», en *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp.67-88.
- Fontenla Ballesta, Salvador (1997): «Numismática y propaganda almohade», en *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* (Madrid: C.S.I.C.) XVIII, 2, pp. 447-62.
- Fontenla Ballesta, Salvador (2001): «La moneda andalusí en Andalucía Oriental», en Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.), pp. 165-91.
- Foucault, Michel (1975): *Surveiller et punir*, París: Gallimard. (*Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI, 1976.)
- Fricaud, E. (en prensa): «Origine de l'utilisation privilégiée du terme de 'amr chez les Mu'minides almohades», en *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* (Madrid: CSIC).
- Freitag, Georg Wilhelm (s.d.): *Lexicon Arabico-Latinum Djeuhari Firuzabadique Et Aliorum Arabum Operibus Adhibitis Gellii Quoque Et Aliorum Libris Confectur.* (Reimpresión: Beirut: Librairie du Liban.)
- Gaspariño García, Sebastián (2001a): «Algunas monedas almohades», en Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.): *IV Jarique de Numismática Andalusí*, pp. 213-26.
- Gaspariño García, Sebastián (2001b): «Two unpublished Almohad coins», en *as-Sikka: The Online Journal of the Islamic Coins Group* 3.1. <http://islamiccoinsgroup.50q.com/assikka.htm>
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice (1957): *Mahomet*, París: Albin Michel.
- Gil San Juan, Joaquín y M^a Isabel Pérez de Colosía (1991): *Imágenes del poder: Mapas y paisajes urbanos del Reino de Granada en los fondos del Trinity College de Dublín*, Universidad de Málaga.
- Giner, M^a Asunción y José Daniel Senabre (1977): «Monedas almohades de plata del Gabinete Numismático de Cataluña», en *Gaceta Numismática* (Barcelona: Asociación Numismática Española) 44, pp. 18-31.
- Gómez Román, A.M^a, J.M. Rodríguez Domingo y J. Bermúdez López (1992): «La Fuente de los Leones en la Alhambra como símbolo de poder», en *Cuadernos de la Alhambra* 28, pp.
- Grabar, Oleg (1973): *The Formation of Islamic Art*, Yale University Press. (*La formación del arte islámico*, traducción de Pilar Salsó, Madrid: Cátedra, 1979.)
- Guastavino Gallent, Guillermo (1955): «Notas de numismática magrebí: I. El tesoro almohade de Cabo de Agua. II. Un dinar almorávide de Ali B. Yusuf», en *Tamuda*, pp. 116-21.
- Gubert, Serge (1996): «Pouvoir, sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-XIe/XVe siècles)», en *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* XVII, pp. 391-427.
- Guillén Robles, F. (1880): *Málaga musulmana: Sucesos, antigüedades, ciencias y letras malagueñas durante la Edad Media*, Málaga: M. Oliver Navarro.



- Harris, Marvin (1988): *Culture, People, Nature: An introduction to general anthropology*, Nueva York: Harper & Row. (Introducción a la antropología general, traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández, Vicente Bordoy, Óscar Bordoy, Ángel Díaz de Rada Brun y Francisco Cruces Villalobos, Madrid: Alianza (Universidad: Textos), 1991.)
- Hassar-Benslimane, Joudia (1995): «Las relaciones entre el arte meriní y nasrî», en Bermúdez López, Jesús (coord.): *Arte islámico en Granada: propuesta para un Museo de la Alhambra*, [Granada:] Junta de Andalucía-Comares, pp. 173-9.
- Hasse, Dag Nikolaus (1997): «King Avicenna: the iconographic consequences of a mistranslation», en *Journal of the Warburg and Courthard Institutes* (The Warburg Institute, University of London) 60, pp. 230-43.
- Hazard, Harry W. (1952): *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, Nueva York: The American Numismatic Society.
- Hermans, Theo (1996): «Norms and the determination of translation: a theoretical framework», en Álvarez, Román y M^a Carmen África Vidal Claramonte: *Translation, Power and Subversion*, Clevedon: Multilingual Matters, pp. 25-51.
- Hyndes, Barry (1996): *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford: Basil Blackwell.
- Ibn Fâris b. Zakariyyâ al-Lugawî, Abû l-Husayn Ahmad (*Maqâyis*): *Mu'yamu maqâyisi l-luga*, ed. 'Abd al-Salâm Muhammad Hârûn, Beirut: Dâru l-yîl, 1991.
- Ibn Fâris b. Zakariyyâ al-Lugawî, Abû l-Husayn Ahmad (*Muymâl*): *Muymalu l-luga*, ed. Zuhayr 'Abd al-Muhsin Sultân, Beirut: Mu'assatu l-risâ-la, 1986.
- Ibn al-Jatib, Lisân al-Dîn (*Ibâta*): *Al-Ibâtatu fi ajbâ-ri Garnâta*, edición de Muhammad 'Abd Allâh 'Inân, El Cairo, 1973.
- Ibn al-Sid al-Batalyawî, Abû Muhammad 'Abd Allâh (*Tanbih*): *Kitâbu l-Tanbihî 'alâ l-asbâbi llatî awyabatî l-ijtilâf bayna l-muslimin*, ed. Ahmad Hasan Kahîl y Hamza 'Abad Allâh al-Nashrâtî, [El Cairo:] Maktabatu l-Mutanabbî, 1982.
- Ibn Tûmart Mahdî l-Muwahhidîn, Muhammad: (*A'azz*): *Kitâbu A'azzi mâ yutlabu mustamilun 'alâ yami'i ta'âliqi l-imâmi Muhammad bin Tûmart mimâ amlâ-hu amiru l-mu'minîna 'Abd al-Mu'min bin 'Alî rahîma-hu [A] jllâhu ta'âlâ*, Argel: Fontana, 1331 h./1959 d.C.
- [Izquierdo Benito, Ricardo] (1999): *Vascos: La vida cotidiana en una ciudad fronteriza de al-Ándalus*, [Toledo:] Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha (Imágenes y palabras).
- Jomier, Jacques, O.P. (1983): «La Toute-Puissance de Dieu et les créatures dans le Coran», en *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* (MIDEO, Beirut: Librairie du Liban), 16, pp. 31-58.
- Kassis, Hanna E. (1997): «La moneda, pesos y medidas», traducción del inglés de Almudena Ariza, en Viguera Molíns, María Jesús (coord.): *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid: Espasa-Calpe (Historia de España Menéndez Pidal, tomo VIII), pp. 301-337.
- Kazimirski, A. de Biberstein (1860): *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéraire, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Paris: Maisonneuve et Cie. (Reimpresión: Beirut: Librairie du Liban, s.d.)
- Lane, Edward William (1863-93): *An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most copious Eastern sources*, Londres-Edimburgo: Williams and Norgate.
- Laplace, Colette (1994): *Théorie du langage et théorie de la traduction. Les concepts-clés de trois auteurs: Kade (Leipzig), Coseriu (Tubinga), Seleskovitch (Paris)*, Paris: Didier.
- Lavado Paradinas, Pedro J. (1986): «Semiótica del poder en el Toledo taifa», en *Simposio Toledo hispanoárabe*, Toledo: Diputación Provincial (Toledo Universitario), pp. 75-86.
- Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. The University of Chicago (*El lenguaje político del Islam*, traducción de Mercedes Lucini, Madrid: Taurus, 1990).
- Libro y repartimientos (1572): Libro y repartimientos de las haciendas que fueron de la Villa de Benadaliid, de Partido de Ronda*, Archivo de la Real Chancillería de Granada, Cabina 5ª, Sección Apeos, Legajo a.1, pieza n.º 29, p. 1.
- Lillo Carpio, Pedro A. y José A. Melgades Guerrero (1983): «El tesoro de dirhemes almohades de

- Cehegin (Murcia)», en *Miscelánea Medieval Murciana* (Universidad de Murcia) X, pp. 9-18.
- Lloréns, M^a del Mar (1995): «Hallazgo de monedas de Monforte (Alacant). Parte III: monedas árabes», en *SAGVUNTYM: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* (Unniversitat de València) 19, pp. 357-65.
- López Morillas, Consuelo (1982): *The Qur'an in Sixteenth Spain: Six Morisco versions of Sura 79*. Londres.
- al-Mahallí, Yalál al-Dín y Yalál al-Dín al-Suyúti (*Tafsíru l-Yalálayn*): *Al-Qur'ánu l-Karimu bi-l-rasmi l-uthmáníyyu li-l-imámayni l-Yalálayn*, Beirut: Dáru l-Imán, s.d.
- [Mahfuz, Naguib:] Mahfouz, Naguib (*Alley*): *Midaq Alley*, traducción de Trevor Le Gassick, Londres: Heineman, 1975 [1966].
- [Mahfuz, Naguib (*Bayn*):] Mahfúz, Nagib: *Bayna l-Qasrayn*, El Cairo: Maktabatu Misr, s.d. [1956].
- Mahfuz, Naguib (*Callejón*): *El callejón de los milagros*, traducción de Helena Valentí y María Jesús Viguera, Barcelona: Alcor, 1988.
- [Mahfuz, Naguib (*Gasse*):] Machfus, Nagib: *Die Midaq-Gasse*, traducción de Doris Kilias, Zurich: Unionverlag, 1985.
- [Mahfuz, Naguib:] Mahfouz, Naguib (*Impasse*): *La trilogie*, traducción de Philippe Vigreux, París: Librairie Générale Française, 1993 [1985].
- [Mahfuz, Naguib (*Palace*):] Mahfouz, Naguib: *Palace Walk*, traducción de William Maynard Hutchins y Olive E. Kennedy, Londres: Black Swan, 1994 [1990].
- Mahfuz, Naguib (*Palacios*): *Entre dos palacios*, traducción de E. Gálvez, R. Gil, M^a D. López Enamorado, R. Monclova y C. M^a Thomas, Barcelona: Alcor, 1989.
- Mahfuz, Naguib (*Palau*): *Entre dos palaus*, traducción de Dolors Cinca, Barcelona: Edicions 62, 1996.
- [Mahfuz, Naguib (*Passage*):] Mahfouz, Naguib: *Passage des miracles*, traducción de Antoine Cottin, París: Sindbad, 1970.
- [Mahfuz, Naguib (*Vicolo*):] Mahfuz, Nagib: *Vicolo del Mortaio*, traducción de Paolo Branca, Milán: Feltrinelli, 1989.
- [Mahfuz, Naguib (*Zuqâq*):] Mahfúz, Nagib: *Zuqâqu l-Midaqq*, Beirut: Dáru l-Qalam, 1972 [1947].
- Martínez Atienza, Juan Fernando (1998): *Las monedas de Granada: Completada con una pequeña historia de las monedas que hemos utilizado en Granada, desde sus orígenes hasta la actualidad*, Ayuntamiento de Motril.
- Martínez Enamorado, Virgilio (1998): *Epigrafía y poder: inscripciones árabes de la Madrasa al-Yadida de Ceuta*, Museo de Ceuta.
- Martínez Muñoz, Catalina (2001): «¿Retraducir a los clásicos?», en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 22 de febrero. <http://www.cvc.cervantes.es>
- Martínez Núñez, M^a Antonia (1997): «Epigrafía y propaganda almohades», en *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* (Madrid: C.S.I.C.: Instituto de Filología) XVIII, 2, pp. 415-45.
- Mateu y Llopis, Felipe (1945-46): «Oro almohade en Barcelona», en *Ampurias: Revista de Arqueología, Prehistoria y Etnología* VII-VIII, 251-3.
- Mateu y Llopis, Felipe (1952): «La repoblación musulmana del Reino de Valencia en el siglo XIII y las monedas de tipo almohade», en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* XXVIII, pp. 29-43.
- Maududi, Syed Abu-Ala' (*Meaning*): *The Meaning of the Qur'an*, s.l., s.d., versión electrónica (<http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/maududi>)
- Mayoral, Roberto, Dorothy Kelly y Natividad Gallardo (1986): «Concepto de «traducción subordinada» (cómic, cine, canción, publicidad): perspectivas no lingüísticas de la traducción», en *Pasado, presente y futuro de la lingüística aplicada: Actas del Tercer Congreso Nacional de Lingüística Aplicada*, Universidad de Valencia, pp. 95-105.
- Medina Gómez, Antonio (1992): *Monedas hispanomusulmanas*, Toledo: Diputación (Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos).
- Narváez, María Teresa (1996): «¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?», en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.): *El sol a medianoche: La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid: Trotta, pp. 163-80.
- Newmark, Peter (1988): *A Textbook of Translation*, Londres: Prentice-Hall. (*Manual de traducción*, traducción de Virgilio Moya, Madrid: Cátedra, 1992.)
- Nida, Eugene A. (1964): *Toward a Science of Translation*, Austin: University of Texas Press.
- Palacios Rafoso, Alicia y Carmen Aranda Linares (1982): «Un tesoro de dirhemes almohades en Algodonales», en *Estudios de Historia y Arqueología Medievales* II, pp. 101-9.





- Penrice, John (1873): *A Dictionary and Glossary of the Kor-ân with copious grammatical references and explanations of the text: Arabic-English*, Londres: Henry S. King & Co.
- Peña Martín, Salvador (1989-90): «Sobre la llamada lexicografía árabe: 'ilm al-luġa», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XXXVIII/1*, pp. 213-33.
- Peña Martín, Salvador y Manuel C. Feria García (en prensa): «Interpretación y traducción», en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes). <http://www.cvc.cervantes.es>
- Peña Martín, Salvador y M^a José Hernández Guerrero (1994): *Traductología*, Universidad de Málaga.
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín (2000a): «El islam en una moneda», en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 31 de julio. <http://www.cvc.cervantes.es>
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín (2000b): «Que hable la Alhambra», en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 21 de septiembre. <http://www.cvc.cervantes.es>
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín (2001a): «Religión» en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 13 de marzo. <http://www.cvc.cervantes.es>
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín (2001b): «Ibn» en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes), 2 de noviembre. <http://www.cvc.cervantes.es>
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín (en prensa): «Emilio Lafuente Alcántara», en *El trujamán* (Revista electrónica del Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes). (<http://www.cvc.cervantes.es>)
- Pergnier, Maurice (1990): «L'ambigüité de l'ambigüité», en Lederer, Marianne (ed.): *Études traductologiques en hommage à Danica Seleskovitch*, París: Minard, pp. 17-28.
- Pines, S. (1975): «Amr», en *Encyclopédie de l'Islam* (Leiden-París, 2^a edición en curso), s. v.
- Plant, Richard J. (19802): *Arabic Coins and how to read them*, Londres: Seaby.
- Poulantzas, Nicos (1968): *Pouvoir politique et classes sociales: de l'État capitaliste*, París: Maspero. (*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, traducción de Florentino M. Torner, México: Siglo XXI, 1969.)
- Prieto Vives, A[ntonio] (1915): «La reforma numismática de los almohades: ensayo sobre la numismática de los estados hispano-africanos», en *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, Madrid: Centro de Estudios Históricos, pp. 11-114.
- Puerta Vélchez, José Miguel (1987): «La Alhambra de Granada: poder, arte y utopía», en *Cuadernos de la Alhambra* (Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife), 23, pp. 67-85.
- al-Qurtubí, Abū `Abd Allāh Muhammad bn. Ahmad al-Ansārī (Yāmi'): *Al-Yāmi'u li-abkāmī l-Qur'ān*, s.l., s.d.
- Rada y Delgado, Juan de Dios (1892): *Catálogo de monedas árabigas españolas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid: Fortanet.
- Rasā'il: *Rasā'ilu murābhidiyyatun: maymū'atun yadīda (al-qismu l-awwal)*, edición de Ahmad 'Azzāwī, Kenitra: Yāmi'atu Ibn Tufayl, 1995.
- Retamero, Félix (1995): *Moneda i monedes àrabs a l'illa d'Eivissa*, Eivissa: Museu Arqueologic d'Eivissa i Formentera.
- Riera Melis, Antoni (2000): «Monedas y mercados en la Edad Media: el Mediterráneo Noroccidental (c. 1190-1350)», en *Moneda y monedas en la Europa medieval (siglos XII-XV)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 193-256.
- Rivero, Casto M^a (1933): *La moneda árábigo-española: compendio de numismática musulmana*, Madrid: Estanislao Maestre.
- Roser Nebot, Nicolás (2001): Madrid: Sapere Aude.
- Roser Nebot, Nicolás (en prensa): «¿Traducciones o transmutaciones del Corán?», en Grupo TLS (coord.): *Ética y política de la traducción literaria*, Málaga: Miguel Gómez.
- Rubiera Mata, María Jesús (1995): «Los textos epigráficos de los palacios nazaries (algo más que una escritura)», en Bermúdez López, Jesús (coord.): *Arte islámico en Granada: propuesta para un Museo de la Alhambra*, [Granada:] Junta de Andalucía-Comares, pp. 97-105.
- Rubio, O.S.A., Fray Luciano (1987): *El «ocasionalismo» de los teólogos especulativos del islam: su posible influencia en Guillermo de Ockham y en los «ocasio-*

- nalistas» de la Edad Moderna*, Real Monasterio del Escorial: Ediciones Escorialenses (Biblioteca la Ciudad de Dios).
- Schökel, L[uis] Alonso y Eduardo Zurro (1977): *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid: Cristiandad.
- Seco de Lucena, Luis (1995): *Los Hammudíes, señores de Málaga y Algeciras*, Ayuntamiento de Málaga.
- Séleskovitch, Danica (1984): «La théorie du sens et la machine à traduire», en Séleskovitch, Danica y Marianne Lederer (eds.): *Interpréter pour traduire*, Paris: Didier.
- al-Tabarsí, Abū `Alī bn. al-Hasan (*Tafsír*): *Mayma`u l-bayāni fi tafsíri l-Qur`ān*, Qom: Maktabatu Āyati Llāhi l-`Uzmā al-Marsha`i al-Nayafi, 1333 h.
- Torres Balbás, Leopoldo (1955): *Artes almorávide y almohade*, Madrid: Instituto de Estudios Africanos-Instituto Diego de Velázquez.
- Trente-sept: Trente-sept lettres officielles almohades*, edición de E. Lévi-Provençal, Rabat: Institut des Hautes Études Marocains (Collection de Textes Arabes, volume X), 1941.
- Urvoy, Dominique (1978): «La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès», en AA.VV., *Multiple Averroès*, París, Les Belles Lettres, 1978, pp. 45-53.
- Valencia, Rafael (ed.) (1998): *Averroes y su época*, Sevilla: AECI-Junta de Andalucía-Fundación El Monte.
- Valencia, Rafael, Diego Oliva y Eugenia Gálvez (1988): «Aportación al estudio de los territorios de la cora de Firrix: el tesoro almorávide de El Pedroso (Sevilla)», en *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 201-9.
- Vega Martín, Miguel y Salvador Peña Martín (2001): «La mejora epigráfica del 229 H.: sentido y forma en las leyendas del dirham emiral», en Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.), pp. 121-34.
- Vega Martín, Miguel y Salvador Peña Martín (*en prensa*): «Legitimación religiosa y elites culturales en la Granada islámica: la evidencia numismática y epigráfica», en *3er Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, abril de 2001*.
- Viguera Molins, María Jesús (1988): «Al-Andalus en época almohade», en Cabrera, Emilio (coord.): *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación Provincial de Córdoba, pp. 9-29.
- Viguera Molins, María Jesús (coord.): *El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid: Espasa-Calpe (Historia de España Menéndez Pidal, tomo VIII).
- Vives y Escudero, Antonio (1893): *Monedas de las dinastías árabe-españolas*, Madrid: Fortanet.
- Walker, John (1956): *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-reform Umayyad Coins*, Londres: British Museum.
- Wasserstein, David (1985): *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton University Press.
- Yabri, Mohamed Ábed (19936): *Bunyatu l-`aqli `arabiyyi: Dirásatun tablilyyatun naqdiyyatun linuzumi l-ma`rifati fi l-thaqāfati l-`arabiyya*, Casablanca: al-Markazu l-Thaqāfiyyu l-`Arabí. (*El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, lecturas contemporáneas*, traducción de Manuel C. Feria García, Madrid: Trotta, 2001.)
- al-Yawhari, Ismā`il b. Hammād (*Al-Sihāb*): *Tāyu l-lugati wa-sihāhu l-`arabiyya*, edición de Muhammad Abu l-Fadl Ibrāhīm, Beirut: Dāru l-`Ilmi li-l-Malāyīn, 1984.
- al-Zamajsharī, Yāru Llāh Abū l-Qāsim Mahmūd bn. `Umar (*Asās*): *Asāsu l-balāga*, [El Cairo:] al-Hay`atu l-Misriyyatu l-`Āmmatu li-l-Kitāb, 1985.
- al-Zamajsharī, Yāru Llāh Abū l-Qāsim Mahmūd bn. `Umar (*Kashshāf*): *Al-Kashshāfu `an haqā`iqi yawāmidi l-tanzīli wa-`uyūni l-ta`wil*, Beirut: Dāru l-Kitābi l-`Arabí, s.l.

