

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Francesa



**IMÁGENES OCCIDENTALES DEL ORIENTE MEDIO A TRAVÉS
DE LAS TRADUCCIONES DE TEXTOS ÁRABES AL FRANCÉS
EN LA ÉPOCA DEL PROTECTORADO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ahlam Mahmoud Rashid Sbaihat

Bajo la dirección de la doctora

Amelia Sanz Cabrerizo

Madrid, 2016

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
Departamento de Filología Francesa**

**Imágenes occidentales del Oriente Medio a través
de las traducciones de textos árabes al francés en la
época del protectorado**

Tesis doctoral

Dirigida por: Dr. Amelia Sanz Cabrerizo

Doctorando: Ahlam Mahmoud Rashid Sbaihat

2001-2002

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría agradecer al Ministerio de Asuntos Exteriores Español el haberme concedido una beca de cuatro años sin la cual no hubiera podido llevar a cabo este estudio. También he de expresar mi agradecimiento a otras instituciones, como l'Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo por haberme otorgado una beca para realizar la investigación relacionada con el tema de mi tesis en el Cairo y al Institut Français de Damasco por haberme facilitado, fuera de las normas, consultar una gran cantidad de sus fondos durante mi corta estancia en Siria.

Quisiera también mostrar mi agradecimiento al Departamento de Filología Francesa de la Universidad Complutense y de forma especial al Dr. Javier del Prado por haberme aceptado en su programa.

He de dar públicamente las gracias a quien con tanta paciencia me ha dirigido más directamente en este trabajo, la Dra. Amelia Sanz Cabrerizo, del Departamento de Filología Francesa de la Universidad Complutense de Madrid: por su disponibilidad destacable e inolvidable, por su ayuda y dedicación personal preciosas y eficaces, por su excelente capacidad de dirigir y manejar con tanta habilidad y tanto conocimiento este tema.

Me gustaría también mencionar en esta breve nota a todas las personas que me han apoyado para obtener las becas y para realizar la tesis, como son la Dra. M^a Jesús Viguera por sus consejos y apoyo inestimables, D. Nabih Al-Momani, Jefe de Sección de Becas de Funcionarios del Ministerio de Estudios Superiores de Jordania, D. Muhammed Alaiwa, profesor de la Universidad del Cairo, por sus consejos e instrucciones en muchos campos de la tesis. Finalmente he de dar mi más sincero agradecimiento a todas las bibliotecas que me han facilitado mi trabajo de investigación, a mis padres, a mis hermanos y a mis amigos cuyos nombres no cabe mencionar en esta nota breve por su apoyo y ayuda ofrecidos durante estos cuatro años.

índice

Agradecimientos

Índice.....	I
Introducción	1
Abreviaturas	16

Capítulo Primero: Principios teóricos y metodológicos utilizados

0. Introducción	18
1. La Imagología	18
1.1. La imagen “literaria”	19
2. Teoría de los polisistemas	28
3. Aproximaciones lingüísticas	33
3.1. Historicidad	35
3.2. El lector	36
3.3. Propósito de la traducción	37
3.4. Teorías de equivalencia dinámica	39
3.5. Tipología de traducción.....	40
4. Metodología	42

Capítulo Segundo: Relaciones entre Francia y Oriente Medio

1. Percepción de Oriente a través de cambio de denominación	47
1.1. Oriente y Occidente.....	49
1.1.1. Oriente y Occidente desde el punto de vista geográfico	49
1.1.2. Oriente geislámico.....	49
1.2. Oriente Medio y Próximo Oriente.....	50
1.2.1. Oriente Medio y Próximo Oriente geográficos	50
1.2.2. Oriente Medio geopolítico.....	51
1.3. Levante (o Machreq)	51
1.3.1 Levante geopolítico	51

1.3.2 Levante geográfico.....	52
1.3.3 Levante literario	52
1.4. Oriente histórico-geográfico	53
1.5. Desde una ambigüedad léxica	54
2. Relaciones políticas entre Europa y Oriente Medio.....	55
2.1. El nacimiento del orientalismo: el siglo XVIII	55
2.2. Desde principios del siglo XIX hasta 1882	59
2.3. Desde los años ochenta hasta 1954	61
3. Relaciones intelectuales entre Occidente y Oriente Medio.....	62
3.1. El siglo XVIII.....	63
3.2. El siglo XIX hasta 1882	65
3.3. Desde 1882 hasta 1954.....	72
Conclusión	73
Capítulo Tercero: Fuentes de la imagen	
1. Los viajeros: búsquedas y descubrimientos	76
1.1. Antes de 1882.....	76
1.2. A partir de 1882.....	85
2. Viajes en busca de textos islámicos para las colecciones de las bibliotecas	92
Conclusión	96
3. El papel de las instituciones francesas	97
3.1. École des Jeunes Langues	98

3.2. École des Langues Orientales Vivantes	102
3.3. Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo	104
3.4. Société Asiatique	108
3.5. École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de París	109
3.6. Société d'Édition "Les Belles Lettres"	112
3.7. Institut Français de Damasco	113
3.8. UNESCO	119
Conclusión	120

Capítulo Cuarto: Análisis de los repertorios

1.1. Repertorio de obras clásicas	123
1.2. Repertorio de obras modernas	134
1.3. Repertorio de obras cristianas	137
1.4. Repertorio de las obras literarias de ficción	139
1.5. Repertorio de diccionarios realizados por franceses	142
2.0. Introducción	144
2.1. Clasificación de las traducciones por campos temáticos	145
2.1.1. Traducción científica	145
2.1.2. Traducción religiosa	148
2.1.3. Traducción de obras literarias	156
2.1.4. Estudios dialectales y beduinos	158
2.1.5. Estudios geográficos e históricos	161
2.1.6. Estudios sobre la lengua árabe	167
2.1.7. Traducciones en el campo de la diplomacia	169
2.1.8. Antologías	173

2.2. Rasgos generales del repertorio.....	174
2.2.1. Las obras clásicas	174
2.2.2. La traducción de la poesía	177
2.2.3. Los proverbios, citas coránicas y expresiones árabes	179
2.2.4. Tipos de transcripción	180
2.2.5. Ediciones y reediciones	182
2.3. El traductor y su público	184
2.3.1. Traductores y traducciones.....	184
2.3.2. Tamaño de los volúmenes e imágenes ilustradas	193
2.3.3. El público seleccionado.....	194
 Conclusión	 197

Capítulo Quinto: Imagen de Oriente Medio entre 1882-1954

0. Introducción	199
1. El Oriente Medio musulmán	201
1.1. Una selección sesgada	201
1.2. Rasgos Primados	204
1.2.1. Inmovilismo	204
1.2.2. Sectarismo.....	205
1.2.3. Primitivismo	208
1.2.4. Despotismo	210
1.2.5. Más que traductores.....	214
2. El Oriente Medio moderno.....	216
2.1. Algo está cambiando	216
2.2. A través de los grandes autores	219
2.2.1. Al-Afghani.....	219
2.2.2. Al-Hallaj	222

2.2.3. Sayyid Rashid Rida.....	224
2.2.4. Taha Hussein	227
2.3. La labor civilizadora de Oriente	229
3. El Oriente Medio cristiano	233
4. El Oriente de ficción	237
4.1. La permanencia de una imagen	237
4.2. El mito de la mujer	242
4.3. Un amplio espectro-social	247
Conclusión	252

Capítulo Sexto: Análisis de textos traducidos

0. Introducción	254
1. Primer texto: <i>Introduction topographique à l'histoire de Bagdâd</i>	256
2. Segundo texto: <i>Le Koran de Kasimirski</i>	265
3. Tercer texto: <i>Akhbâr Al-Hallâj</i>	276
4. Cuarto texto: <i>Les jours</i>	281
5. Quinto texto: <i>Fou...?</i>	293
Conclusión	302

Conclusión	303
Anexo I- Mapas	313
Anexo II- Ilustraciones	326
Bibliografía	335

Introducción

El presente estudio parte, en primer lugar, del vacío bibliográfico respecto a un espacio y un tiempo que serán nuestro marco de estudio: Oriente Medio y la época del protectorado; y, en segundo lugar, de la ausencia de estudios sobre la imagen de Oriente Medio en Francia durante ese periodo, en general, y sobre el papel de la traducción para la elaboración de una imagen, en particular.

A la hora de determinar el alcance del discurso social como productor de una imagen de Oriente por parte de Occidente, muchas son las preguntas que surgen entre profesores y estudiantes árabes e islámicos y tanto en sus encuentros como en sus obras.

Como miembros de una nación unificada por su historia, lengua, religión e historia dentro del concepto del nacionalismo árabe, siempre nos hemos preguntado cómo Occidente nos mira con sus instrumentos filólogos, y nos ha sorprendido también, en Occidente denominaciones que la literatura francesa de carácter divulgador otorga a “árabes”, “musulmanes” o “mahomatanos”, hasta tal punto que el lector francés o europeo termina por no saber a qué espacio geográfico se refiere “Oriente”, “Oriente Medio”, “Próximo Oriente”. No hablemos de las opiniones distorsionadas que presentan un perfil árabe violento, complejo e integrista.

Suponíamos, en un principio, que la elección de una u otra imagen o calificación por parte del europeo debería partir de una época específica. La lógica negaba que pudiera ser antes de la época del protectorado, por una sencilla razón y es que los orientalistas anteriores a esta época, a través de sus relatos de viajes, habían estereotipado un mundo utópico en Oriente. Por otro lado, la realidad poscolonial de nuestros días no permite generar tales estereotipos. Todo apuntaba a pensar que esa imagen estereotipada que aún sufrimos fuera manipulada y modificada en varias etapas entre estas dos épocas (el orientalismo clásico y la época postcolonial): en la época de protectorado.

Por lo tanto, y gracias a la lectura de otros autores de gran fama como Edward Said y de otros que escribieron sobre Occidente y Oriente, imágenes y utopías, orientalismo, viajes, colonialismo y poscolonialismo, esta idea teórica fue confirmándose en nuestro camino.

Con todo, era necesario acotar más el tema. El espacio de “Oriente Medio” fue elegido con rapidez por el interés que suscitaba mi propia región. La elección de las traducciones del árabe al francés nace de mi interés por mi lengua natal en traducción a la hora de representar a autores y a grandes pensadores árabes e islámicos que escribieron en árabe. Me interesaba el papel como intermediarios entre culturas que pudieran tener estos autores en traducción, así como su función en la creación de una imagen de cara a los lectores europeos. Así, la pregunta clave era por qué grandes autores europeos, a los que la sociedad árabe profesa mucho respeto, habían dejado tan mala imagen de ella.

Ello nos ha llevado a formularnos muchas preguntas para realizar una investigación que desvele algunas realidades científicas: ¿Qué parte de la producción de traducciones se refiere a la literatura árabe clásica y a la literatura moderna? ¿Cuánto de la producción árabe ha llegado y cómo ha llegado a los orientalistas? ¿Qué importancia confirieron los orientalistas a esta producción de edición y de traducción? Si sabemos responder a estas preguntas, podremos estimar, valorar y juzgar la producción de los orientalistas con objetividad.

Todo estudio o trabajo de investigación exige una cierta conversación con el lector que tiene derecho a saber cuál ha sido la selección de los principios teóricos y de su metodología. Así, diremos que hemos elegido, de entre las diferentes teorías algunos conceptos y métodos que utilizaremos en este estudio para descifrar operaciones de sociedades que llamaremos “observadoras” (dominantes, pero receptoras) por cuanto que elaboran, de otras sociedades observadas, imágenes que se ocultan dentro de sus selecciones discursivas, en general, y literarias, en particular. Por ellos nos hemos interesado por el estudio del “discurso social” tal como es definido por Marc Angenot en su obra 1889, *un état du discours social*:

“(…) tout ce qui se dit et s’écrit dans un état de société; tout ce qui s’imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd’hui dans les média électroniques. Tout ce qui narre et argumente, si l’on pose que narrer et argumenter sont les deux grands modes de mise en discours.

Ou plutôt, appelons «discours social» non pas ce tout empirique, cacophonique à la fois et redondant, mais les systèmes génériques, les répertoires topiques, les règles d’enchaînement d’énoncés qui, dans une société donnée, organisent le dicible- le narrable et l’opposable- et assure la division du travail discursif”¹.

Dentro de la división del trabajo discursivo se encuentran los campos tradicionales de la investigación, como son la literatura, la filosofía, las escrituras científicas, los cuentos, etc., esto es, lo que se imprime o se enuncia institucionalmente.

El discurso social se divide entonces en campos que forman sistemas de géneros, discursos y estilos, sometidos a la variable histórica. Todos forman así un sistema en sistemas, una “topología”:

“Chaque champ discursif dispose d’enjeux communs et constitue une communauté qui exploite des thèmes et des stratégies, exige des droits d’entrée, procure une homologation des produits et maintient un certain cloisonnement destiné à conserver l’identité de la production. L’hégémonie est ici ce qui maintient la division en champs et en discours, qui arbitre entre eux et règle leur coexistence”².

Definimos, pues, “campo” como el conjunto de los elementos que permiten institucionalmente la formación, el control y la legitimación de un subsistema de discursos y cuya labor está encargada a agentes que operan en colectividad alrededor de una doctrina concreta. Estos campos se pueden ver afectados por influencias extranjeras, que circulan entre los espacios nacionales, como fue el caso de las ideas de Goethe, darwinismo, etc.

Nos interesa, de entrada, el texto impreso porque tiene su propio prestigio, produce una homogeneidad en el discurso, cuyos acentos y consignas están bien estructuradas y presentadas. A veces, la impresión se somete a las reglas de censura que no son tan claras en el discurso social oral. Veremos luego qué papel han tenido muchas instituciones a la divulgación de la imagen de Oriente Medio a partir de sus propias revistas y sus periódicos.

¹ Angenot, 1889, *un état...*, p. 13.

Pero desde ahora mismo nos parece importante distinguir entre la “hegemonía” y la “ideología dominante”. La hegemonía que es una noción que:

“(…) regroupe tous les facteurs de norme, de légitimation et de cohésion qui s’observent. L’hégémonie a pour fonction d’intégrer, de produire du consensus, d’entretenir une convivialité où chacun est censé «trouvé sa place à table». Cependant, l’hégémonie est travaillée de facteurs centrifuges et, à sa périphérie, vont s’établir des «dissidences», non pas de nouveaux secteurs discursifs intégrables à l’ensemble ni des formes vulgarisées ad usum plebis des discours canoniques, mais des complexes discursifs qui rejettent un élément essentiel de la «vision du monde» hégémonique et se posent comme séparés et incompatibles”³.

La hegemonía es pues un producto global de discursos, opiniones y visiones de cosas que emana de la “sociedad civil”, mientras que la ideología dominante es una doctrina y una representación de valores nacionales y de lenguaje de acciones emanada por los aparatos del “Estado” o, al menos, la clase gobernadora, es decir, un grupo que controla el Estado y ofrece a diferentes intereses y clases sociales una doctrina de cohesión, nacional por naturaleza. Este aparato del Estado se puede encarnar en escuelas, prensa o cualquier cuerpo institucional o comunicativo. La ideología dominante constituye una visión del mundo que se divulga y propaga dentro de los campos científicos, literarios, políticos, periodísticos, etc. Dentro del término “ideología” no hay oposición entre “ciencia” o “literatura”, pues ideología es siempre lenguaje. La ideología y el signo se corresponden mutuamente, es decir, donde hay signo se encuentra ideología y donde hay una ideología se emplean signos. El signo puede definirse también como lenguaje o discurso. El estudio de estos signos permite al investigador conocer o representar lo conocido, que no es necesario o universal, sino que refleja intereses sociales, y ocupa una posición dominante o dominada según la topología en el seno de la comunidad del discurso social.

La lectura de un texto dado por parte de un lector puede conducirle hacia otros textos presentes en su memoria y que han dejado ecos y recuerdos conscientes o inconscientes⁴. Ello provoca en el lector una reacción centrípeta hacia un texto fetichizado o estereotipado.

² Angenot, *Ibid*, p. 92.

³ Angenot, *1889, un état...*, p. 109.

⁴ Es la “*allégorèse*” de la que habla Marc Angenot, *Ibid*, en capítulo 1, pp. 17-18.

Así en ocasiones, basta leer una frase, cliché o estereotipo para entrever la ideología que se esconde dentro de ellos. En efecto, “*Si tout énoncée, oral ou écrit, communique un “message”, la forme de l’énoncé est moyen ou réalisation partielle de ce message*”⁵.

En nuestro trabajo, nosotros adoptaremos esta definición amplia de la producción social del sentido y de la representación por parte de una sociedad que asume la responsabilidad de reproducir ese sentido, atenderemos a lo que se impone y se argumenta independientemente de las manifestaciones individuales, y puede así ser considerado como colectivo.

Por ello, incluiremos en nuestro corpus de estudio una gran variedad de documentos que contribuyen a configurar el discurso hegemónico sobre Oriente Medio, con especial atención a las traducciones producidas en el curso de setenta y cuatro años de protectorado: entre 1882, fecha de la imposición del protectorado por parte de Inglaterra en Egipto, y 1954, fecha de la independencia de este país árabe respecto a ese protectorado inglés.

El discurso social incluirá, desde luego, la lengua literaria de una sociedad concreta, incluso la “lengua” de los lingüistas, por cuanto que una y otra son legitimados por él.

Para el estudio de la producción de imágenes a partir de la traducción como elementos integrantes del discurso social, utilizaremos los modelos propuestos, de un lado, por la teoría de los polisistemas y, de otro, por la imagología. La escuela de Tel Aviv concede una particular importancia a las reglas de producción, frente a la definición del discurso dado por Angenot que pone el acento en el producto.

La imagología, tal como ha sido desarrollada por los profesores Pageaux y Moura esencialmente, nos permitirá estudiar la imagen del extranjero en un tiempo y espacio dado.

Repasamos ahora lo que no hemos podido o querido realizar en este trabajo. Para todas las preguntas que hemos planteado al comienzo de esta introducción, las respuestas

⁵ Angenot, *Ibid*, p. 18.

serán, en muchas ocasiones, numéricas y precisas, pero no siempre será posible alcanzar tal precisión. Cada día se descubren en las bibliotecas de todo el mundo manuscritos en árabe perdidos, se compran o se copian para añadirlos al fondo de las bibliotecas francesas interesadas por los estudios orientales. Muchos de los copistas han cometido errores al trasladar el texto manuscrito. Muchos de los traductores han manipulado o modificado el título de la obra traducida por exigencias del mercado; otros han seleccionado capítulos de obras grandes y famosas y los han traducido sin indicar de qué obra fueron extraídos, y, en consecuencia, nos surgen dificultades a la hora de buscar el origen para comparar la traducción y deducir los cambios efectuados en ellas.

Otro problema importante ha sido que las obras traducidas se encuentran dispersas en numerosas bibliotecas del mundo. Ello ha exigido a la preparación de nuestro repertorio, primero, conocer cuáles eran estas bibliotecas y, después, desplazarse a ellas en la medida de lo posible.

Una dificultad añadida viene dada por la complejidad del movimiento de la traducción en Europa durante la época estudiada. Las reglas de la edición no estaban definidas claramente, como tampoco las instituciones, editoriales, revistas y periódicos hacían explícitos sus criterios de selección y edición. Tampoco ha sido fácil identificar a algunos traductores por no haber encontrado sus nombres en los diccionarios, enciclopedias o biografías. No en vano la mayoría distaba mucho de alcanzar la fama: muchos eran investigadores que trabajaban como *pensionnaires*, otros ni siquiera eran franceses pero trabajaban bajo el auspicio de Francia.

Queda decir que ofrezco un repertorio amplio de permita desarrollar un buen número de investigaciones posteriores sobre este trabajo de campo. Así, los diccionarios requerirían un estudio complejo, pues constituyen un corpus muy grande que sobrepasa el marco de esta tesis en el limitado tiempo de estudios correspondientes al tercer ciclo. Un análisis lingüístico exhaustivo de los problemas de la traducción podrá también ser desarrollado con posterioridad también una lectura de alcance simbólico o mítico de la imagen Oriente Medio exigiría un estudio en profundidad de la dimensión en su vertiente freudiana o en su

vertiente antropológica, según las aportaciones de Bachelard y Durand. Ello será objeto de estudios e investigaciones posdoctorales. Finalmente, muchos temas planteados a lo largo de los capítulos permitirán otros trabajos de investigación a partir de los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia.

Hemos de hacer notar que nuestro estudio se ocupará de las traducciones al francés realizadas bajo el protectorado francés hasta 1946 e inglés hasta 1954. El interés francés no se limitaba a sus territorios ocupados (o protegidos), sino que alcanzó a toda la región de Oriente Medio y aún a los países vecinos, por razones que veremos a lo largo de este estudio. Ya Laurens, en *Le royaume impossible*, ya demostró que el espíritu de la administración británica en Egipto adoptaba las ideas de Renan. Lord Cromer, que dirigió el Consulado inglés en Egipto durante unos veinte años, citaba a este orientalista francés para justificar sus juicios peyorativos hacia los musulmanes y los egipcios. También, esta corriente francesa de traducción ha englobado a holandeses y a otros de distintas nacionalidades porque el francés era la lengua de la cultura, de la diplomacia, en consecuencia lengua vehicular, intermediaria, difusora de una imagen que pasa de ser francesa, a europea y occidental, haciendo de Francia una *plaque tournante* para el resto de los países.

De todos es conocido la primacía del francés en la Europa de las Luces, como lengua de la cultura de las elites, lengua “útil” para todos también en tiempos de los nacionalismos románticos y de los triunfos del positivismo. Además, en el medio científico y, más precisamente, en el de la historia y la crítica, primó, como modelo magnífico y “clásico” por excelencia hasta bien entrado el siglo XX, la prosa de Renan y Taine⁶. No en vano el aprendizaje lingüístico, como la práctica misma de la lengua (y ahí incluiremos la traducción), están marcados por la institucionalización de la educación que realiza la Tercera República en nombre de su burguesía. Se tratará, no del francés simple y truncado de las clases populares, sino de un francés con una gramática completa y compleja apropiada a la enseñanza de las letras para los hijos de esa clase dominante⁷. Ese será el

⁶ Véase Bruneau, *Petite histoire...*

⁷ Véase Balibar; Laporte, *Burguesía y lengua...* y Balibar; Merlín; Tret, *Les français fictifs...*

francés modélico al que accederán traductores y lectores europeos todos de las traducciones de nuestro repertorio.

Varios son los autores que se han acercado al tema que tratamos, abriendo así la senda que nosotros, por inexplorada, hemos querido explorar: ‘Abd al-‘Athim Dib, en su obra *Al mustashriqun wal turath*, centra su trabajo en las obras y las imágenes construidas por los orientalistas entre 1954 y 1970. La fecha de inicio para su estudio coincide con el fin de nuestra época, es decir, la época del postcolonialismo. Afirma el autor que no hay ningún estudio serio sobre la imagen de los orientalistas a escala árabe en general, y declara al tiempo la necesidad de tal estudio, dado que la labor de los orientalistas europeos sigue siendo explicada tan sólo por elucubraciones⁸. Ismael A. Amaireh, en su obra *Al-mustashriqun wal-manahij al-lugawya, al-manhaj al -tarihi, al-manhaj a-lmuqaran, al-manhaj al-wad’i, al-manhaj al-ihsa’i* y también en *Al-mustashriqun wa tarih silatehem bil’arabiyya, bahth fil judur al-tarihiyya lel zahira al-istishraqyya*, Najib Al-Aqiqi en *Al-mustashriqun*, Edward Said en *Orientalismo*, Ibrahim Al-Haidari en *Surat al sharq fi uyun al-gharb, dirasa ll’atma’ al-ajnabiyya fil al-am al-arabi*, Muhsen Al-Musawwy en *Al-istishraq fil fikr al-‘arabi* y Zakarya H. Zakarya en *Al-mustashriqun wal-Islam*, tocan aspectos cercanos a nuestra tesis.

Las obras de Dib, Amaireh, Al-Aqiqi, Al-Haidari, Al-Musaway y Zakarya tratan el tema del orientalismo de manera muy general desde que empezaron las relaciones entre Oriente y Occidente en tiempo de las Cruzadas. Ofrecen un panorama de los primeros libros que salieron o fueron traducidos en latín hasta que aparecieron las distintas lenguas europeas y muestran cómo los países europeos empezaron a realizar sus propios viajes a Oriente a través de orientalistas pioneros. En general, los autores citados analizan la imagen en páginas dispersas, sin la intención de utilizar una metodología precisa, a excepción de la obra de E. Said en la que se analiza este fenómeno desde que apareció, pero en un polisistema receptor más amplio: Europa y América.

⁸ Dib, *Al-mustashriqun...*, p. 7.

Hicham Djaït, en *L'Europe et l'Islam*, se centra en la relación de toda Europa, incluida Inglaterra y otros países europeos con el Islam, y estudia también la imagen con especial atención al orientalismo. Este autor analiza cómo observan los europeos al Islam, mientras que nuestro estudio abarcará todos los tipos del discurso social y de ahí la configuración de una imagen.

Mahmoud Meqdad, en *Tarih adirasat al-arabiyya fi faransa*, trata del interés por el estudio del árabe desde que los occidentales empezaron sus relaciones con los árabes en el siglo VII. Su enfoque se centra en las escuelas que fueron establecidas para estudiar el árabe, los campos en los que más se interesaron en sus estudios, sean investigaciones o traducciones. Es cierto que nos interesamos en uno de los capítulos por algunos orientalistas y por su biografía, pero la mayoría son anteriores a nuestra época de estudio, aunque algunos serán mencionados en este trabajo por su contribución a establecer el orientalismo como arabismo e islamología, por ejemplo en el caso de Silvestre de Sacy.

Voyageurs et écrivains français en Orient de Jean-Marie Carré es un título suficiente para darnos una idea sobre el tema de esta obra que trata de los viajeros y los orientalistas anteriores a nuestra época.

La contribución de Jean-Marc Moura a la configuración de la “imagología” como metodología comparatista ha resultado esencial en este trabajo. En su *L'Europe littéraire*, clarifica la identificación de Oriente respecto a China, de un lado, y el mundo islámico, de otro.

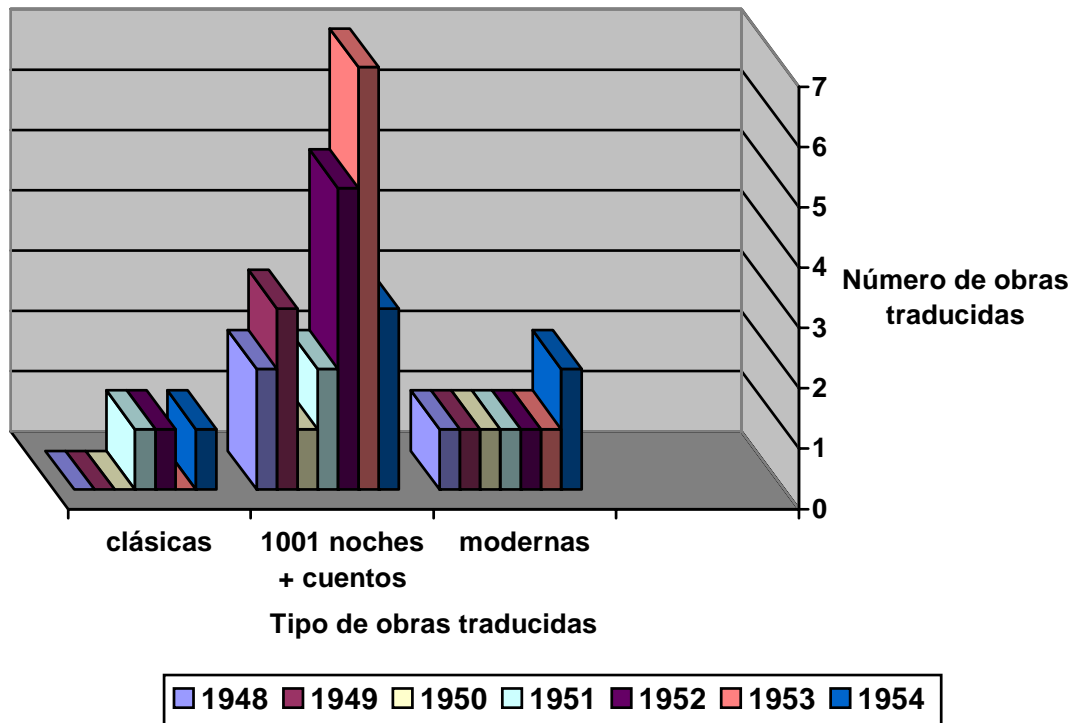
Nada Tomiche, siempre interesada por la imagen de los árabes a ojos de los europeos, se centra en este estudio sobre la historia de las relaciones con Occidente, pero limitándose a Egipto, mientras nosotros estudiamos Egipto dentro del marco de Oriente Medio. Trataba el siglo XIX, mientras la época estudiada en esta tesis empieza a finales de este siglo y termina a mediados del siglo XX.

Nos detenemos en la obra de Nada Tomiche por su interés especial en el impacto recíproco entre las dos culturas, árabe y occidental, en su libro *La littérature arabe traduite: mythes et réalités*. Observa efectivamente que, en la primera parte del siglo XX, la orientación de la traducción dejó de ser unilateral por parte de los árabes que traducían muchas obras sobre todo del francés y del inglés al árabe, dado que los occidentales, por su parte, comenzaron a traducir las obras árabes modernas. Hay que decir que Tomiche no mencionó las obras clásicas en este libro.

Queremos hacer notar aquí las diferencias de criterios adoptados por N. Tomiche en su trabajo y por el nuestro aquí.

Se observará en efecto una diferencia radical en el número de las traducciones. La gran mayoría de las traducciones se refieren, según el cuadro de Tomiche, a las *Mil y una noches* y a los cuentos, por lo que las traducciones modernas ocupan el segundo lugar de interés y las clásicas el último. Sin embargo, en nuestro esquema, las traducciones clásicas ocupan el centro del interés de los traductores, seguidas por las modernas, y no parece haber ningún interés durante siete años (entre 1948-1954) por *las Mil y una noches*. Al contrario, el interés se dirige hacia los nuevos géneros literarios de la época de *Nahda* árabe (teatro, novela y cuentos cortos).

Traducciones según Tomiche



El cuadro de Tomiche comienza en el año 1948 e ignora las obras religiosas, filosóficas, históricas y críticas, que nosotros sí incluimos dentro del discurso social, lo cual se explica porque, para ella, el movimiento de la traducción sólo empezó a mitad del siglo XX. Por otro lado, un punto débil en su estudio radica en que, en lugar de revisar las traducciones, extrae sus estadísticas del *Index Translationum* de la UNESCO, que empieza a fechar las traducciones en 1948 y que se centra más en las traducciones que fueron realizadas bajo su patronato.

Además, los resultados de Tomiche se refieren a la producción de traducciones a escala del mundo árabe en general (Magreb y Mashreq), mientras que nosotros ofrecemos un esquema de las traducciones provenientes de Oriente Medio. Esto muestra que el interés se concentró en el Magreb para la traducción de temas al estilo de las *Mil y una noches* que, en consecuencia, proporcionarían la imagen presentada por Tomiche, mientras que, en Oriente Medio, la traducción se orientaba más hacia las obras clásicas. A la vista de los

resultados de sus estadísticas añade Tomiche: “*L’image du monde arabe que révèlent les traductions est donc marquée par l’exotisme somptueux, sensuel et naïf des Mille et une nuits*”⁹.

Ante estas ausencias y carencias, nosotros hemos planteado nuestro trabajo de la siguiente manera.

En nuestro primer capítulo esbozaremos los principios teóricos y metodológicos que han guiado nuestra investigación, como son la imagología tal como aparece formulada en los estudios de D. M. Pageaux et J. M. Moura (véase bibliografía), las teorías de los polisistemas enunciada por los investigadores de la Universidad de Tel-Aviv y desarrolladas por Lambert, Tötosi y otros, junto con los enfoques lingüísticos esbozados por Salvador Peña y Javier Franco Aixelá.

En el segundo capítulo expondremos las pautas que definen el marco histórico, con especial atención a las relaciones políticas y culturales entre Europa o Francia y el Medio Oriente, así como a la evolución del orientalismo en Europa. En este capítulo se discutirá el alcance de las denominaciones de “Oriente” y “Oriente Medio”, afín de ofrecer al lector una primera aproximación a la configuración problemática de cada término. El recorrido comienza en el siglo XVIII, porque es este siglo el que ve nacer un fuerte orientalismo, un movimiento que considera a Oriente como un mundo de aventuras, de ensoñación y de esperanzas. Será esta tendencia la que se desarrollará hasta la llegada de nuevas concepciones durante la época de nuestro estudio y que serán abordadas en la segunda parte del tercer capítulo.

Efectivamente, el tercer capítulo tiene un carácter descriptivo que nos parece imprescindible para fijar las fuentes de la imagen. En la primera parte, hablaremos de los viajes a partir del siglo XVIII: de los viajeros, de los temas abordados, de los países o lugares visitados bajo las condiciones políticas e intelectuales de la Francia de entonces; esbozaremos así la imagen proporcionada por los viajeros hasta llegar a la nueva forma de

⁹ Tomiche, *La littérature arabe...*, p. 2.

viajes y de producciones dentro de nuestro periodo. El objetivo de este capítulo es mostrar la imagen que ha podido sobrevivir o que ha cambiado en esta época que estudiamos. Nos ocuparemos aquí de los textos, o mejor, de los manuscritos adquiridos o copiados por los viajeros, que constituirán la gran materia traducida de nuestro repertorio. En la segunda parte del mismo capítulo, abordamos la historia y los objetivos explícitos de las instituciones que contribuyeron a enlazar Oriente con Europa¹⁰, especialmente en Francia a través de sus traductores, publicaciones, revistas y periódicos, que constituyen para nosotros los intermediarios entre estos dos mundos.

El cuarto capítulo recoge el repertorio de obras traducidas que hemos encontrado en archivos y bibliotecas, así como una interpretación del mismo repertorio respecto a los temas más traducidos, los cambios realizados en el formato, en la estructura y en la presentación de la obra general, el interés por las reglas de edición y de traducción. Este estudio exigirá explicar algunos fenómenos y observaciones del repertorio en gráficos, junto con un análisis de las imágenes no literarias que aparecen en las obras traducidas.

En el quinto capítulo, nos dedicamos a estudiar la imagen de Oriente Medio a través de una lectura del paratexto¹¹ de los libros traducidos: los *avants-propos*, los *avertissements*, las *introductions*, las notas al pie y la estructura del libro. Es ahí donde de forma más explícita vamos a encontrar la metodología, la ideología, los objetivos y las intenciones del traductor o del observador francés o europeo. Nuestro objetivo en este capítulo es descodificar estas fórmulas para desvelar las imágenes que esconden, la operación de construirlas y su funcionamiento final en la mentalidad europea. Nos interesará especialmente comparar esta imagen con las más antiguas procedentes del siglo XVIII y de los viajes.

¹⁰ No olvidemos que el francés era la lengua más prestigiosa y conocida de esa época.

¹¹ El paratexto son: “título, subtítulo, intertítulos, prefacios, epílogos, advertencia, prólogos, etc.; notas al margen, a pie de página, finales; epígrafes; ilustraciones; fajas, sobrecubiertas, y muchos otros tipos de señales accesorias, autógrafas, que procuran un entorno (variable) al texto y a veces un comentario oficial u oficioso del que el lector más purista y menos tendente a la erudición externa no puede siempre disponer tan fácilmente como lo desearía y lo pretende”, Genette, *Palimpsestos...*, pp. 11-12.

Abordaremos brevemente el uso de las ilustraciones en el discurso social de nuestra tesis. No hablaremos aquí de todas las imágenes con todas sus formas (pintura, escultura, decoración, etc.), sino de las ilustraciones que aparecen acompañadas a las traducciones y son objetos de difusión impresa desde 1882 hasta 1954. Compararemos también estas ilustraciones con otras de distinto tipo de la misma época o de época posterior, como son las imágenes figurativas dentro de las traducciones y las pinturas orientalistas, fotografías y mapas que también pueden provocar una *allégorèse*¹².

En el último capítulo y antes de alcanzar nuestra conclusión, presentaremos un estudio de algunos textos traducidos comparados con el original. Dado que hemos considerado la literatura como un sistema socio-cultural de carácter comunicativo e inmerso en la sociedad receptora, en situaciones reales y concretas, hemos elegido los textos de las siguientes obras: un modelo de escritura árabe clásica como es *L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâd* de Al-Khatib Al-Bagdadi traducido por Georges Salmons; un modelo de una de las traducciones del Libro Santo de los musulmanes *Le Koran*, traducido por Kasimirski; un modelo de obras místicas como *Akhhâr Al-Hallâj* por Louis Massignon; un modelo de literatura árabe contemporánea: *Les jours*, de Taha Hussein traducido por Gaston Wiet, un modelo de cuentos árabes contemporáneos: *Fou?...* (un cuento de *Bonne fête et autres contes égyptiens*) de Mahmoud Taymour. Estos textos pretenden cubrir diferentes temas abordados en el repertorio y están elegidos, según las fechas de su traducción, como ejemplo de momentos diferentes.

Queda señalar los criterios aplicados en la bibliografía y el repertorio, la transcripción, así como las consignas gráficas.

La bibliografía seguirá la siguiente división:

¹² “A la lecture d’un texte donné, se surimposent vaguement d’autres textes occupant la mémoire, par un phénomène analogue à celui, de la rétinienne. Cette surimposition s’appelle dans les discours sociaux antiques et classiques *allégorèse* (...)”, Angenot, 1889, un état..., p. 17.

1. Fuentes primarias:

- 1.1. Las traducciones del repertorio ordenadas por orden alfabético de traductores, mientras que, en el repertorio, el ordenamiento responde a la situación de la obra en el polisistema árabe. Hemos recurrido a este criterio porque en algunas obras traducidas no se conoce el nombre del autor original.

- 1.2. Bibliografía archivística, procedente del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y del Institut Français de Damasco.

2. Documentos de la época:

- 1.1. Libros de viaje y de orientalismo.

- 1.2. Diccionarios y enciclopedias

3. Bibliografía general sobre el tema.

4. Bibliografía sobre modelos teóricos.

El repertorio será dividido según su origen en el polisistema árabe que aparecerán en el capítulo quinto.

La transcripción adoptada es la más sencilla, esto es, la que reemplaza la letra árabe por el sonido equivalente en las letras latinas y en algunos casos dos letras latinas por una árabe como kh, gh, etc. Lamentamos las deficiencias en las transcripciones causadas por los muy limitados recursos que ofrecen hoy por hoy los programas informáticos.

Abreviaturas

(aut.): Autor.

(ed.): Editor.

(eds.): Editores.

(trad.): Traductor.

(trads.): Traductores.

AAIBL: Archives de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

AIFEAD: Archives de l'Institut des Études Arabes de Damas.

AIFEAD: Institut Français d'Études Arabes de Damas.

AMAEN: Archives du Ministère des Affaires Étrangères à Nantes (Archives diplomatiques de Nantes).

AMAEP: Archives du Ministère des Affaires Étrangères de Paris.

IFAO: Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo.

MAE: Ministère des Affaires Étrangères de Francia.

s. e.: Sin editorial.

s. f.: Sin fecha.

s. l.: Sin lugar.

s. n.: Sin número.

Capítulo Primero

Principios teóricos y metodológicos utilizados

0. Introducción:

En este capítulo vamos a desarrollar nuestra investigación a partir de una serie de leyes e hipótesis que servirán par explicar ciertos fenómenos de la traducción en nuestro periodo. Con este desarrollo pretendemos extraer consecuencias sobre la naturaleza de la “imagen” de Oriente Medio elaborada por el discurso social francés y de tanta influencia en Occidente. Nos interesa aclarar que ésta no será una exposición exhaustiva de todas las teorías existentes ni de su desarrollo por diferentes escuelas, sino que explicitaremos aquellos principios que nos serán más útiles según nuestro punto de vista. Todas las hipótesis de trabajo seleccionadas se orientan hacia un mismo objetivo: reconocer la imagen que guía o que se (re)produce en la operación traductora.

1. La imagología¹³:

¹³La palabra es, en principio, alemana (*Komparatistische Imagologie* o *Forschung*) y francesa, mientras que los anglosajones utilizaron el término *Study of cultural images*. En Francia, en 1935, aparece ya en la tesis de Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVIIe siècle*. Luego, en los años cincuenta, recibió de Jean-Marie Carré su impulso decisivo cuando habló de la “interpretación recíproca de

El estudio de la imagen del extranjero, concebida como la representación del otro en la literatura, es una de las orientaciones más antiguas de la Literatura Comparada. Dos son las direcciones que han ido tomando: por un lado, el estudio de esos documentos primarios que son los relatos de viajes, y, por otro lado, el estudio de obras de ficción que ofrecen una visión de conjunto, más o menos estereotipada, de un país extranjero. Esta es la tríada conocida por los comparatistas como “*voyages, images et mirages*”.

La imagen es una representación individual o colectiva en la que entran a la vez elementos intelectuales y efectivos, objetivos y subjetivos, pues el extranjero nunca ve a un país como los ciudadanos mismos querrían que lo viese.

Resulta especialmente interesante estudiar la imagen del Otro que un autor se forja a partir de sus propias experiencias, sus relaciones, sus lecturas y sus traducciones. Este autor (o traductor en su caso) juega el papel de intermediario, sobre todo cuando se trata de veras de un autor de gran influencia. Puede también ejercer una influencia considerable en la literatura y en la opinión pública de su país, como es el caso de las *Mil y una noches* de Galland que formó una imagen distorsionada de los árabes que alcanza aún nuestra época después de tres siglos.

Bajo la etiqueta de “Imagología” se sitúan, pues, varios tipos de estudios: los de historiadores que estudian la historia literaria y política para ilustrar la formación de la opinión pública en Francia; el análisis de los viajes y el estudio de la psicología de los pueblos, de la sociología y de la antropología étnica en busca de cómo tal imagen literaria se incluye (o no) en conjuntos imaginarios más vastos que puedan alcanzar la escala de un grupo social entero. Aquí también podemos incluir la caracterología étnica de los tipos; así, por ejemplo, el parisino sería emotivo, no activo y nervioso, mientras que alemán se definiría como bávaro o prusiano, sin que coincida con el territorio político actual de un país, ni con los límites lingüísticos.

los pueblos, de los viajes y de los espejismos” con el propósito de hacer de la imagología literaria una afirmación del vínculo sociedad-literatura. Para un desarrollo metodológico más completo de este concepto véase Moura, *L'imagologie comparatiste...*, Moura, *L'Europe littéraire...*, Pageaux, *Précis...*

1.1. La imagen “literaria”:

Hay que tener en cuenta que la tarea principal de la imagología no es estudiar la psicología de tal o tal pueblo considerado extranjero. Su función consiste en determinar las ideas desarrolladas por cierta nación en un momento determinado sobre el extranjero. Estas ideas pasan por un proceso de literarización y socialización que exige del investigador, primero, el estudio de los textos literarios y las condiciones de la producción y difusión, y luego, el análisis de la realidad ideológica y cultural del intermediario o del receptor con la que escribió, pensó y vivió la realidad ideológica y cultural del Otro. Así y a través de una mezcla de sentimientos e ideas, podemos llegar a definir los modelos y los estereotipos, colectivos e implícitos, de la cultura receptora.

Ya hemos señalado que la descripción del *alter* nunca se basa en la psicología y la realidad del Otro ni en el conocimiento sobre el Otro, sino que es una interpretación de la Identidad o del *ego*. En algunos casos de exotismo, por ejemplo, el otro es visto como superior a la cultura del receptor; así, el otro resulta ser una interpretación o formulación de la propia cultura pero idealizada y deseada. La imagen “literaria” se produce entonces a partir de una toma de conciencia del Yo respecto al Otro, de Aquí respecto a Allí. Y la imagología estudia la construcción de las imágenes a través del Yo y de Aquí.

En consecuencia, en el estudio de la imagen, no nos ocuparemos de la verdad de lo que dice el autor o el traductor en sus comentarios sobre el otro, sino de la estructura y la construcción del otro que reflejan y representan los objetivos del productor y del consumidor. La imagen es la representación de una realidad cultural a través de la cual la persona que la produce revela y traduce el espacio cultural, social e ideológico donde se sitúa. No nos referimos con “representación” a su sentido plástico y artístico, sino a una idea, un símbolo, un signo o una señal. De esta manera, alteridad e identidad no serían consideradas dos signos, sino dos caras de la misma moneda. La representación del Otro será siempre la representación del *alter* dentro del *ego*¹⁴.

¹⁴Alphin, “The Other Within...”, en Corbey; Leerksen, *Alterity, Identity, Image, ...*, p. 11

Como consecuencia evidente, el análisis de la “imagen” nos conducirá a ampliar nuestro estudio hasta el “imaginario sociocultural”. El imaginario que planteamos aquí será considerado entonces “*l’expression, à l’échelle d’une société, d’une collectivité, d’un social et culturel, de cette bipolarité [identité vs altérité]*”¹⁵. En otras palabras es el conjunto de las “imágenes” y de las “representaciones” expresadas, compartidas o propagadas y de la manera de producirlas por alguna cultura sobre la otra. Se trata de una idea que también está presente en la triple definición de la “imagen” de Moura:

*“Pour l’imagologie littéraire, toute image étudiée est image de..., dans un triple sens. Elle est image de l’étranger, image provenant d’une nation (d’une société, d’une culture), enfin image créée par la sensibilité particulière d’un auteur”*¹⁶.

Se trata entonces, primero, del “referente” que particulariza a la cultura representada y que conforma la tarea de los historiadores más que la de los literarios; en segundo lugar, la “imagen” habría de ser considerada como parte de un conjunto del “imaginario sociocultural”, dentro de la representación del Otro y finalmente, de las “estructuras de una obra”.

En la mayoría de los casos, la imagen del otro está presente en la vida cotidiana, en las relaciones interindividuales y participa en la producción de las representaciones que expresan y definen a una nación.

Estudiando los elementos que predominan en un discurso literario, en un momento dado, podríamos llegar a elaborar un esquema de los modelos¹⁷ y de las imágenes que nacieron y florecieron del contacto de dos culturas. A través de la conformidad de estos

¹⁵ Pageaux, *Précis...*, p. 135.

¹⁶ Moura, *L’Europe littéraire...*, p. 42.

¹⁷ “Il est fort probable que le prestige du modèle est dû entièrement à la cybernétique qui nous a fait comprendre que l’un des aspects (de la communication) les plus dignes d’intérêt se révèle à nous quand on considère le monde comme composé de modèle (patterns). Un modèle est essentiellement un arrangement. Il est caractérisé moins par la nature intrinsèque de ses éléments que par l’ordre de ceux-ci. Deux modèles sont identiques si leurs relations de structure correspondent une à une entre elles, en sorte qu’à chacun des termes, et à chaque rapport d’ordre entre plusieurs termes de l’un des modèles, répondent un terme et un rapport d’ordre semblable de l’autre”, Dutu, *Modèles, Images...*, pp. 5-10.

modelos podríamos llegar al esquema cultural propio del observador que caracteriza la concepción misma de su vida intelectual o la ideología de su sociedad respecto a otro esquema cultural observado. Los componentes, el mecanismo ideológico, el funcionamiento y la función social de este esquema observador serán retratados por el lenguaje con el que el Yo habla del Otro. Estudiar la imagen es entonces comprender quién la ha construido, quién la ha autenticado y cómo ha funcionado para orientar la psicología de la cultura receptora. Aquí es importante señalar que los textos imagológicos son parcialmente programados, algunos de ellos están codificados y son descodificables, más o menos inmediatamente por el lector, porque el discurso del Otro no se da en número ilimitado, sino en una serie de discursos construidos a lo largo de la historia.

Volviendo a la imagen, es la escritura sobre la alteridad la que nos ocupa. Importa estar atento a todo aquello que permita la diferenciación o la asimilación entre el Yo y el Otro. Habremos de estudiar en los *avertissements*, los *avants-propos*, las *introductions* y las notas a pie de página, el léxico y el entramado semántico que en él se encierra. En el análisis léxico, importa todo lo que pueda ser iteración y todo automatismo del vocabulario espacial, temporal, físico y psicológico del extranjero, de la onomástica, de la adjetivación y atribución que permiten comprender ciertos procesos de calificación, de anacronismo, etc. Incluso el funcionamiento del plural en lugar del singular cuando el traductor tiende a generalizar una imagen o estereotipo a una nación, una región, un país, una zona, una minoría, una clase de sociedad o una época puede ser especialmente relevante.

Conviene tener en cuenta algunos análisis sobre la utilidad de los *avertissements*, los prefacios o las introducciones, que fueron resumidos por Weil en su prefacio al libro *Vers un thésaurus informatisé: Topique des ouvertures narratives avant 1800*¹⁸:

1. Podemos hallar topos retóricos del esfuerzo de persuasión, de forma que los *avertissements* conduzcan a una cierta recepción de la obra, y entonces *un contrat de lecture y est établi*¹⁹.

¹⁸ Rodríguez; Weil, *Vers un thésaurus informatisé ...*, pp. III- IV.

2. El prefacio podría llevar una contradicción en sí cuando *représente le livre (sa vérité) dans sa totalité, ouverture contenant la clôture, début supposant la fin et la finalité du texte (...)* la relation éthique/esthétique; la relation fiction/réalité; les stratégies de lecture; le statut de l'auteur²⁰.
3. Podría tratarse de una manifestación del espíritu del autor, en cuyo caso el prefacio sería un lugar de “autoridad” o un juego de máscaras²¹.

También buscaremos en estos conjuntos léxicos las palabras claves que provienen de la lengua del país observador y que sirven para definir el país observado, así como las palabras prestadas, conservadas o malinterpretadas de la lengua del país observado, sin traducción, en la lengua, en el espacio cultural y en los textos del país observado y también en su imaginario social. De esto nos ocuparemos con mayor detalle en el último capítulo.

De esta forma podremos determinar si la nación receptora está familiarizada con el extranjero reduciendo lo desconocido a lo conocido por el observador, o por contrario, desfamiliariza o exotiza, según veremos en notas, prefacios e introducciones explicativas.

Serán entonces estudiados los procesos para organizar o reorganizar el espacio del extranjero: las modalidades de la determinación espacial, las dicotomías originarias de una ensoñación sobre el espacio del extranjero, todas las parejas oposicionales y su transcripción literaria (*nord vs sud, ville vs campagne, monde arabe vs monde islamique*), y los principios de la división del espacio según la oposición Yo vs Otro (*monde islamique vs monde occidental*).

En lo que se refiere al tiempo, estaremos atentos a todos los movimientos que nos remontan en la historia. Así tendremos que destacar las oposiciones muy frecuentes entre el

¹⁹ Es el enfoque del trabajo presentado por Abreu, “Le piège de l’avertissement...”, en Rodríguez; Weil, *Vers un thésaurus informatisé...*, pp. 81-90.

²⁰ Es el enfoque presentado por Sousa de Almeida, “Bilan des recherches...”, en Rodríguez; Weil, *Vers un thésaurus informatisé...*, pp. 91-98.

²¹ Es el enfoque presentado por Frazao, “Francion...”, en Rodríguez; Weil, *Vers un thésaurus informatisé...*, pp. 177-184.

tiempo lineal, irreversible de la historia, como también aquellas ocasiones en las que la representación del extranjero participa de una clase de espacio y tiempo míticos.

Repasaremos otras relaciones interesantes en lo que respecta al cuerpo físico y mental del otro, como es el caso de la elección del personaje masculino o femenino con relación a su pertenencia a una cultura extranjera, como en el caso típico del sultán que posee gran número de mujeres y no al contrario. La manera de vestirse, la postura de andar, los límites de la relación entre mujeres y hombres o todo lo que se cataloga bajo las manifestaciones de su cultura y el sentido antropológico (religión, cocina, entretenimiento, etc.) también habrán de ser tenidos en cuenta. Así el análisis se estructurará en parejas de oposiciones de diferentes elementos: *civilisé vs non civilisé, homme vs femme*, un *Yo adulte vs Otro enfant*, un ser superior vs un ser inferior...etc.

A la hora de elaborar una imagen del extranjero, está claro que el traductor no va a copiar la realidad sino que va a seleccionar, según su juicio, ciertos rasgos, elementos y mecanismos orientados o desorientados para retratar su representación del extranjero. Nosotros tendremos que estudiar la significación social y cultural (y no textual) de estos elementos, así como las razones de la selección operada. En este sentido, sería importante confrontar los resultados del análisis léxico y estructural con los datos proporcionados por la historia. Se trata de saber si los textos estudiados están en conformidad o no con algunas situaciones sociales y culturales, determinar a qué tradición cultural e ideológica responden los textos, y en qué sector o campo de conocimiento y poder se sitúan. Para alcanzar este objetivo, podremos partir en cuatro orientaciones²²:

En el primer caso, la realidad cultural extranjera es percibida por el autor o por el grupo receptor como absolutamente superior a la cultura nacional o de origen. Esta valoración positiva del extranjero corresponde a la visión descriptiva de la cultura materna.

²²Pageaux, *Précis...*, pp.151-153.

Los imagólogos la denominan *manie* (por ejemplo, la *anglomanie* de los filósofos franceses).

En el segundo caso, la realidad cultural extranjera es percibida por el receptor como inferior a la suya. Es lo que ha sido denominado *phobie* (por ejemplo la *germanophobie* de la Francia latina).

En el tercer caso, la realidad cultural extranjera se percibe como positiva y ocupa un sitio en la cultura receptora también positiva. Es lo que ha sido denominado *philie*. La *philie* desarrolla un proceso de aculturación que evoluciona, primero y, de reinterpretación del extranjero, pero ellos no nos hará negar que, en la mayoría de los casos, la *philie* venga llamada por la *manie*, es decir, una facilidad de prestar, adoptar y asimilar las ideas y los datos del extranjero. Pero la *philie* crea un diálogo de igual a igual con el otro.

El cuarto y último caso consiste en un intercambio entre los dos que lleva a un proceso de unificación. Es el caso del panlatinismo, pangermanismo, panarabismos, también del cosmopolitismo y del internacionalismo. Con todo, esta unificación puede convertirse en una *phobie* del otro, como en el caso del pangermanismo contra el panlatinismo.

Por otro lado, la imagen del extranjero puede construir el mito personal de un autor, como es el caso del Asia de Hermann Hesse, la India de Kipling y la Oceanía de Segalen, donde podríamos leer, entre líneas, nostalgias, deseos y entusiasmos del propio autor. Pero no olvidemos que ese imaginario individual forma parte inseparable de una entidad social: “(...) *l’appréhension de la réalité étrangère par un écrivain n’est pas directe, mais médiatisée par les représentations imaginaires du groupe ou de la société auxquels il appartient*”²³.

²³ Moura, *L’imagologie comparatiste...*, p. 15.

Finalmente, al estudiar la imagen, chocaremos con los estereotipos. El estereotipo tiene un sentido caricatural que conduce siempre a una sola interpretación. La fabricación de los estereotipos es muy sencilla y se sitúa normalmente en el texto como adjetivación y atribuciones. La cultura estereotipada resulta ser así un lugar de invenciones, de producción y de transmisión de signos. La nación receptora suele estereotipar o modelar a otra con formulaciones sencillas como por ejemplo: *tel peuple est...*, *tel peuple n'est pas...*, *tel peuple sait...*, etc. Es una forma resumida, una expresión emblemática de una cultura y de un cierto sistema ideológico. El estereotipo establece una relación de conformidad entre una expresión cultural simplificada y una sociedad. Lleva en sí una definición que enuncia el conocimiento colectivo del Otro en algún momento histórico. El estereotipo no es polisémico, sino policontextual y reemplazable. La positividad y la negatividad de un estereotipo pueden reflejar la visión superior o inferior de la nación receptora o productora del estereotipo. Así el componente y el funcionamiento del estereotipo provocan una confusión eficaz entre él y la ideología o a veces la reemplaza porque los dos se caracterizan por ser un híbrido nacido de una norma (social o moral) y de un discurso.

El léxico en este caso no está lejos, naturalmente, de los estereotipos y/o de las palabras claves. Estas palabras no sólo vehiculan la comunicación léxica sino también la comunicación simbólica. Por ejemplo, encontraremos el *harem* que fue sustituido, semánticamente, por el “serrallo”, el “desierto” como símbolo de escapada espacial, “mahometano” para definir al “árabe”. Así, esta clase de repertorio muestra un imaginario social con sus opciones religiosas, filosóficas, políticas, literarias, científicas, etc. por parte de un receptor en un lugar específico y en un tiempo dado: ahí está el enlace con la historia de las ideas.

También tendremos que ocuparnos del discurso de la opinión o *doxa* del receptor que se puede reducir y modelar en clichés. Mathis resume en su definición del cliché trabajos y teorías de varios especialistas, una definición que nos parece completa porque engloba varios empleos del este término según las distintas percepciones:

“(...) tantôt comme forme et structure verbale (cliché d’expression, aux formes grammaticales diverses qui intéresse au premier chef le stylisticien), tantôt comme

concept ou schéma cognitif (permettant l'élaboration et la présentation des savoirs), tantôt comme doxa menaçant éventuellement la contribution de ces mêmes savoirs, ou encore fait culturel de nature socio-historique, inséparable du contexte qui l'a vu naître"²⁴.

El cliché, por otro lado, se estructura como "*une figure lexicalisée et banalisée*"²⁵. Puede ser una comparación (*blanche comme une morte, gaie comme un pinson*), una metáfora (*c'est un renard*); una hipérbole (*un océan d'amour, un tonnerre d'applaudissements*), o una metonimia (*avoir du cœur*).

Debemos tener en cuenta otros conceptos que se relacionan con la imagen del extranjero y que nos pueden resultar útiles como son la *utopie* y la *rêverie*. Resumimos la definición de las dos a partir de varias definiciones²⁶.

La utopía es una imagen idealizada de una política, sociedad o grupo con todos los contenidos de todos. Esta actividad mental mantiene la esperanza en el alma y hace posible la existencia. Una imagen del extranjero se considera utópica cuando representa al otro como una sociedad alternativa, rica en potencialidades que faltan en el grupo de origen. Se trata de una presencia ausente, una realidad irreal, un *Allá* nostálgico, una alteridad sin identificación.

La *rêverie* o ensoñación consiste en una imagen en la que una persona tiende a forjar sueños o ilusiones o a imaginar la vida o las cosas mucho mejores de lo que son. Según J.-L. Backès, la teoría psicológica teoriza un pensamiento inconsciente, gobierna una actitud o un comportamiento exterior, pero llega un momento en el que la acción no viene acompañada por el pensamiento y el pensamiento no se traduce como acción, de este último hecho viene el sustantivo *rêverie*²⁷.

Observamos que las definiciones de los dos términos desembocan en la misma actividad mental consciente que se somete a causas subjetivas y afectivas y que conducen a

²⁴ Mathis, "Avant-propos...", en Mathis, *Le cliché...*, pp. 10-11.

²⁵ Amossy, "Du cliché...", en Mathis, *Le cliché...*, pp. 22.

²⁶ Para estas definiciones hemos utilizado *Le Petit Larousse, Le Petit Robert, Encyclopédie Universalis* y Diccionario Maria Moliner.

²⁷ Véase Backès, "Mythes et idéologie...", pp. 18-19, en Grassin, *Mythes, Images,...*, pp. 17- 25.

idealizar la realidad. Por lo tanto, no extraña que los dos términos sean sustituibles en los diccionarios y enciclopedias.

Cabe decir para terminar que los cambios en las representaciones que un grupo hace de otro en el tiempo y en el espacio no sólo repercuten en el cambio de las características del grupo observado, sino también en los cambios de las circunstancias del grupo receptor. Estos cambios pueden ser también consecuencias de la transformación de las relaciones entre el grupo observado y el grupo receptor. Un ejemplo vivo y considerable del primer caso lo encontramos al final de la hegemonía otomana en el mundo árabe que significó el fin del despotismo y tendría que haber acabado con una imagen que duró siglos en la mentalidad europea sobre un mundo árabe sometido bajo un despotismo otomano.

2. Teoría de los polisistemas:

La teoría de los polisistemas se ha desarrollado desde Tel-Aviv gracias a los estudios de Itamar Even-Zohar, Gideon Toury y Zohar Shavit entre otros. Más tarde, tales posiciones sistémicas fueron recogidas por investigadores cuyos países de origen planteaban situaciones especialmente complejas en sus sistemas literarios, como es el caso de José Lambert en Lovaina o Totösi o Dimic en Canadá.

Efectivamente la teoría de los polisistemas se aplica más en aquellos lugares en los que conviven sistemas lingüísticos y literarios distintos, de forma que estos sistemas interfieren²⁸ en las lenguas, las literaturas y las culturas. Se trata de una estructura abierta, múltiple y heterogénea, en la que se presentan varias redes de relaciones. Los fenómenos literarios podrían poseer más de un centro y desplazarse del centro a la periferia y viceversa como en el caso de las obras clásicas que dejaron de ser protagonistas de la traducción desde hace siglos y volverán en nuestra época de estudio a registrar el índice más alto de traducciones. También un elemento se puede trasladar desde la periferia de un sistema a la

²⁸ La interferencia es la relación dinámica entre sistemas, en el que un sistema A, (el sistema fuente) puede convertirse en fuente de préstamos directos o indirectos para otro sistema B, el sistema receptor. Para que un sistema sea fuente de otro tiene que serle accesible; tal capacidad puede deberse tanto al contacto físico (imperialismo, colonialismo, mandato, etc.) como a razones de dominación y prestigio. Véase Iglesias Santos, "El sistema literario...", en Villanueva, *Avances en Teoría...*, p. 339.

periferia del sistema adyacente, como en el caso de las literaturas griega, persa e india que se trasladaron a la literatura árabe, y de ahí a su centro de nuevo para convertirse en un elemento canonizado, legitimado u oficial²⁹ cuando estas tres literaturas fueron canonizadas en Francia a través de la traducción. En el caso de la literatura, los textos no canonizados son rechazados por los círculos dominantes de la cultura y ocupan la periferia³⁰. Como ya vemos, son estos principios herederos directos del formalismo ruso de principios del siglo XX.

Desde la teoría de los polisistemas, se entiende la literatura como un sistema socio-cultural y un fenómeno de carácter comunicativo que se define a través de las relaciones constituidas entre factores interdependientes en el que el papel de cada elemento viene determinado por su relación frente a los otros. Así, buscan describir y explicar cómo funcionan los textos en la sociedad, en situaciones reales y concretas.

Los factores que condicionan el sistema literario resultan ser una adaptación del esquema conocido de Jakobson sobre la comunicación lingüística y suponen una ampliación conceptual que nos resultará particularmente útil. Estos factores son:

- a) **Productor:** Se utiliza este término para poner énfasis en el carácter de actividad socio-cultural que tiene la literatura, organizada en un sistema que produce, distribuye y consume una mercancía (literaria). El productor entonces puede no ser sólo un escritor.
- b) **Consumidor:** El consumo literario puede ser escrito u oral. La mayoría de los miembros de una sociedad son consumidores indirectos de textos literarios porque almacenan fragmentos de relatos, parábolas, etc. Pueden también consumir sin leer o recibir el texto mismo en manos, como el caso del teatro y de la música.
- c) **Producto:** Los textos son el resultado más conocido de las actividades literarias. La teoría de los polisistemas busca resaltar que el producto más poderoso de la literatura son los modelos de realidad alcanzados mediante la elaboración de los textos y el

²⁹VV. AA, *El canon literario...* sobre todo el primer capítulo: “¿Qué es el canon literario?”, pp. 37-112.

³⁰ Iglesia Santos, “El sistema literario...”, en Villanueva, *Avances en Teoría...*, pp. 309- 312, 331.

papel jugado en construir la realidad y las normas de comportamiento social, un elemento este que nosotros relacionaremos con la noción de imagen a la que más arriba nos referimos.

- d) **Mercado e Institución:** El mercado es el medio en el que se compra y vende el producto literario, mientras que la institución mantiene estos elementos de la literatura como actividades socio-culturales. En la institución habría que incluir a productores, críticos, instituciones educativas, editoriales, revistas, medios de comunicación, salones y cafés literarios. Todos ellos ejercen su influencia en el mercado.
- e) **Repertorio:** Se define como el conjunto de reglas y materiales que regulan la creación y el uso del producto. En la literatura, se comprende como el conjunto de las normas y los elementos con los que un texto literario se produce y traduce. Varios modelos se integran en un repertorio y pueden variar de una época a otra de manera distinta según las normas estéticas de cada sistema.

Trataremos estos conceptos de varios modos en diferentes capítulos, según los datos y los resultados que obtendremos en nuestra investigación. Algunos de ellos se substituyen en varias categorías: un traductor puede ser consumidor y productor a la vez y también el caso del instituto que serviría como productor.

Sin embargo, se echa en falta una mayor atención a la existencia de la literatura traducida como un sistema literario particular³¹.

Las cuestiones que se plantean al estudiar la literatura traducida dentro de los polisistemas son las siguientes:

- a) Qué tipos de relaciones podrían darse entre las obras traducidas, importadas de otras literaturas, y desgajadas de los contextos de su país.

³¹ La posición de la literatura traducida dentro de los polisistemas literarios y sus intereses en los complejos multiculturales y multilingües no ha sido definida hasta hoy día como nos dice Lambert: "*His attention to and interest in the multicultural and multilingual complexities of any society explain why from the beginning on the notion of the polysystem has been thought of as a set of hypotheses rather than as a closed or finalized theory and why such a set of hypotheses is proposed as the basis for a broad common enterprise, that of descriptive research in a global context*". Lambert, *Itamar Even-Zohar...*, p. 2.

- b) Cómo fueron seleccionados estos textos fuentes por la literatura receptora.
- c) Cómo se adaptan a las normas y los comportamientos de la literatura receptora, en otras palabras, cómo es utilizado el repertorio en el nuevo sistema y esto no sólo en el nivel lingüístico, sino también en su inserción en el sistema como tal.

Conviene señalar de entrada que no es la traducción de una serie de obras canónicas lo que centra su atención, sino que se inclinan más por investigar las condiciones de producción, distribución, consumo e institucionalización de los fenómenos literarios. Por su parte, José Lambert considera que, dentro de la observación sistemática de las traducciones, hay que tener en cuenta no sólo los textos seleccionados en el repertorio, sino también los textos no traducidos. El investigador, según Lambert, no tiene que limitarse a la traducción de los textos enteros y bien identificados, producidos por escritores concretos y traductores individuales. El impacto puede ser más profundo en el caso de los fragmentos textuales, las palabras y las expresiones aisladas, lo que puede dar forma a los aspectos ocultos de cualquier ideología³².

Así por ejemplo, cuando nuevos modelos literarios del polisistema observado comienzan a destacar, según nuevas circunstancias del país de origen, la traducción funciona como una nueva vía para elaborar un repertorio nuevo. Entonces, nuevos rasgos de estos modelos se introducirán en el polisistema receptor: es el caso de los nuevos géneros traídos a la literatura árabe a principios del siglo XX (teatro, novela, cuentos cortos...etc.). Esto no incluye sólo nuevos modelos de realidad que reemplacen a los antiguos, sino también otros modelos puramente literarios, como en el caso de la literatura mística modernizada como la de Muhammad Rida que trata la mística desde nuevas dimensiones modernas y contemporáneas.

Siguiendo los principios de Tel-Aviv, buscaremos cuáles son las condiciones que dan lugar a estas situaciones ya mencionadas y que Itamar-Even Zohar restringe a tres³³:

³² Lambert, *Ibid*, pp. 2 y s.

³³ Zohar, *The position...*, pp. 1-3.

- a) Cuando una literatura es joven en el momento de establecerse en el nuevo sistema, puede servirse de la experiencia de otras literaturas y de la literatura traducida.
- b) Cuando una literatura es débil, o mejor dicho periférica, entre una gran cantidad de literaturas correlativas y percibe la ausencia de un repertorio, este hueco suele ser colmado por una literatura traducida.
- c) Cuando hay puntos de flexión en la historia de ambas naciones (emisora y receptora), como es el caso de las crisis que veremos en el segundo capítulo que trata el desarrollo de las relaciones árabo-francesas. El vacío literario que sufría Oriente Medio en el siglo XIX y el hueco causado por no haber producido nuevas literaturas por los árabes mismos hasta la época de *Nahda*, dejó a los traductores concentrarse en traducir más literatura clásica hasta que entraron los nuevos géneros literarios más sencillos que los géneros clásicos y tuvieron su lugar en el centro de la literatura árabe producida por los grandes autores de la *Nahda*.

Desde luego, estos planteamientos recuerdan a los de la imagología cuando hablamos de las cuatro formas de cómo se percibe la realidad cultural extranjera por parte del nuevo sistema (es decir, por el grupo receptor), y de cómo las circunstancias literarias y políticas aceptan o rechazan una literatura o un tipo de traducción determinado. Recordemos tan sólo un ejemplo: cuando la época de despotismo acaba en el mundo árabe, desaparece con ello la literatura del despotismo y cuando una época de renacimiento árabe adviene, trae con ella otra literatura nueva.

La teoría de los polisistemas centra más su atención en quién produce y quién utiliza las traducciones. Parte de la idea de que las actividades de traducción toman sus reglas y valores del entorno dominante. Las relaciones intersistémicas (lingüísticas, literarias y culturales) pueden verse afectadas por el juego del poder en lo que respecta a la selección positiva o negativa de la producción literaria, como veremos en sucesivos capítulos.

La teoría de los polisistemas se interesa por estudiar la literatura. También se ocupa esta teoría de la responsabilidad política y ética de las literaturas, pues es claro también que

los modos de seleccionar las obras para ser traducidas vienen determinados por las situaciones gobernantes que vive el país de origen. Las relaciones globales entre el poder político y los procesos de traducción pueden ser limitadas, cuando la administración política se conforma con poner su sello sobre el libro traducido; o agresivas, cuando reemplaza una determinada traducción por otra nueva; o totales, cuando los organismos oficiales traducen, producen y distribuyen el libro. Pero es evidente que la censura no llega a ser absoluta. La cuestión clave reside en el dónde, cuándo, cómo y por qué la censura tiene lugar y quién es responsable de ella. Y en el caso de los textos traducidos, resulta básico saber si someten a reglas específicas o no, y si estas reglas se modifican con el cambio del poder y de las circunstancias políticas mismas.

3. Aproximaciones lingüísticas³⁴:

Una de las formas más conocidas de presentar una cultura a otra es la traducción. Emile Benveniste define la cultura “(...) *comme un exemple très complexe de représentations organisées par un code de relations et de valeurs; traditions, religion, loi, politique, éthique, art, tout cela, dont l’homme où qu’il naisse, sera imprégné dans sa conscience la plus profonde*”³⁵. Observamos que falta la lengua como elemento primordial en esta afirmación de Benveniste, pero vuelve a considerarla cuando dice: “(...) *par la langue, l’homme assimile la culture et la perpétue ou la transforme*”³⁶. Así la cultura se transmite a través de la lengua y la lengua es uno de los aspectos de la cultura.

En nuestro último capítulo, analizaremos algunos fragmentos de textos traducidos para llegar a la función intelectual, expresiva y estética del lenguaje traductor, al tiempo que nos interesaremos por las relaciones pragmáticas que existen entre los hechos del lenguaje y los hechos culturales, tal como ya señalaba Mounin:

³⁴ En esta parte aplicaremos un conjunto de las teorías planteadas por Franco Aixelá, *Condicionantes...* y Peña, *Traductología...*

³⁵ Benveniste, *Problèmes...*, p. 30.

³⁶ Benveniste, *Ibid.*

“(...) la littérature reste considérée souvent comme la seule, et toujours la meilleure, ethnographie de la culture d’un pays donné, (...) presque toutes les images et les idées les plus tenaces et les plus concrètes que nous ayons sur les Anglais, les Russes ou les Grecs, par exemple, (...) nous sont venues ou (...) ont été profondément confirmées par des oeuvres traduites”³⁷.

La traducción como espacio de investigación nos permite a comparar la lengua meta (el francés en nuestro trabajo) y la lengua original o fuente (el árabe). Sin embargo, algunos lingüistas piensan que comparando una traducción con el original, obtendremos sólo informaciones sobre la “traducción” en cuestión y no sobre la “operación de la traducción” que nos permite establecer una teoría del mecanismo y de las técnicas de la traducción en una época y en lugar determinados.

Nosotros nos proponemos señalar diferentes procedimientos presentes en la operación de traducción de traductores en función de su espacio y de su tiempo. También observaremos el poder del traductor (o las instituciones) para trasladar, voluntariamente o no, la realidad cultural a la lengua de llegada respetando la estructura, los discursos, las ideas, el mensaje, etc. que lleva el texto original.

Para alcanzarlo, hay que tener en cuenta que la lengua misma varía en su función, hasta llegar a las de las que habla Reznikov en su clasificación:

“(...) le langage remplit des fonctions variées: la fonction intellectuelle ou logico-rationnelle (moyens de la pensée, constitution des concepts et leur maniement); la fonction expressive (moyen d’expression des émotions se rapportant à un énoncé); esthétique (procédé de l’expression artistique); volontaire (procédés de commendement, d’appel, de prière, etc.). Tout ces fonctions sont liées à la fonction communicative et se développent en prenant celle-ci pour base”³⁸.

Nosotros aplicaremos a nuestro análisis procesos dinámicos que combinan las dimensiones semióticas y lingüísticas. Buscamos así una equivalencia dinámica que se produce porque que la finalidad de un texto traducido es llegar a los lectores concretos del sistema receptor en un momento histórico dado.

³⁷ Mounin, *Linguistique et traduction...*, p. 153.

³⁸ Reznikov, “Langage et Société...”, en *Cahiers Internationaux...*, p. 163.

Por lo tanto, tendremos en cuenta las siguientes dimensiones de la operación traductiva a la hora de analizar los textos seleccionados:

3.1. Historicidad:

La traducción es una actividad realizada por alguien implicado en un contexto histórico concreto, cargada de componentes socioculturales, por lo tanto, las normas por las que se rige y las expectativas que a las que responde evolucionan a la par que la propia lengua y la sociedad.

Todo esto da lugar a los problemas relacionados con la noción de distancia histórica que afecta, desde luego, a la traducción. Puesto que una traducción es posterior a su original, dicha distancia puede percibirse como demasiado grande por parte de los productores de la traducción, y crea así problemas añadidos y de naturaleza especial. Incluso el paso del tiempo en una misma cultura produce también dentro de una misma sociedad, transformaciones en la significación de los términos y en sus connotaciones.

Por otro lado, dos textos o fragmentos textuales idénticos podrían ser distintos al cambiar esencialmente el mundo referencial y el universo cognitivo en el que las palabras basan su significación. En consecuencia, no es posible establecer una equivalencia absoluta, pues cada cultura en cada momento histórico establecerá sus propias condiciones mínimas y óptimas de equivalencia, condiciones en todo caso sociohistóricas y que los estudios de traducción deberían sacar a la luz.

También el concepto de verosimilitud es un concepto dinámico e histórico, al encontrarse asociado con la costumbre, el universo cognitivo y las experiencias de los productores. Relacionado con la historicidad, se define como las condiciones de realidad que debe cumplir un texto para que encaje con las expectativas y universo cognitivo de sus lectores. Sería el caso del lector que busque el mercado cuentos de las *Mil y una noches* y que sabe cuando empieza a leerlas con que personajes se va a encontrar.

Es importante comentar la posibilidad de crear universos alternativos para distinguir lo literario de lo referencial, porque en el caso de la literatura el autor del texto tiene la facultad de establecer sus propias reglas de funcionamiento o reglas de posibilidad del mundo que describe, mientras que en los textos referenciales las afirmaciones contrarias a la experiencia se encontrarán probablemente con su rechazo. Así, todo lector desarrollará habitualmente una serie de expectativas a lo largo de la lectura de la obra. Habremos pues de tener en cuenta ese marco o umbral en el que se sitúa el traductor frente a sus lectores.

Este lector de la obra extranjera espera encontrar elementos definitorios de una realidad diferente dentro de unos ciertos límites, no sólo en términos culturales a veces, sobre todo si el conocimiento de este lector de este mundo es escaso o nulo o hubiera sido programado por otros productores anteriores.

3.2. El lector:

Este factor se relaciona fuertemente con otro como es el propósito de la traducción, ya que el mismo tipo de discurso puede estar destinado a receptores con necesidad y expectativas esencialmente distintas.

El traductor debe saber a quién dirige la traducción, por ejemplo cuando se trata de una comunidad epistemológica o a una comunidad de especialistas, lo que supone una base común no sólo a la hora de facilitar la comunicación, sino que tiende a imponer al traductor unos cauces terminológicos más o menos rígidos para lograr una comunicación fluida con un público acostumbrado a recibir la información de maneras concretas.

Desde luego no siempre es posible determinar un lector definible al que vaya dirigida la traducción.

En la traducción, según las teorías de Franco Aixelá, existen tres parámetros que hay que tener en cuenta a la hora de clasificar al lector: 1) la adscripción nacional/cultural, 2) la

edad y 3) los intereses profesionales. Se supone que cuando un texto se traduce a otra lengua se hace pensando en lectores de una comunidad cultural diferenciada de la original. En esta etapa se piensa en que hay una brecha entre el universo epistemológico de los lectores del sistema original y los del sistema receptor con su experiencia y lengua distintas. Esta brecha puede ahondarse cuando se produce una transformación de cualquiera de los otros dos parámetros en el lector. El paso de un lector adulto a otro juvenil o infantil implica la reducción hacia el mínimo, mientras que el paso de un lector general a uno especialista provocaría el afecto contrario.

3.3. Propósito de la traducción³⁹:

El traductor tiene la capacidad de marcar las estrategias de traducción que va a aplicar para llegar a una finalidad que es adecuarse a las expectativas de los receptores a los que va dirigida la traducción en el nuevo sistema. Junto al lector, las variables son muy importantes. Así hay que tener en cuenta, en primer lugar, los tipos de textos: El uso del idioma incluye el acuerdo social sobre las formas más habituales de expresarse para alcanzar los fines deseados en situaciones extralingüísticas determinadas. El receptor de un texto esperará un uso específico de la lengua según el tema para la eficacia de su discurso.

La importancia de los tipos de textos radica en reconocer el hecho de que el “mismo” tipo de texto en culturas distintas puede acarrear caracterizaciones formales bien distintas en cuanto a lo que es aceptable e incluso obligatorio.

En segundo lugar, es importante considerar el papel del iniciador⁴⁰ que es el agente físico o jurídico que, en persona o mediante agentes encarga, abona y sanciona en primera instancia la viabilidad de la traducción, y certifica la validez del producto final. Esto se produce en dos fases diferentes: en la primera, el iniciador es el responsable de la elección del original apoyado en la opinión de que dicho texto se ajusta suficientemente a las necesidades e interés de los lectores receptores; en la segunda, el iniciador es el que decide que un traductor determinado va a ser capaz de cumplir esta tarea. El iniciador necesita que

³⁹Seguimos aquí con las teorías de Franco Aixelá.

su producto sea bien recibido. Puede suceder que sus presupuestos entren en conflicto con los del traductor, o que exista una política editorial vinculada con esta elección y su traducción. Las consecuencias de esto serán objetos de estudio.

En tercer lugar, hemos de considerar las condiciones laborables y de la formación del traductor, de los traductores nos ocuparemos en el capítulo dedicado a las instituciones. Por otro lado, la traducción debe confirmar la formación adecuada del traductor que traducirá este o aquel texto. Es lo que postula Maíllo Salgado, cuando muestra que “Ningún texto árabe de época medieval puede traducirse sin conocer la historia, la religión, las instituciones, la cultura, en suma, de los pueblos islámicos a que tales textos hacen referencia” y se desprende una consecuencia lógica y es que “el traductor de árabe clásico además de ser filólogo, deberá ser historiador”⁴¹, para intentar combinar el rigor lingüístico y la calidad literaria. Así, nuestro análisis deberá confirmar si el traductor ha cumplido esta condición o no.

Las intervenciones del traductor profesional serán entonces necesarias para dar respuestas a algunos problemas con el fin de realizar la mejor comunicación intercultural y de reconstruir los entornos a los que se hace referencia en el original. Estas intervenciones deberían tener lugar, según Peña, en los tres espacios siguientes: en el propio texto de la versión, en notas a pie o en un texto introductorio⁴².

Finalmente, tendremos en cuenta el proceso de canonización de los textos traducidos. Por canonización se entiende la entrada de una traducción en el corpus de textos básicos de una sociedad o grupo social dominante, de tal modo que los textos canónicos serán aquellos que ocupan el centro del polisistema y actúan o pueden actuar como modelos de su género. En otras palabras, es el ingreso en la lista de los clásicos o de la gran literatura. Este carácter puede implicar, sobre todo en el caso de la literatura muy popular, la omisión de grandes porciones del original debido a escalas de valores propias del sistema receptor, con el fin de cumplir las condiciones editoriales. Cuando una obra alcanza un grado de

⁴⁰Es la denominación propuesta por Franco Aixelà en su obra.

⁴¹ Maíllo Salgado, “Consideraciones sobre la lengua árabe...”, en *Studia Histórica...*, p. 236

⁴²Peña, *Traductología...*, p. 36.

canonización suficiente en el polisistema receptor, existe una clara tendencia a su retraducción, sobre todo cuando su interés se mantiene a lo largo del tiempo. A veces cada época realiza su propia traducción de los clásicos. Toda retraducción, al girar en torno a una obra ya conocida en mayor o menor grado por los lectores receptores, tiene más posibilidades de tender más al polo de la adecuación, esto es a ser más conservadora.

3.4. Teorías de equivalencia dinámica:

Seguiremos aquí las teorías de equivalencia dinámica de Salvador Peña que no están muy lejos de los principios de Aixela. Peña ofrece una metodología que aceptamos para el análisis de operación traductora y es la llave de la diferencia cualitativa. Distingue él entre dos modalidades de traducción de las que el investigador ha de ser plenamente consciente desde el momento en que inicia su análisis del texto. Estas dos modalidades son la traducción formal o la traducción funcional. En la primera el traductor ha salvado la forma del original intentando conservar la mayor cantidad de contenido lingüístico. En la segunda, por el contrario, el traductor se interesa ante todo por el efecto que su texto producido va a causar. La forma importaría menos y el traductor se esfuerza en que su labor sea la de un nuevo productor o nuevo escritor. La funcionalidad debe establecerse a partir del efecto que se adjudica a los textos de las versiones, tal efecto puede ser múltiple y lo determinan los intereses de uno de los sujetos inmersos en el proceso de la traducción: el lector⁴³.

Si la equivalencia es la condición necesaria de toda traducción, resulta que las traducciones serán equivalentes a los originales, sin entrar a ver si éstas deben ser literales o libres. Será más útil discernir entre las dos opciones con las que se enfrenta el traductor a la hora de buscar la equivalencia: la formal o la funcional. De todas maneras, por requerimientos del cliente lector, por la voluntad del editor o por algunos motivos impuestos por la propia naturaleza del texto, en algunas ocasiones puede el traductor recurrir a utilizar la traducción literal o escaparse a la libre.

⁴³ Peña, *Ibid*, p. 42.

Por otra parte, el estudio contrastivo (un estudio comparado dentro del concepto de equivalencia) que tiene como objeto mostrar las diferencias y las zonas de intersección entre los dos sistemas lingüísticos⁴⁴, nos ayudará a hacernos una buena idea de las estructuras de ambas lenguas, así como lo confirma Rodríguez-Navarro:

“A lo largo de su historia, la lingüística de contraste ha intentado elaborar un criterio científico que le sirva para establecer las relaciones de igualdad, semejanza o disparidad entre los elementos o estructuras de las lenguas que se comparan (...)”⁴⁵.

Se ejemplifica esta norma en la norma estilística árabe de expresar un concepto por medio de dos sinónimos: *al-qada' wal-qadar*, si se empeña a traducir ambos sinónimos al francés obtendremos un efecto de imprecisión conceptual en el texto de salida: *le destin et le sort*, o como en el saludo árabe: *-Mas'a al-khayr.-Mas'a an-nur* (*-après-midi du bien.-après-midi de la lumière*), que será más ajustada en la cultura francesa como *-Bonsoir.-Bonsoir*⁴⁶.

Hay que buscar la equivalencia en algo más que en el sentido referencial o proposicional del mensaje. Las teorías de Peña se privilegian la equivalencia que debería buscarse también en el efecto⁴⁷. Y para llegar a este fin hay que analizar a que tipología de traducción ha recurrido el traductor para obtener el mejor efecto, teniendo en cuenta que este efecto se somete más a las exigencias del mercado que a las habilidades del traductor.

3.5. Tipología de traducción:

Hemos de recurrir a las definiciones más conocidas de la tipología de traducción son:

- **La traducción literal:** Sencillamente es la traducción palabra por palabra.

⁴⁴ Según Kirkwood: “(...) a contrastive analysis will show up the points of difference and conflicts”, Kirkwood, *Translation as a Basis...*, p. 178.

⁴⁵ Quereda Rodríguez-Navarro, *La Escuela de Praga...*, p. 48.

⁴⁶ Salvador Peña es un traductor profesional del árabe, ofrece en su libro algunos ejemplos parecidos pero nosotros en el capítulo VI, intentaremos ofrecer algunas traducción literalmente de alguna frases cuando nos es posible.

⁴⁷ Peña, *Traductología...*, p. 33 y Hatim; Mason, *Discours...*, p. 7.

- **La transposición⁴⁸**: Es el hecho de reemplazar una parte del discurso por otra guardando el sentido del mensaje, como en la traducción de *Ahsanâ son'ân*: *il a bien fait*, o en la transposición del adverbio *bien* en el verbo *ahsanâ* y del verbo *il a fait* en sustantivo *son'ân*⁴⁹.
- **La modulación⁵⁰**: Cuando las dos últimas operaciones son imposibles, el traductor recurre a la modulación, esto es a un tipo de variación hecha mediante un cambio de punto de vista, de perspectiva y muchas veces de categoría de pensamiento. Sería el caso de un “contrario negado”, como por ejemplo “recordar” que podría ser “no olvidar”. Vinay y Darbelnet distinguen dos tipos de modulación: *libre* y *figée*: “*La différence entre une modulation figée et une modulation est une question de degré. Dans le cas de la modulation figée, le degré de fréquence dans l'emploi, l'acceptation totale par l'usage, la fixation conférée par l'inscription au dictionnaire (ou la grammaire) font que toute personne possédant parfaitement les deux langues ne peut hésiter un instant sur le recours à ce procédé*”⁵¹. El mejor ejemplo en árabe es *sbabi'tû* “*je suis rassasié*” que es forma positiva del estado de la persona que termina de comer, en cambio de la forma negativa en francés *je n'ai plus faim*.
- **La equivalencia⁵²**: El traductor recurre a la equivalencia en la situación donde “*deux textes rendent compte d'une même situation en mettant en oeuvre des moyens stylistiques et structuraux entièrement différents (...). La plupart des équivalences, pour emporter notre adhésion, sont figées et font partie d'un répertoire phraséologique d'idiotisme, de clichés, de proverbes, de locutions substantivales ou adjectivales, etc. Les proverbes offrent en général de parfaites illustrations de l'équivalence: like a bull in a china shop: comme un chien dans un jeu de quilles*”⁵³. Un ejemplo en árabe es la frase hecha *satakouna yadi'l youmna* “*tu seras mon bras droit*”.

⁴⁸Definición deducida de la obra de Peña, *Ibid*, pp. 39-40.

⁴⁹Los dos ejemplos que mostramos un poco más arriba de la traducción de “*le destin*” y de “*Bonsoir*” son casos de transposición.

⁵⁰Definición propuesta por Newmark, *Manual de traducción...*, p. 125.

⁵¹Vinay; Darbelnet, *Stylistique comparée...*, p. 51.

⁵²Vinay; Darbelnet, *Ibid*, p. 52.

- **La adaptación⁵⁴**: Este proceso se aplica “à des cas où la situation à laquelle le message se réfère n’existe pas dans LA et doit être créée par rapport à une autre situation que l’on juge équivalent”⁵⁵. Se trata de una situación desconocida en la lengua receptora que necesita de una situación analógica, por ejemplo el verbo árabe tarabba’a será traducido en la expresión francesa assis à l’arabe que explica la postura de sentarse con las piernas cruzadas debajo de la persona.

Queda decir que estos procesos pueden funcionar alternativamente al mismo tiempo. Podemos encontrar dos o tres procesos aplicados en la misma expresión.

4. Metodología:

Nuestro trabajo ha sido realizado en varias etapas que responden a las exigencias de los principios teóricos elegidos y más arriba expuestos. Así, tras la elección y explicitación de tales principios, nuestra investigación se ha realizado como sigue:

a) En primer lugar, fue necesario realizar una revisión del estado de la bibliografía sobre la cuestión, tanto en el plano histórico y literario como puramente traductológico. Así, fue posible tomar conciencia del contexto político cultural de nuestro periodo de estudio, lo que nos permitirá esbozar un panorama amplio de los elementos determinantes para nuestro estudio.

b) En segundo lugar, partimos de las bases de datos y ficheros de las bibliotecas interesadas en los estudios árabes e islámicos durante nuestro periodo del estudio en busca de traducciones de obras completas y referencias a las operaciones traductivas del periodo que estudiamos y en el área geográfica de nuestro interés. Trabajamos primero en Francia en:

⁵³ Vinay; Darbelnet, *Ibid.*

⁵⁴ Definición propuesta por Vinay; Darbelnet, *Ibid.*, p. 53.

⁵⁵ Vinay; Darbelnet, *Ibid.*

- La Bibliothèque Nationale de París,
- La Bibliothèque Interuniversitaire des Langues Orientales de París perteneciente a la Ecole des Langues Orientales et Vivantes,
- El Institut du Monde Arabe,
- La Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études de París.

Después en España en:

- La Biblioteca Nacional,
- La Biblioteca de Estudios Árabes perteneciente al Instituto de Cooperación con el mundo árabe,
- La Biblioteca del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense de Madrid,
- Bibliotecas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
- Biblioteca de la Universidad Nacional de Educación a Distancia,
- La Casa de Velásquez.

Finalmente hemos trabajado en los Institutos franceses en algunos de los países de Oriente Medio como:

- Institut Français de Damasco.
- Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo.

En esta etapa, consultamos también algunas bibliografías famosas por cuanto que incluye los libros publicados dentro de nuestro periodo o reeditados, incluyendo las varias ediciones de tal o tal libro con el fin de saber hasta qué punto un libro era demandado en el mercado:

- Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes (1810-1885)*, 3 vol., Leipzig, Liège, 1892-1922.

- Hussam Al-Khatib, *Harakat al tarjama al filistinya, min annahda hatta akher al qarn al ishrin*, Beirut, Al-Mu'assasa Al-'Arabya, 1995.
- Abdel-Rahman Badawi en su bibliografía *Mu'alafat Al-Ghazzali*, El Cairo, Al-majles 'Al-'ala li ri'ayet al-'adab wal 'ulum al-ijtima'yya, 1961.

c) En tercer lugar, repasamos las publicaciones periódicas especializadas en publicar las traducciones en Francia en este periodo como:

- *Revue de l'Histoire des Religions*,
- *Revue Sémitique*,
- *Revue des Études Islamiques*,
- *Revue d'Égypte*,
- *Revue de l'Orient Latin*,
- *Revue d'Histoire de Théâtre*,
- *Arabica*,
- *Journal Asiatique* y
- *Collection UNESCO d'oeuvres représentatives*.

d) En cuarto lugar, pasamos a configurar un repertorio de obras traducidas con los siguientes criterios: empezamos con el nombre de *shuhra* más conocido del autor o su apellido si no es tan famoso con aquél, luego el título según aparece en la traducción, después el traductor, la ciudad de impresión, el editor o la imprenta y el año. Nos parece importante también añadir entre paréntesis el periódico en el que se publicó el texto en su caso.

e) En quinto lugar, nos ocupamos de todo el paratexto que enmarca la traducción, como los *avertissements*, *préfaces*, mapas, imágenes, etc. Estos elementos fueron sometidos a un análisis en el que aplicamos las teorías arriba expuestas con el fin de destacar fenómenos repetidos en la traducción durante casi tres cuartos de siglo. Así como los diferentes instrumentos aclarativos del procedimiento como imágenes

figurativas, gráficos y cuadros del vocabulario de los textos traducidos para desarrollar este análisis.

f) A partir de los datos cuantitativos y cualitativos obtenidos procedimos al estudio de la imagen Oriente Medio elaborada en este periodo comparándola con las imágenes proporcionadas en los tiempos anteriores.

g) Por último, seleccionamos algunos textos que responden a temas y movimientos literarios en Oriente Medio y en Francia sobre todo los que más significativos mencionados en el capítulo consagrado al estudio de la imagen. Estos textos serán comparados con los originales y estudiados según las teorías lingüísticas teniendo en cuenta todos los elementos impuestos a la hora de la traducción por el traductor, la institución o la editorial. Intentaremos mostrar así todas las condiciones que rodeaban al texto original a la hora de sacarlo como producto de gran efecto en el lector previsto.

Capítulo Segundo

Relaciones entre Francia y Oriente Medio

1. Percepción de Oriente a través de cambio de denominación:

Es importante empezar señalando que pocos son los estudios que plantean la ambigüedad léxica y el cambio de imagen que resulta de ella en la mentalidad europea a partir de términos como *Occident*, *Orient*, *Moyen Orient*, *Proche Orient*, *Levant* y *Est*, con sus correspondientes adjetivos *occidental*, *oriental*, *levantin*, *turc*, *sirien* y *musulman*. Muchos son los autores que, como J. Thobie, denuncian la escasez de estudios históricos que usan el término “Oriente” a pesar de que se hable de la *question d’Orient* antes de 1914, de la *Armée du Levant*⁵⁶, de un *marchand levantin*, de las *Échelles du Levant*⁵⁷, de las

⁵⁶ Thobie, *Ali et les 40 voleurs...*, p. 7.

Troupes du Levant y en lugar de decir el Japón y Corea se habla el *Empire du Soleil*. Decimos también *l'armée d'Orient* (los dos ejércitos de Oriente: el de Bonaparte y el de *Salonique* durante la Primera Guerra Mundial), *Marseille la Porte de l'Orient*, *premier congrès des peuples de l'Orient*, *la sagesse orientale*, etc.

El lugar geográfico de “Oriente” está limitado en el conjunto de los estudios mientras se abundan los estudios que tratan del Norte de Africa. Unas veinte tesis doctorales sobre el Magreb fueron presentadas por geógrafos franceses a partir de la Segunda Guerra Mundial, publicadas como referencias indispensables hoy para los estudios científicos relacionados con Africa del Norte. Las únicas obras editadas sobre Próximo Oriente antes de la Segunda Guerra Mundial fueron las de Jacques Weulersse: su primera tesis fue *Le Pays des Alaouites* (Tours, Arrault, 1940) y su tesis segunda, *Paysans de Syrie et du Proche Orient* (Paris, Gallimard, 1946)⁵⁸. La mayoría de los libros que hablaban del Oriente árabe se limitaban a tratar un estado o dos, como por ejemplo, *L’Egypte d’Aujourd’hui* de Jacques Besonçon y *La Syrie d’Aujourd’hui* de Paul Sanlaville (Paris, CNRS, 1980), o estudios sobre ciudades pertenecientes a esos estados, como por ejemplo los varios estudios sobre la ciudad de Alep de Jean-Claude David. Las razones, según Bourgey, son varias; mencionamos entre ellas las más importantes⁵⁹:

- La falta de un interés disciplinario en esa época por parte de los geógrafos franceses investigadores sobre el Oriente árabe.
- Una crisis que confronta a los geógrafos universitarios a causa de las orientaciones divergentes en la disciplina: la oposición entre la geografía física y la geografía humana, cada vez más candente.
- La dificultad de poseer mapas precisos y detallados por causa de la tensión política y militar que reinaba en el Oriente árabe hizo difícil la compra o consulta de los

⁵⁷ “Nom donné à l’origine (seconde moitié du XVe s.) aux établissements français, puis européens, installés dans les principaux ports et dans quelques villes de l’intérieur de l’Empire ottoman, dans lesquels les négociants européens bénéficient des privilèges des Capitulations et où, éventuellement, réside un consul. (...): Smyrne, Chio, Alep, Tripoli de Syrie, Beyrouth, Sayda, Aalexandrie”. *Encyclopédie Universalis*, DL, p. 1100.

⁵⁸ Bourgey, “La perception ...”, en Burgat, *D’un Orient l’autre*, ..., pp. 131-132, 134 y Raymond, “Les études sur les villes ...”, pp. 29-34, en *Soixante-dix ans de coopération...*, p. 30.

⁵⁹ Bourgey, *Ibid*, pp. 133-135.

mapas topográficos detallados, ya que prohibían a un extranjero que paseara por la región dibujando un mapa por razones de seguridad: se consideraba sistemáticamente espionaje. En cambio, un arqueólogo podía tener un mapa detallado de alguna región, porque la arqueología, igual que la historia, es accesible a todo el mundo: se considera “*donneuse d’identité*”⁶⁰. Por otra parte, aquellos proyectos proponían dividir la región y dibujar las fronteras de los estados árabes para servir sus pretensiones imperialistas.

1.1 Oriente y Occidente:

1.1.1. Oriente y Occidente desde el punto de vista geográfico:

Por nuestra parte, consideraremos que el término geográfico “Oriente” proviene del Imperio bizantino, tal como sugiere J. M. Moura⁶¹: Bizancio dio este nombre a la zona después de la división del antiguo Imperio a finales del siglo IV. Se mantuvo esta dominación hasta que la capital Constantinopla, fue conquistada por los otomanos en 1453 y se convirtió en Oriente musulmán. Desde entonces, dicho término alcanzó un sentido muy amplio para definir políticamente a toda Asia y a algunos países de la cuenca de Mediterráneo o, más tarde, de Europa central.

Sin embargo, cuando se utilizan los dos términos “Oriente” y “Occidente”, ello no significa que existen límites geográficos precisos entre los dos; son dos términos geopolíticos que nacieron en Occidente, la parte dominante en el mundo industrial que se lanzó a buscar materias primas y mercados junto a la búsqueda de territorios donde ejercer su dominación y hegemonía. Dentro de la fuerte competencia entre los países occidentales,

⁶⁰ Bourgey, *Ibid*, p. 135.

⁶¹ Moura, *L’Europe littéraire...*, p. 16.

la vista se dirigió hacia los países pobres pero ricos en recursos naturales de la parte oriental del mundo⁶².

1.1.2. Oriente geislámico:

El “Oriente musulmán” engloba todo el espacio donde llegaron las conquistas islámicas, incluyendo el Norte de Africa, España y algunos países de Extremo Oriente. El Islam ha marcado una parte considerable del Oriente geográfico y, sobretodo, Oriente Medio. Hoy día se observa la utilización del término “musulmán” para definir “árabe”, quizá porque el Islam comienza en la Península arábiga para alcanzar Medio Oriente, e incluso se extendió hasta Extremo Oriente. Más tarde, a partir de la conquista por parte de los otomanos de una gran parte del mundo antiguo, el “árabe” pasa a denominarse como “turco”, sobre todo en los países a los que emigraron los árabes que estaban bajo el Imperio Otomano a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, como en ciertos países de Suramérica⁶³.

1.2. Oriente Medio y Próximo Oriente:

1.2.1. Oriente Medio y Próximo Oriente geográficos:

“Oriente” debe entenderse como un modelo derivado de otros términos parciales, sin que ninguno tenga una definición precisa; así, “Próximo Oriente” se define como el conjunto de los países de la costa del Mediterráneo oriental (Turquía, Siria, Líbano, Palestina y Egipto), a veces se incluye a Jordania y a los países del Golfo Pérsico. “Próximo Oriente”⁶⁴ forma parte, en consecuencia, de nuestro espacio estudiado, como veremos.

⁶² Meqdad, *Tarih...*, p. 15.

⁶³ Henri Laurens habla del discurso europeo a finales del siglo XIX diciendo que: “*La confusion est encore telle que les termes “musulman”, “arabe” et “syrien” sont pratiquement interchangeables dans les discours politiques*” Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 167. Véase también Amaireh, *Al-mustashriqun...*, p. 13.

⁶⁴ Por ejemplo en *Dictionnaire le Petit Larousse*, Paris, Larousse, nouvelle édition, 1995, p. 1609. Por otro lado “*ONU, en 1848, a mis sur pied une commission spéciale qui a décidé d’enterrer (complètement?) le terme Proche Orient (Near East) et de donner au Moyen-Orient une aire d’expansion (...) à condition d’y ajouter la Turquie qui se trouve en Europe dans nomenclature onusienne*”. Thobie, *Ali et les 40 voleurs...*, p. 7.

“Oriente Medio” incluye el conjunto formado por Egipto y los estados de Asia occidental, aunque también la expresión engloba a veces a Afganistán, Pakistán y Libia⁶⁵.

J. Thobie nos da una configuración más exacta de la expansión de estos dos términos: “Oriente Medio” es un término de origen anglosajón, *Middle East*, que apareció por primera vez en 1890, en el libro del almirante Alfred Mahan, *The influence of Sea Power upon History*. En 1922, la *Royal Society of Geography* de Londres estimó que el término “Próximo Oriente” debía ser consagrado a los Balcanes. Por su lado, W. Churchill solía discutir con los geógrafos que pretendían distinguir “Próximo Oriente” (Egipto, Líbano, Siria, Palestina, Transjordania⁶⁶, Turquía), “Oriente Medio” (Irán e Iraq), Oriente (India, Birmania, Malasia) y “Extremo Oriente” (China y Japón). Al fin y al cabo, “Próximo Oriente” ha sobrevivido hasta hoy como término idéntico a su definición clásica.

1.2.2. Oriente Medio geopolítico:

Ha de tenerse muy en cuenta también el término “Oriente Medio” como concepto geopolítico, afín de definir esencialmente la evolución de una región en relación con las ambiciones de los poderes imperialistas, tanto en el campo económico como estratégico. La importancia determinante de esta región como encrucijada e intercambiador marítimo y terrestre que englobaba al Imperio Otomano dentro de sus límites de 1914, además de la península arábiga, Afganistán y Pakistán hizo que todos estos territorios fueron catalogados, en el siglo XIX, como pertenecientes a en Asia occidental.

1.3. Levante (o Machreq):

El *Levant* es un término menos conocido por los europeos. Un rasgo muy característico del término *Levant* para los europeos es que designa geográfica, moral y culturalmente al *Est*, *Orient* o *Proche Orient*. Es en Francia donde se habla de *personalité levantine*, de *atmosphère levantine*, de *générosité levantine*, de *tabac levantin*, de *despotisme levantin*, de *mode de vie* o de *textiles levantins*. El correspondiente adjetivo

⁶⁵ *Dictionnaire le Petit Larousse...* p. 1536.

⁶⁶ La denominación antigua de Jordania antes de establecer El Reino Hachimita de Jordania.

levantin -que define por donde se levanta el sol- apareció en 1080, pero el sustantivo apareció en 1351. Hacia el año 1528 lo encontramos ya con una amplia utilización definiendo a los países o a la región que están en el Levante, respecto a Europa. El término engloba Oriente visto desde el sur de Europa y en particular el litoral oriental del Mediterráneo, empezando por Grecia hasta Egipto, y pasando por Turquía, Siria, Líbano, Palestina y Jordania.

1.3.1. Levante geopolítico:

Naaman señala que este término aparece en ocasiones en los periódicos parisinos desde décadas, como por ejemplo en *le Monde*. Así, Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, que vivió largo tiempo en Egipto, aplica el calificativo *levantin* a un islamólogo libanés (Yuwakim Mubarak) y a un hombre de teatro sirio (Charif Khazandar)⁶⁷.

El propio *Le Monde* analiza la política francesa hacia “Próximo Oriente” bajo el título: “*Mitterrand s’enlise dans les affaires du Levant*”⁶⁸. Aquí, se observa que el “Levante” equivale a “Próximo Oriente” a pesar de que puede estar vinculado con “Oriente Medio” según *Le Petit Robert*. El estudio de Naaman va más allá de esta definición: para él, este término define a los pueblos que comparten el Mediterráneo y que son diferentes en lengua, religión y patrimonio cultural. Y así dice:

*“Levantin: tout être qui se veut ou se sent minoritaire et qui vit tout autour de la partie orientale de la Méditerranée. (...) il y a plus loin du Levantin à l’Arabe que de l’Anglais à l’Irlandais”*⁶⁹.

1.3.2. Levante geográfico:

Por otro lado, algunos historiadores consideran el “Levante” como Asia Occidental⁷⁰, es decir, toda esa región que rodea el Mediterráneo por la parte de Asia, junto con la Isla de

⁶⁷ *Le Monde* du 25 juin 1982. Citado por Naaman, *Les Levantins...*, p. 167.

⁶⁸ *Le Monde* du 2 septembre 1982, p. 16. Citado por Naaman, *Ibid*, p. 167.

⁶⁹ Naaman, *Ibid*, p. XIV.

⁷⁰ Aquí también se debate en la definición de Asia Occidental, no lo abordamos por ser fuera de nuestro estudio.

Chipre y las de Grecia. En la época de protectorado francés sólo lo utilizaba para designar los territorios actuales de Siria y Líbano, llamados entonces los *états du Levant* según la administración francesa de aquel momento. Además es el nombre que hemos encontrado en el archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores en los expedientes periodizados entre 1914 y 1939. Incluso el “Levante” aparecía en los contratos comerciales entre Europa y el “Levante”. Otros historiadores amplían este término para que comprenda toda Mesopotamia, el desierto arábigo y el Mediterráneo.

1.3.3. Levante literario:

Hay que señalar que la literatura clásica también abusa del término “Oriente” en general y “Levante” en particular. Ya La Fontaine (1621-1695) habla de levantinos en su séptima fábula.

Para los orientalistas, y a fuera de trazar los itinerarios de sus viajes y de sus peregrinaciones al Oriente, su *Orient de rêve*⁷¹, no existe ninguna diferencia entre “Levante”, “Oriente Medio”, “Próximo Oriente”, o incluso “Extremo Oriente”. Los itinerarios que los viajeros solían recorrer eran tres: la ruta marítima, desde Alejandría, El Cairo, raramente el Alto Egipto, Suez, y hasta la *Échelle du Levant* y el Monte de Líbano; la ruta terrestre, desde Anatolia y con un itinerario inverso del precedente; la última ruta desde India, Aleppo, Bagdad y el resto del viaje⁷² pasa por Jerusalén, Tripoli, El Cairo, Alejandría, etc. En otras ocasiones llegaban hasta Túnez y otros países del Norte de Africa.

Por otro lado, el término *Est* solía hacer referencia a algunos pueblos conocidos por una historia amenazante en la escena mundial, como por ejemplo: las *garnisons de l'Est*, los *frontières les marches de l'Est*; los *Turcs*, los *Mongoles*, los *Huns*, los *Bolchéviks*, el *Péril jeune*. Hoy día todavía se utiliza el *Bloc de l'Est*.

1.4. Oriente histórico-geográfico:

⁷¹ Moura, *L'Europe littéraire ...*, p. 16.

M. Hodgson, investigador norteamericano interesado por los estudios de la Alteridad desde su dimensión histórica y geográfica⁷³, divide el mundo según la imagen que aparezca a los ojos de Occidente, desde “Nosotros” y hacia “los Otros”. Oriente puede ser menos grande en la imagen de un europeo, controlado por su amor propio occidental, con el sentimiento de la superioridad de “Nosotros” sobre el “Otro” inferior. Nos da un ejemplo interesante, los mapas dibujados antiguamente del mundo por los europeos en los que aparecía Europa más grande que Asia aunque la realidad es lo contrario⁷⁴. En Francia el “Levante” es un territorio no tan grande, y además, en los documentos oficiales de la época de protectorado, identifica sólo a Siria y Líbano como el “Levante”.

Parece que los historiadores, orientalistas y los geógrafos no se ponen de acuerdo entre ellos sobre cómo se define “Oriente”, “Oriente Medio” y “Próximo Oriente”. Hay, además, otros términos que todavía se encuentran en los libros antiguos, también referidos a “Oriente” (Este), como *Asia Occidental*, *Outre-mer* y *Oriente antiguo: Terre Sainte, Mésopotomie, La Terre Promise, etc.*

1.5. Desde una ambigüedad léxica:

La relación contradictoria propuesta por Charnay es el mejor resumen de la definición léxica de la región de Oriente árabe y del mundo árabe como dos partes: oriental y occidental:

*“Barbarie et Levant; Afrique septentrionale et Méditerranée orientale. Et au-delà. Proche-Orient, Moyen Orient, Extrême-Orient. (...) L'arabe dit de même: Machreg/ Magreb”*⁷⁵.

También, J.-P. Charnay percibe los significados de los tres términos *Levant*, *Est* y *Orient*, aunque textualmente o conceptualmente según un europeo ordinario puedan ser idénticos, de forma siguiente:

⁷² Laurens, *Les origines intellectuelles ...*, p. 17.

⁷³ Para más información véase Hodgson, *L'Islam...*

⁷⁴ Hodgson, *Ibid*, p. 18.

⁷⁵ Charnay, “Introduction”, pp. 3-13, en *XVe Colloque ...*, p. 4.

*“Le Levant: commercial, militaire et diplomatique.
L’Est: une géopolitique sombre.
L’Orient, alternant le rêve, l’espoir de la terre du paradis, du paradis perdu à retrouver, et l’action: les empires à conquérir, à remodeler”.*

Nosotros hemos elegido la noción de “Oriente Medio” para evitar la ambigüedad que pueda provocar “Levante”, porque, por una parte, es un término menos conocido y, por otra, cambia su sentido cuando se refiere a Siria y el Líbano y, más aún, cuando se refiere al Levante de España. En esta línea, “Oriente Medio” se mantiene un concepto formal según la ONU y según la prensa europea que aproxima así al público europeo a nuestra región. Lo aplicaremos a todos los países en los cuales nos interesa realizar nuestro estudio sobre las traducciones del árabe al francés que se encuentran en Jordania, Palestina (e Israel), Siria, Líbano, Egipto. “Próximo Oriente”, lo aplicaremos a Siria, Líbano, Palestina y Egipto. “Oriente” será tomado como se aborda en las obras de los autores de nuestro repertorio.

2. Relaciones políticas entre Europa y Oriente Medio:

2.1. El nacimiento del orientalismo: el siglo XVIII:

Como es bien sabido, desde la época de Luis XIV, Francia mantuvo una larga conexión con el Imperio Otomano, sobre todo a escala comercial. Francia tuvo un puerto franco en Marsella, libre y disponible para reforzar la relación comercial con los otomanos. Por otra parte, se le concedió a la Cámara de Comercio la responsabilidad de todas las mercancías que partían desde Marsella⁷⁶ hacia el Este. Hasta la Revolución, el comercio francés dentro del Imperio Otomano siguió estando controlado por los otomanos, hasta que la situación cambió progresivamente. Europa, con su tecnología naval, permitió llevar los productos de Asia por la ruta marítima sin cruzar los territorios otomanos. La revolución industrial europea, sus productos y sobre todo los tejidos, conocían un desarrollo constante en el comercio mundial.

⁷⁶ “En raison des dangers de propagation des épidémies, les États européens centralisent autour d’un port tous les échanges avec le monde ottoman. Pour la France, il s’agit de Marseille. Le commerce avec les Ottomans

Pero las relaciones no eran solamente comerciales con Europa, sino también culturales. Se trata de la comunidad católica árabe que no aceptaba a la Iglesia de Constantinopla, por lo cual establecieron una nueva jerarquía religiosa árabe católica, reconociendo la autoridad de Roma. Siendo católicos, gozaban de la protección de Francia. Esos católicos fueron los intermediarios entre el Mediterráneo oriental y Francia. Este contacto con los comerciantes y las misiones abrió a los árabes las ideas europeas. Hostiles a la cultura griega que impregnaba la Iglesia de Constantinopla, los católicos árabes fueron los primeros que proclamaron la genealogía árabe y la arabidad⁷⁷.

En el mar del siglo XVIII, Occidente se extendía con sus colonias, pero su expansión en Oriente estaba bloqueada en el Este por los turcos, por esto, los franceses se habían dirigido hacia las Américas. En la segunda mitad del siglo XVIII terminó la colonización francesa en dichas tierras. Antes, en 1774, Saint-Didier, primer agente del Ministro de la Marina, había escrito en uno de sus proyectos sobre la conquista de Egipto lo siguiente: “*Une colonie à sucre et à indiguo, indépendante de l’Amérique et du sort que l’avenir peut préparer à l’Europe relativement au Nouveau Monde*”⁷⁸. América era una tierra recién descubierta, pero Oriente sería más tarde una tierra redescubierta por los orientalistas y por las expediciones militares. Napoleón, el emperador influido ya por Volney y por otros orientalistas, confirmó lo que había escrito Saint-Didier. Puesto que en el continente europeo no había en aquella época nada por descubrir, se dirigió a Oriente en busca de la gloria: “*Il n’y a plus rien à faire en Europe; ce n’est que dans l’Orient qu’on peut travailler grand; ce n’est que là que se font les grandes réputations, les grandes fortunes*”⁷⁹.

El acontecimiento francés más sobresaliente de finales del siglo XVIII, en lo que se refiere a este “redescubrimiento” de Oriente, fue la expedición de Napoleón en Egipto. Entre sus proyectos, según la carta que envió a Barras el 23 de enero de 1798 estaba el de “*remplacer un débarquement en Angleterre par une expédition dans le Levant, qui aurait*

dépend soit d’une chambre de commerce (pour la France, celle de Marseille) soit d’une compagnie à charte (cas de l’Angleterre)”. Laurens, *L’Orient arabe ...*, p. 35.

⁷⁷ Laurens, *Ibid*, p. 36.

⁷⁸ Citado por Charles-Roux, *Le projet français ...*, p. 17.

⁷⁹ Benoist-Méchin, *Bonaparte en Égypte ...*, p. 318.

au moins l'avantage de menacer le commerce britannique aux Indes”⁸⁰. En esa época en Egipto convivían cuatro grupos humanos: coptos, árabes, mamelucos y turcos. El poder fue a manos de los mamelucos que formaban una amenaza para los intereses otomanos en Egipto. Bonaparte procuraría presentarse como el defensor del Imperio Otomano y el libertador de coptos y árabes de la opresión mameluca que estaba retrasando a Egipto. Declarando sus intenciones hacia los mamelucos y resumiendo la realidad de Egipto de esa época el 22 de junio de 1798 en su proclamación dirigida a su ejército Bonaparte decía:

“Soldats! Vous allez entreprendre une conquête dont les effets sur la civilisation et le commerce du monde seront incalculables.

(...)

Les Beys mamelouks qui favorisent exclusivement le commerce anglais, qui ont couvert d'avaries nos négociants et qui tyrannisent les malheureux habitants du Nil, quelques jours après notre arrivée n'existeront plus.

(...)

Les peuples avec lesquels nous allons vivre sont mahométans ; leur premier article de foi est celui-ci : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète.

(...)

Ayez, pour les cérémonies que preescrit l'Alcoran et pour les mosquées, la même tolérance que vous avez eu pour les couvents, pour les synagogues, pour la religion de Moïse et de Jésus-Christ.

Les légions romaines protégeaient toutes les religions. Vous trouverez ici des usages différents de ceux de l'Europe. Il faut vous y accoutumer. Les peuples chez lesquels nous allons traitent les femmes différemment que nous; mais dans les pays, celui qui viole est un monstre”⁸¹.

Napoleón, igual que Renan y Volney, creían que la sumisión del Otro se realizaría con la falsa creencia en sus valores. Al contrario de la política francesa ya ejercida en esa región, la política napoleónica acercaba a todas las clases de la sociedad egipcia, inclusive a los beduinos. Para él, la importancia de los nómadas radica en desplazarse dentro de todas las provincias árabes: Egipto, Arabia, Siria natural y el Norte de Africa, junto a ser el mejor medio de transporte guiado de esa época. Por otro lado, Napoleón estableció relaciones de amistad con el jefe de la Meca y con el sultán de Máscate (hoy, la capital de Omán) enviando sus soldados para apoyar a sus ejércitos.

⁸⁰ Benoist-Méchin, *Ibid*, p. 30.

⁸¹ Benoist-Méchin, *Ibid*, p. 231.

Pero el sueño del emperador no llegó a realizarse, de forma total y absoluta, en su expedición a Oriente. Había empezado otra época de orientalismo colonial en Próximo Oriente, cuando puso su pie en la tierra de Alejandría el 1 de julio 1798 y a finales del mes pudo avanzar hasta El Cairo con la idea de llegar más lejos, hacia Asuán y hasta Palestina, pero sus aventuras militares fracasaron con la derrota ante el ejército inglés del Almirante Nelson. Desde entonces, las ambiciones de Napoleón en Egipto serían destruidas. Sin embargo, su expedición en sólo tres años permitió que Francia estuviera vinculada por más de 150 años al mundo árabe e implicada en intereses con los pueblos musulmanes del borde del Mediterráneo: Egipto, Siria y Palestina, un interés que sería pronto extendido hacia Argelia, Túnez y Marruecos.

Pero cuando Francia e Inglaterra definitivamente dirigieron sus pretensiones en esta región, eran conscientes de la decadencia del Imperio Otomano, sobre todo tras las últimas guerras con el Imperio Ruso entre 1768-1774 que condujo a los otomanos a una desaparición rápida. Pero Vergennes⁸² pensaba que Francia tenía que contribuir a la modernización de los turcos⁸³:

“Qui la tirera de cet état? Qui l’amènera à sentir qu’elle est encore entière, et que pour tenir tête à une vision tel que les Russes il ne lui manque que de savoir employer les moyens qui sont en son pouvoir? Qui étouffera ses préjugés, dissipera son ignorance et lui persuadera que si elle ne change pas du tout au tout sa perte est démontrée? Telle est cependant la pénible tâche que le comte de Choiseul est appelé à remplir”⁸⁴.

Vergennes incita al entonces embajador de Francia en Constantinopla, Choiseul, a informarse de la evolución de Egipto por su situación estratégica en el corazón del mundo. Su política era utópica y sería la misma que adoptarían más adelante Muhammad Ali (una pura marioneta en manos de Europa) y los turcos de *Tanzimat*⁸⁵.

⁸² “Vergennes (1717-1787) était l’ambassadeur de France à Constantinople à partir de 1755 (à l’époque de Louis XV), il fut appelé au ministère des affaires étrangères en 1774 (à l’époque de Louis XVI), il a quelques écrits dans le monde politique”. *Biographie universelle...*, pp. 179-185

⁸³ Merece mencionar que todas las naciones árabes bajo el Imperio Otomano se llamaban turcos.

⁸⁴ Duparc, *Recueil des Instructions...*, p. 475-477.

⁸⁵ Palabra turca que significa organizaciones o reformas, “(...) désigne la période de rénovation de l’Empire ottoman, inaugurée en novembre 1839 avec la promulgation de Khatt-i sharif (charte impériale) de Gül Hané par le sultan Abdu-Madjid ; cette charte proclame l’égalité de tous les sujets de l’Empire, quelles que soient

Respecto a todo esto, en Francia se formaron dos grupos de opinión: los partidarios de la política de Vergennes y los adversarios del mantenimiento del Imperio Otomano. Volney, entre estos últimos y partidario de los rusos, argumenta que el soporte de Francia no dará su fruto, porque el Imperio es capaz de sostenerse a sí mismo.

De ahí que nos parezca que el valor concedido a Oriente Medio en particular y al mundo árabe en general por una figura militar e intelectual como Napoleón y por una figura orientalista y literaria experta en Próximo Oriente como Volney, excitó la proliferación de estudios sobre Oriente Medio para enriquecer las bibliotecas francesas sobre tal tema.

2.2. Desde principios del siglo XIX hasta 1882:

Conviene, en consecuencia, decir que la intervención y el impacto de Francia eran notables y demuestran que la sabiduría conocida de Vergenne y sus perspectivas eran oportunas. Muhammad Ali Pacha estuvo influido por sus consejeros que eran en mayoría franceses. Según la opinión francesa: “*le pacha était l’homme de la France; la création de cet empire arabe⁸⁶ auquel il ne manquait que la Mésopotamie⁸⁷ apparaissait comme l’oeuvre de notre diplomate*”⁸⁸. Entre sus consejeros Mathurin-Joseph Cor (1805-1854), un intérprete o dragomán, que recibió la *Tanzimat* en la administración y, en consecuencia, en la sociedad de los otomanos. El objetivo de civilizar Oriente queda claro cuando leemos en el periódico francés de entonces, *Siècle*, su opinión sobre la revolución administrativa y civil:

“Nous avons d’autant plus à nous féliciter de cette victoire de la civilisation occidentale qu’elle est due en grande partie à des Français. Blacque, d’honorable

leur religion et leur nationalité, le droit à la justice pour tous, une juste répartition des impôts, l’institution du service militaire avec réorganisation de l’armée”. Encyclopédie Universalis, RZ, p. 3389.

⁸⁶ Desde 1833, Egipto estará separado del Imperio Otomano a favor de la política de Mohammad Ali Pacha, encontraremos en los libros de la historia siempre “los turcos y Egipto” separados.

⁸⁷ “Mésopotamie regroupe les trois vilayets ottomans de Basra, Bagdad et Moussoul. Ces provinces forment la partie la plus éloignée de l’Empire et le rétablissement de l’autorité centrale au XIXe siècle a été des plus fragiles”. Laurens, *L’Orient arabe ...*, p. 135.

⁸⁸ Lefebvre; Bouthas; Baumont, *Histoire de la France...*, p. 247.

*mémoire, est mort à la peine en voulant faire adopter les idées qui sont proclamées aujourd'hui. M. Barrachin, actuellement conseiller de l'ambassade turque à Paris, M. Cor, secrétaire de Rachid-Pacha, tous deux membres du conseil d'utilité publique ont une part à réclamer dans la révolution qui vient de s'opérer*⁸⁹.

Por otra parte, la Monarquía de Julio no estaba a favor del proyecto de Muhammad Ali y Ibrahim Pacha (que gobernaron en la primera mitad del siglo XIX) de crear un Imperio Arabe moderno, al mismo tiempo que la posición de Europa protegía a los cristianos orientales como aparato civilizador dinámico en la región, incluso a los judíos aunque con menos intensidad. Lamartine interviene, después de su viaje a Oriente, planteando el papel principal de los cristianos en la Cámara de los Diputados, perfectamente consciente del riesgo de conflicto europeo en compartir el Imperio Otomano. En este sentido, Lamartine declaró que:

*“Sur ces bases préliminaires, Messieurs, s'établit ce vaste système de pacifique domination qui repeuplerait, qui civiliserait une partie du globe et fonderait, avec l'aide des temps, dans une commune parenté de races, de religions, de moeurs, d'industrie et d'économie, l'Europe et l'Asie”*⁹⁰.

Desde principios del siglo XIX, los rusos fueron los primeros que se impusieron reivindicando su derecho de proteger a los griegos ortodoxos del Imperio Otomano⁹¹. Los ingleses les siguieron en el mismo camino al imponer su protectorado en el Imperio para proteger su ruta terrestre a las Indias. Además, y a partir del año 1841, Londres intentaba imponer su protección a los drusos y judíos de Próximo Oriente. En las montañas del Líbano, se incrementará el conflicto entre los drusos protegidos por Inglaterra y los maronitas protegidos por Francia. Con la creación en 1860 de la *Alliance israélite universelle* por personalidades judías francesas, con el motivo de “*regénérer les Israélites d'Orient*”, la influencia francesa se hizo predominante sobre los judíos de Oriente⁹².

⁸⁹ *Le Siècle*, 26 novembre 1839. Citado por Naaman, *Les levantins...*, p. 171.

⁹⁰ MAE, Discours du 14 mai 1840, “Discours parlementaires de M. Thiers”, t. IV, p. 624.

⁹¹ Sharaf, *Alsira' alkabir ...*, pp. 113-114.

⁹² Laurens, *L'Orient arabe ...*, p. 67.

Las grandes potencias europeas observaban con interés la revolución de las provincias árabes. Las potencias germánicas también intervinieron para mantener la competencia con los países occidentales. El Imperio Otomano se acercó más a Alemania en la época de Guillermo II (1888-1918) que pretendía ser el defensor del Islam. La alianza germano-otomana se concretizó con el proyecto del ferrocarril de Bagdad.

Cuando se encrespó el conflicto imperial entre Francia e Inglaterra, ello se vio claramente en la intervención continua de los dos en Egipto. Francia intentó monopolizar la ruta marítima hacia Asia con la apertura de Canal de Suéz, inaugurado por la emperatriz en 1869. El Canal hizo del Mediterráneo un teatro para el comercio mundial⁹³. Como Francia podría sólo controlar a Inglaterra en el Canal, amplió sus pretensiones imperiales hacia el resto de Próximo Oriente para obstaculizar el comercio de Inglaterra.

Durante toda la época otomana, Francia tuvo relaciones comerciales importantes con los puertos del este y del sur del Mediterráneo. Estas relaciones fueron reforzadas por la conquista de Argelia y luego Túnez con quienes siguieron teniendo relaciones florecientes.

En efecto, el siglo XIX siguió compaginando la política imperialista de las grandes potencias. La auténtica política de colonización de Asia y África se propuso lanzar desde el congreso de Berlín en 1878 la intensificación de las relaciones comerciales y los viajes que, con mucha frecuencia, se hicieron sobre todo en el Próximo Oriente árabe y que fue uno de los temas literarios favoritos de los europeos en las primeras tres cuartas partes del mismo siglo.

2.3. Desde los años ochenta hasta 1954:

A este hecho añadimos la posición de subordinación política y económica del Oriente otomano que no dejó de suscitar reacciones. Después de la ocupación de Túnez por Francia en 1881 y de Egipto por Gran Bretaña en 1882, la protesta contra el imperialismo europeo se cristalizó alrededor de la comunidad islámica y del Imperio Otomano. La mala

⁹³ Gaxotte, *Histoire des Français...*, p. 728.

administración otomana, el dominio turco en el Oriente árabe, el despotismo encarnado por el califa turco y los árabes orgullosos de su papel afectivo en el desarrollo del Islam, hicieron nacer una atmósfera hostil a los turcos que se manifestó primero en “Joven Turquía”, una asociación revolucionaria de 1908, que permitió a la gran masa de la población afectada negativamente por la política otomana organizarse contra “la política laica” en la región.

De 1908 a 1914, en el seno del Imperio Otomano surgió una relación conflictiva entre Gran Bretaña y Alemania. Esta última tuvo una gran influencia en Constantinopla y buscaba extenderse hacia el Este. Por otra parte, apareció la oposición a las exploraciones y a las investigaciones de las nuevas riquezas en Próximo Oriente, sobre todo después de haber hecho prospecciones para buscar petróleo en Irán y Iraq. Por haber entrado en la Primera Guerra Mundial al lado de Alemania y Austria (1914), el Imperio Otomano tenía que cosechar las consecuencias, así, se vio desmembrado y compartido por las grandes potencias. En cuanto a Líbano y Siria, estaban bajo el protectorado de Francia, Palestina, Cisjordania e Irak bajo Inglaterra, así como Egipto a partir del año 1882⁹⁴.

El espíritu del imperialismo mantuvo su lugar entre las motivaciones de los franceses desde Napoleón hasta los finales del mandato francés en Siria y el Líbano. Será interesante recordar aquí que el General Gouraud, al entrar con su ejército en Damasco en 1920, se dirigió inmediatamente a la tumba de Salah al-Dîn (Saladino) Al-Ayyoubi, que venció a los europeos en la época de Cruzadas y anunció con orgullo: “*Nous revoilà, Saladin!*”⁹⁵.

Los árabes tomaron conciencia de que los países europeos no habían cumplido sus promesas de concederles la independencia después de alejar a los otomanos de la región. El mandato impuesto por Francia y Gran Bretaña y más adelante la venta de Palestina a los

⁹⁴ Antes la primera Guerra Mundial el nombre “Siria” englobaba geográficamente la zona otomana entre desde el norte empezando por la línea del Mediterráneo hasta el valle de Eúfrates, y en el sur, desde Cilicia hasta el Mar Muerto. Para más informaciones sobre este tema véase Chevallier, “Reflections on France...”, en Brown; Gordon, *Franco-Arab encounters...*, pp. 181-182.

⁹⁵Kabbani, *Europe's myths...*, p. 5.

judíos aumentó el odio contra estos dos poderes, en una oleada que empezó en Egipto en 1919, luego se extendió a Palestina e Irak en 1920, hasta Siria en 1925-27 terminando con la independencia de Siria, Líbano y Jordania en 1946 y de Egipto en 1954.

3. Relaciones intelectuales entre Occidente y Oriente Medio

En general, el proceso de las relaciones intelectuales y culturales entre Oriente y Occidente empezó cuando el Oeste avanzó hacia el Este. Adoptaremos la definición que Edward Said da de orientalismo para describir esta relación:

“(…) es el término genérico que empleo [Said] para describir las aproximaciones occidentales hacia Oriente, es una disciplina a través de la cual Oriente fue (y es) abordado sistemáticamente como tema de estudio, de descubrimiento y de práctica. Pero además utilizo la palabra para designar esa colección de sueños, imágenes y vocabulario que están a disposición de cualquiera que intenta hablar de lo que queda al este de la línea divisoria”⁹⁶.

Estaremos de acuerdo con A. S. Saad cuando defiende objetivamente el papel jugado por el orientalismo:

*“Nous employons le terme d’orientalisme dans le sens de l’étude de l’Orient par les Européens, c’est à dire de l’extérieur. Ce terme ne contient de par lui-même aucun sens péjoratif; il est de contenu neutre, l’orientalisme étant un instrument dont l’utilité dépend de la direction de son emploi. L’effort orientaliste peut être utile à celui qui s’y réfère s’il est attentif à ce fait et aux limites résultant de sa vision externe”*⁹⁷.

Una de las razones más importantes por las que el Occidente cristiano empezó a dirigirse a Oriente fue el dominio de los musulmanes sobre las Tierras Santas bíblicas. El corazón de Oriente y la región estratégica en la que las grandes potencias podrían ejercer su imperialismo desde el siglo XVIII hasta hoy ha sido la región más cercana a Europa: el Próximo Oriente. Además, el Islam formaba parte de la historia de algunos territorios europeos desde el siglo VII hasta el siglo XVI, razón por la cual Europa buscaba definirse y defenderse contra esta herejía siempre horrible bajo todas sus formas: árabe, española,

⁹⁶ Said, *Orientalismo...*, p. 101.

⁹⁷ Saad, “Orientalisme colonial...”, en Burgat, *D’un Orient l’autre...*, pp. 404-405.

otomana o norteafricana. Como consecuencia de todo eso, no compartimos la opinión de Thomas Arnold:

“There is no more delicate problem than to assess the factors which determine the nature and degree of influence exerted by one literature upon another. The existence of a prolonged and close historical contact is clearly not necessary, though such contact do invariably leave their mark on the literature of one or both of the peoples concerned. Nor does it seem to matter whether their historical relations are the main friendly or hostile; the history of all the literature of Europe serves to prove that literary fashions and movements do not stop at military frontiers. More essential than historical contact, and more difficult to prove by ordinary historical methods, is the fact of intercommunication”⁹⁸.

3.1. El siglo XVIII:

En Constantinopla residía el cuerpo diplomático y la Embajada de Francia, que se encargaba de todos los puestos consulares de Medio y Próximo Oriente. Uno de los embajadores más prestigiosos fue Vergennes que, de 1754 a 1768, se interesaba por la *École des Jeunes de Langues* con la voluntad de reformar y desarrollar las condiciones de alojamiento, alimentación y educación⁹⁹. Esta escuela fue la pionera y la única en formar arabistas (más bien traductores e intérpretes) que establecerían contactos entre el mundo occidental y el mundo oriental hasta la Revolución.

Con la Revolución Francesa, fue incrementándose en Francia el interés por aprender las lenguas semíticas y orientales. Por ello, fue fundada la *École des Langues Orientales Vivantes* con el fin de enseñar la lengua árabe, turca, persa, tártara y malaya:

“Tous ce qui, en Europe, désirent quelque initiation sérieuse aux langues et civilisations du Proche-Orient se tourneront vers l’École des langues orientales vivantes de Paris créée par la Convention en mars 1795 à la suite des efforts de Langlès, orientaliste d’une valeur très contestée”¹⁰⁰.

Más tarde, el *Comité de la Sécurité Publique*, publica el libro de Constantin-François Volney *Simplification des langues orientales*. Volney había viajado a Egipto y Siria en 1782, en 1787 y publica *Voyage en Orient et en Syrie* después de haber vivido a lo largo de

⁹⁸ Arnold, *The legacy of Islam...*, pp. 180-181.

⁹⁹ Reig, *Homo orientaliste...*, p. 63.

¹⁰⁰ Rodinson, *La fascination de l’Islam...*, p. 78.

varios meses en el Líbano para aprender la lengua árabe. Él mismo era consciente de la importancia de tener un buen conocimiento de la lengua árabe para ser capaz de comprender las sociedades y culturas del mundo árabe. Es interesante hacer notar que Volney ya adivinaba el renacimiento de la nación árabe¹⁰¹.

Por otro lado, los mercaderes europeos o árabes y los viajeros gustaban de enviar sus adquisiciones de manuscritos a París donde serían incorporados a la Biblioteca Real o a una de las grandes colecciones, como la de Colbert o de otras universidades francesas¹⁰². Esta tendencia empezó cuando los franceses se dieron cuenta de la falta de un conocimiento real de las naciones orientales conquistadas por las Cruzadas. Se reclutaron para este motivo los comerciantes, hombres de religión, espías, diplomáticos, embajadores en el mundo árabe, viajeros, arabistas, etc.¹⁰³.

En el mundo árabe y a pesar de los tres años de expedición, Bonaparte dejó las huellas de su ingeniosidad en Egipto y en Próximo Oriente cuando fundó el Institut de l’Egypte con los sabios que le habían acompañado. El Instituto se interesaba por las matemáticas, físicas, historia natural, economía política, arte y letras. Para publicar la producción de este Instituto, Napoleón introdujo en el mundo árabe la imprenta que será, al cabo de unos sesenta años, el provocador de un renacimiento árabe.

3.2. El siglo XIX hasta 1882:

Este siglo se caracterizaba por el espíritu de la conquista intelectual, la conciencia tradicional, el entusiasmo aristocrático, el idealismo romántico y la ambición burguesa de los que sobresalieron sabios orientalistas de grandes ilusiones utópicas¹⁰⁴. El movimiento de establecer colecciones se forzó en el siglo XIX con el desarrollo de las relaciones árabo-europeas. Dentro de esta atmósfera, la colección y la compra de manuscritos orientales, la visita de grandes bibliotecas públicas y privadas de todo lo que se llamaba Oriente (desde el Norte de Africa hasta el Japón), las publicaciones de obras analizadas y de inscripciones

¹⁰¹ Roman, *The development...*, p. 77.

¹⁰² Roman, *Ibid*, p. 102.

¹⁰³ Meqdad, *Tarih...*, p. 57.

¹⁰⁴ Tajditi, “De la science occidentale...”, *Revue de la Faculté des Lettres...*, P. 124.

monumentales árabes fue sistemáticamente organizado y estudiado por las eruditos, siempre en estrecha coordinación inter-europea¹⁰⁵.

Es bien cierto que el gusto estético de los europeos sobre los árabes cambia a mediados del siglo XIX. Lo que comporta que un autor como Ibn Jaldún o una obra como *Las Mil y una Noches*, completamente depreciadas a fines del siglo XVIII, sean revalorizadas cincuenta años después como consecuencia del éxito que las mismas alcanzan en Europa¹⁰⁶.

Pero Ibn Khaldun fue siempre una referencia árabe que interesaría sólo a una clase culta y especialista de los europeos, los sociólogos. Una observación de la producción árabe traducida antes de nuestro periodo nos lleva siempre lejos del mundo literario árabe, estando dirigida más a un público limitado, culto y especialista¹⁰⁷, mientras que *Las Mil y una Noches*¹⁰⁸ fue la primera producción literaria árabe ofrecida a un público mucho más amplio. Europa volaba hacia un mundo imaginario, el de una literatura extranjera idealizada a los ojos de los europeos. Creemos que la imagen distorsionada de los árabes¹⁰⁹ se desarrolló en Europa con esta traducción que presentó a los árabes, por primera vez, al público europeo. En cambio, la producción árabe contemporánea traducida ha sido diferente: se ha concentrado en la traducción literaria.

Merece la pena señalar que los estudios orientales, en el siglo XVIII y hasta finales del siglo XIX, se caracterizaban por la metodología histórica, es decir, se concentraban en estudiar los textos empezando por los más antiguos hasta los más nuevos; además se

¹⁰⁵ Tajditi, *Ibid*, pp. 125-126.

¹⁰⁶ Al-Aqiqi está de acuerdo con nosotros cuando dice: “ Cuando Galland tradujo *Las Mil y una Noches* en 12 volúmenes (París 1704-1708), los franceses, y los que imitaron luego a los franceses, pensaron que estos cuentos describían la vida oriental por eso las añadieron a la lista de las Maravillas de viajes junto a considerarlos la descripción del paraíso terrestre”. Al-Aqiqi, *Al-mustashriqun...*, p. 156.

¹⁰⁷ Véase también Meqdad, *Tarih adirasat...*, p. 24.

¹⁰⁸ Son numerosos los estudios sobre el origen de las *Mil y una Noches*. Estamos con el que dice que son cuentos coleccionado por los viajeros árabes anteislámicos que se desplazaban entre los países árabes y orientales y volvían a su tierra para contarlos nocturnamente delante de las tribus.

¹⁰⁹ Las conquistas islámicas rápidas en los países europeos no dejaron una oportunidad a la propaganda y la influencia islámicas, mientras los cristianos escapados de “Oriente Medio” propagaban contra el Islam de manera muy deformada caracterizándolo como herejía y enfado de Dios enviado a esa nación por abandonarle. También la ignorancia de la lengua árabe en esa época fue una de las razones del malentendido entre los dos lados. Amaireh, *Al-mustashrequn wa tarih...*, pp. 11, 22-26.

interesaban por la lengua escrita o manuscrita. Esta fue la condición de los estudios europeos antes de que los orientalistas lo aplicaran a los estudios árabes¹¹⁰. Observamos en nuestro estudio que los libros estudiados y traducidos antiguos son mayoría, porque los esfuerzos de los arabistas se concentraban en estudiar la lengua y la literatura árabe desde la época preislámica hasta el 150 de la Hégira, esto se estima en trescientos años. I. Amaireh lo explica diciendo que esos estudios buscaban fijar criterios de lengua y literatura árabes para las generaciones venideras¹¹¹. Pero también hay que tener en cuenta otras razones de la escasez de la producción y traducción de la literatura árabe entre ellas:

1. La falta de instituciones francesas en el mundo árabe, como ocurrirá a finales del siglo XIX con el *Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, *Institut Français de Damas* y los institutos franceses que se extenderán en el siglo XX por todos los países árabes y no árabes.
2. La falta de imprentas en el mundo árabe, salvo la imprenta introducida en Egipto por la expedición de Napoleón y la cual se consagró a los libros religiosos, como confirma Wiet: “*Déjà, Volney avait signalé, en 1784, au couvent de Mar Hanna, dans les environs de Tripoli, une imprimerie, qui avait fait connaître alors que des livres religieux, Bonaparte l’introduisit en Egypte, (...)*”¹¹². Esta imprenta será uno de los núcleos de la Nahda¹¹³ árabe a finales del siglo XIX cuando se extendió en el resto de Próximo Oriente¹¹⁴.
3. G. Wiet muestra que sólo en la época de Muhammad Ali se hizo posible la libertad de investigar y de expresarse. Era una posibilidad que no había existido jamás, antes, en el territorio de los otomanos¹¹⁵.

¹¹⁰ Amaireh, *Ibid*, pp. 22-23.

¹¹¹ Amaireh, *Ibid*, p. 24.

¹¹² Wiet, *Introduction...*, p. 272.

¹¹³ “*Terme dérivé de la racine arabe n.h.d, qui signifie “se lever”, “se dresser”, avec une perspective active, connotation “être d’attaque”, “être prêt à”. On souvent traduit le substantif Nahda par “Renaissance”, traduction perturbante. Pour tenter d’échapper à l’approche “européo-centriste” souvent reprochée aux arabisants, une traduction comme le “Reveil”, bien que moins employée, serait plus proche du sens de radical et donc plus satisfaisante*”. *Encyclopédie de l’Islam...*, p. 901.

¹¹⁴ Meqdad, *Tarih...*, p. 55.

¹¹⁵ Wiet, *Introduction...*, pp. 271-272.

4. La mala calidad de la literatura entonces ¹¹⁶ y la falta de una producción árabe literaria seria, como indica N. Tomiche:

“L’écriture n’était que réussites rhétoriques. Elle obéissait à un code esthétique qui déstructurait la donnée informative, la dépouillait de toute valeur neuve par un encadrement de clichés extraordinairement écoeurants pour nous aujourd’hui, mais dont la répétition rassurait le public, peu nombreux, de lecteurs qui n’appréciaient que la permanence des formes et fuyaient le changement”¹¹⁷.

5. El dominio de algunas revistas turcas y árabes que trasladaban en la mayoría de sus publicaciones las opiniones europeas dominantes en esa época.
6. La predisposición de los árabes a traducir la producción europea de los grandes autores, en vez de poner interés en reproducir y desarrollar la literatura propia.
7. En el caso de la poesía (tengamos en cuenta que la mayoría de la literatura árabe clásica se producía en poesía), observamos la falta o menor éxito de este fenómeno por la dificultad de traducir la poesía árabe que depende del ritmo. La poesía árabe pierde su brillo cuando se traduce y que sus ideas más fuertes se desperdician.

La vida marítima, colonial e imperialista ofrecieron a Europa un campo apasionante que era necesario expresar en una literatura renovada, como el caso de los relatos de viajes, por una parte, y literatura de traducción, por otra. Por otro lado, algunos hombres de letras se lanzaron a descubrir Oriente Medio con sus equipos de arqueólogos, arquitectos, traductores, militares, lingüistas, etc. Sin embargo, Jone Mohl, antiguo estudiante de la Universidad de Tübingen, hijo de una familia burguesa alemana, miembro de la *Société Asiatique* de París antes de convertirse en uno de los secretarios más influyentes entre 1867-1876, recordaba que:

“Même en France le gouvernement ne s’engageait que rarement et difficilement dans cette voie, et plusieurs d’entre vous se rappelleront certainement combien il a fallu de temps et d’influences puissantes pour déterminer le gouvernement de la restauration à envoyer Champollion en Egypte, et Schulz en Perse.

¹¹⁶ Le agradecemos la puntualización al profesor Muhammed Alaiwa de la Universidad del Azhar, Egipto, El Cairo, 2000.

¹¹⁷ Tomiche, *L’Égypte...*, p. 299.

*Depuis cette époque, on a élargi la voie, et les voyages scientifiques sont devenus une partie régulière et considérable des efforts que fait le gouvernement français pour l'avantage de la science*¹¹⁸.

El interés de los europeos se centraba en Oriente antiguo:

*“(...) on a fait de notre temps de grands progrès dans l'exploration de l'Orient; les Européens l'ont traversé dans presque tous les sens. Des missionnaires, des officiers, des médecins, des diplomates, des négociants et les voyageurs chargés de missions scientifiques ont pénétré dans les pays réputés les plus inaccessibles: Bokhara, le Kurdistan, les sources de l'Oxus, le midi de l'Arabie, l'Afganistan ont été exhumés ou fouillés, un nombre immense d'inscriptions indiennes, himyarites, babyloniennes, assyriennes, médiques, persannes, phéniciennes et lyciennes ont été copiés et sont aujourd'hui soumises aux investigations des savants*¹¹⁹.

Renan, en la segunda mitad del siglo XIX, con todo su prestigio intelectual, afirma que Egipto es la cuna de la civilización¹²⁰. Veía claramente la necesidad de fundar instituciones allí para estudiar Oriente.

Renan asegura que el estudio de las lenguas semíticas es clave para descifrar Oriente y sus secretos en su monumental *Histoire générale des langues sémitiques*, publicada a principios de los años 1850. Renan apeló en público a una guerra cultural contra el semitismo, siendo el Islam su manifestación más fuerte:

“Quant à l'avenir, Messieurs, j'y vois de plus en plus le triomphe du génie indo-européen. Depuis le XVIIe siècle, un fait immense, jusque-là indéfini, se manifeste avec une frappante énergie, c'est la victoire définitive de l'Europe. (...) Jusque-là le sémitisme était maître encore sur sa terre. L'Orient musulman battait l'Occident, avait de meilleures armées et une meilleure politique, lui envoyait des richesses, des connaissances, de la civilisation. Désormais les rôles sont changés. Le génie européen se développe avec une grandeur incomparable; l'islamisme, au contraire, se décompose lentement; de nos jours, il s'écroule avec fracas. À l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction de pouvoir

¹¹⁸ Mohl, “Rapport annuel”, en *Journal Asiatique...*, p. 26.

¹¹⁹ Mohl, *Ibid*, p. 19.

¹²⁰ “L'Égypte est une Chine, née mûre et presque décrépète, ayant toujours eu à la fois cet air enfantin ou vieillot” y en otra ocasión dice “L'Égypte fut de tous pays le plus conservateur. Pas un révolutionnaire, pas un réformateur, pas un grand poète, pas un grand artiste, pas même un grand ministre ne s'est rencontré en son histoire”. El texto esencial es “L'ancienne Égypte” paru en 1865 dans la *Revue des Deux Mondes* y recogido en Psichari, *Les Oeuvres Complètes...*, II, pp. 356-373.

théocritique de l'islamisme, par conséquent la destruction de l'islamisme; car l'islamisme ne peut exister que comme religion officielle"¹²¹.

Asimismo añade en la misma ocasión que la guerra comenzó cuando los dos hijos de Abrahán, forman dos naciones: una engendraría a los cristianos y la otra a los musulmanes, una conexión de sangre fuerte y una diferencia de creencia fuerte a la vez. Por lo tanto, si uno de ellos debía desaparecer sería Ismael del que se engendró el Profeta árabe musulmán:

“Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d’Ismail sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L’Islam est le dédain de la science, la suppression de société civile; c’est l’épouvantable simplicité de l’esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle pour le mettre en face d’une éternelle tautologie: Dieu est Dieu.

L’avenir, Messieurs, est donc à l’Europe, et à l’Europe seule. L’Europe conquerra le monde et y répandra sa religion, qui est le droit, la liberté, le respect des hommes, cette croyance qu’il y a quelque chose de divin au sein de l’humanité”¹²².

Tras la derrota francesa de 1871, el pensamiento de Renan se hace momentáneamente muy extremista, y pasa así a justificar la dominación de una raza superior sobre otra inferior.

Se presentaba como necesario estudiar la decadencia de los árabes, es decir del Islam, porque, según el pensamiento de Renan, la comunidad islámica eliminó el papel de la razón y presentó como única autoridad la religión, mientras Europa rechazaba la autoridad de la Iglesia en favor de la razón, de lo cual resultó el desarrollo de los europeos y la decadencia de los musulmanes.

Por el lado árabe, nos resulta muy revelador señalar que en el mundo de la política y de la intelectualidad surgió el renacimiento árabe a principios de los años 1859, al mismo tiempo que los musulmanes árabes intentaban distinguirse de sus correligionarios turcos con la oposición a sus reformas.

¹²¹Citado por Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 149.

¹²²Psichari, *Oeuvres Complètes...*, II, pp. 332-333.

Esta reacción recibe el nombre de *Nahda* y tuvo lugar en Egipto entre los años 1882 y 1960, por más que algunos precedentes de la misma puedan rastrearse a partir de 1860, que es la fecha admitida por los expertos de la UNESCO por considerarla el momento en que el Islam empieza a incorporarse a las corrientes del pensamiento moderno. En primer lugar, se crearon centros de enseñanza a estilo europeo y se atendió a la formación de maestros capacitados mediante el establecimiento de una escuela de magisterio *dar al-ulum* (1872), en Egipto, o la fundación de *collèges* al estilo inglés, como el que se inauguró en 1878 por Ahmad Jan en Alegarh (India)¹²³.

Precisamente fue en Beirut donde los misioneros cristianos fundaron las primeras universidades de estilo moderno en el mundo islámico: la Americana (1866) y la de los jesuitas puesta bajo la advocación de San José (1875). En Siria, una academia árabe fue fundada hacia 1923 en Damasco y ha continuado el movimiento de renovación lingüística emprendidos por los árabes en el Líbano. En el Cairo, en 1932, se fundó la academia real de la lengua árabe¹²⁴.

Las potencias protectoras se opusieron con el argumento de que era mejor extender la enseñanza primaria y enviar a cursar los estudios¹²⁵ superiores a la propia metrópoli, un régimen bastante sencillo para obstaculizar el desarrollo cultural y permitir introducir criterios extracientíficos a la hora de seleccionar los becarios.

El papel de los cristianos fue capital como siempre en la región. Un ejemplo es Boutros Al-Boustani, intelectual de origen maronita convertido al protestantismo que dio en Beirut una conferencia sobre la literatura árabe en la que apeló al renacimiento de la lengua y cultura árabes, con una adaptación para satisfacer las necesidades nuevas de la época¹²⁶ desde la segunda mitad del siglo XIX. Otro caso muy impresionante es el de Nasîf Yâzîjî que compuso libros de gramática, de retórica, de lógica, de medicina y de poesía. Conocía el Corán y la poesía de Mutanabbi de memoria. Un orientalista francés, G. Wiet, dijo de él:

¹²³ Vernet, *El Islam...*, pp. 174 y s.

¹²⁴ Ali, *La langue...*, p. 41.

¹²⁶ Laurens, *L'Orient arabe...*, p. 76.

*“On est touché de voir un chrétien de nos jours, un vaincu, apporter à l'étude de la littérature des vainqueurs autant de zèle et d'intelligence que les plus zèles et les plus intelligents d'entre les vainqueurs eux-même”*¹²⁷. La relación entre árabes musulmanes y árabes cristianos seguirá siendo, a ojos de los europeos, la misma entre ellos en la época de Cruzadas.

La imprenta se hizo muy corriente de Egipto hasta el Líbano y Siria, y más tarde en Palestina y Transjordania (Jordania actual). Después de 1850, aparecieron las editoriales privadas. En principio, las publicaciones estaban hechas según las necesidades del estado (temas jurídicos, obras técnicas) acompañadas de la publicación de los grandes clásicos de la literatura arabo-musulmana¹²⁸, lo que explica que en nuestro estudio la traducción de libros clásicos sea más extensa.

Por otro lado, los misioneros no se conformaban sólo con fundar universidades y colegios, sino también imprentas que contribuirían a imprimir en el mundo árabe y en Occidente todo tipo de libros para enseñar la lengua árabe, como los de gramática y los diccionarios y sus suplementos, como consta en nuestro repertorio.

3.3. Desde 1882 hasta 1954:

Otro factor aparece a finales del siglo XIX y al principio del siglo XX, contribuyendo a hacer de la literatura del exotismo una literatura de segunda categoría. El cambio gradual en Próximo Oriente redujo el entusiasmo de algunos escritores y destruyó su ardor imaginativo. Las condiciones materiales y la tecnología perfeccionada destruyen parcialmente la naturaleza espectacular y fascinante de los cuentos mágicos, de forma que la belleza típica de las ciudades árabes desaparece poco a poco bajo el peso de las nuevas construcciones. Este espectáculo dejó al margen a los románticos y reclamó una cierta objetividad, teniendo en cuenta, por otra parte, el desarrollo de los medios de comunicación que habrían facilitado los viajes: los ferrocarriles se extienden y acercan las distancias, la navegación aérea entra en función en el año 1906 convirtiéndose en un medio de transporte

¹²⁷Wiet, *Introduction...*, p. 272.

importante. En general, los modos de vida se trasladaron de un pueblo a otro. Todo esto contribuye al cambio radical del mundo entero. Los países de Oriente Medio imitan a Europa con la intención de salir de la decadencia de la que el Imperio Otomano ha sido responsable.

A partir de los años ochenta del siglo XIX, el concepto del exotismo próximo-oriental cambió su sentido. Oriente no es ese mundo imaginario mágico, sino que empieza a ser un mundo agitado, en tensión continua. La política europea intentaba contribuir a su renacimiento y a la revolución contra el Imperio Otomano. Mientras tanto, dos de los grandes poderes, Francia e Inglaterra, como fuerzas rivales, tendían a dominar Oriente mediante el protectorado. Poco a poco, la hegemonía de Occidente se impone en la mayoría de la región árabe oriental del Imperio Otomano.

Por otra parte, Egipto y Siria se consideraban como regiones particularmente interesantes en las que actúa una forma particular de despotismo, el despotismo militar. Es ya el lugar de una fuerte rivalidad entre Francia e Inglaterra que quieren conservar su comercio y extender sus influencias. El Próximo Oriente se convierte en una tierra más deseada que Turquía o Asia Menor.

A causa de su gran interés por el Mediterráneo oriental, Francia invitó a los arabistas a celebrar su primer Congreso de arabismo en París en 1913. Luego, y con el fin de arraigarse para una larga época en el mundo árabe, ha mantenido centros de investigaciones en Siria, Turquía y Egipto. Entre ellos, *el Institut Français d'Études¹²⁹ Arabes* en Damasco (creado en 1922) y *el Institut Français d'Archéologie Orientale* en El Cairo (creado en 1882). El control político francés directo en el Norte de África y en Levante ha declinado desde la Segunda Guerra Mundial, pero no hay ninguna duda de que Francia sigue manteniendo intereses económicos y culturales en los pueblos mediterráneos islámicos y en los del Norte de África¹³⁰. Estos Institutos serán estudiados en nuestra tesis en otro capítulo, porque se forma un lazo esencial entre Medio Oriente y Europa, o precisamente Francia.

¹²⁸Laurens, *L'Orient arabe...*, pp. 77-78.

¹²⁹ Antes de darle este nombre, se conocía por el nombre Institut Français de Damas.

¹³⁰ Roman, *The development...*, pp. 79-80.

Conclusión:

Hay una ambigüedad y variedad a la hora de denominar al Oriente árabe por los europeos y franceses. Esta denominación se sometía semánticamente a la referencia de tal o tal término: geografía, política, geopolítica, geoislámica, literaria e histórica.

Las relaciones fuertes empezaron entre Oriente y Occidente con el comercio mutuo entre ellos. Estas relaciones se desarrollaron gradualmente a través de la comunidad cristiana árabe en la región, luego a través del orientalismo. Oriente se miraba como el Nuevo Mundo en el que establecerían los franceses una nueva colonización.

El primer pie firme que pusieron los franceses en Medio Oriente fue la expedición de Napoleón en 1798. Como resultado del conflicto entre Francia e Inglaterra, y luego con Alemania y Rusia y otros países que tenían ambiciones en la región, el Medio Oriente árabe se dividió bajo un mandato francés e inglés. Napoleón y otras personalidades europeas habían ya podido convencer a los árabes y a los europeos del retraso de esta región y de la necesidad de civilizarla.

Nadie podría negar la influencia de los grandes autores europeos en el pre-renacimiento de los árabes de la región en los periodos estudiados y sobre todo durante el movimiento de la *Nahda* árabe. Estas ideas han podido influenciar positivamente a los árabes en la buena imagen que ellos tuvieron de los europeos, pero ¿han tenido los europeos la misma influencia positiva? Veremos que no.

En esta época se terminó el dominio turco (1918) y empezó una nueva forma de orientalismo occidental en la región a partir de la labor de las Instituciones francesas de arqueología e investigación, posiblemente, de vigilancia.

Estos Institutos y sus relaciones en el campo de la traducción presentaron una imagen de los árabes a la comunidad europea. En los capítulos siguientes presentaremos el desarrollo de esta imagen desde el comienzo del orientalismo hasta que toque nuestro periodo e identificaremos estos Institutos que serán fuente y el puente entre estos dos mundos.

Capítulo Tercero

Fuentes de la imagen

1. Los viajeros: búsquedas y descubrimientos:

1.1. Antes de 1882:

Antes de la Edad Media, las primeras manifestaciones de la pasión de Oriente aparecieron cuando los decoradores introducían inscripciones árabes u orientales en el tiempo del Consulado y del Imperio. Más tarde, los enlaces decorativos, la caligrafía árabe y otras inscripciones reaparecieron en el Renacimiento francés. Los viajeros (comerciantes, diplomados, misioneros, historiadores, hombres de letras y turistas), por su parte, abrieron una época nueva en la representación de Oriente en Europa, pues, al regresar de Oriente Medio, multiplicaban los relatos sobre ese otro mundo de mentalidades y morales distintas a las de Occidente. Sin embargo, esta representación del Próximo Oriente en Occidente se precisó y reforzó en el siglo XIX: desde la campaña de Napoleón en Egipto hasta la política imperialista del protectorado de Francia y de Gran Bretaña.

Muchas figuras destacadas de las letras desde el siglo XVIII soñaban con Oriente, la tierra de la *Biblia* y de las *Mil y una Noches*. Cansados de la vida de París, de Francia y de Europa, o llevados por el alma aventurera de la época, se pusieron a buscar en Oriente impresiones, sensaciones y estilo de vida profundas, estéticas y artísticas. Este “orientalismo” se desarrolla, a lo largo del siglo XIX, en Inglaterra, en Alemania, en Italia, en algunos países escandinavos, y, a principios del siglo XX, en América.

Fue Antoine Galland entre 1704 y 1711 quien recogió el gusto europeo de lo exótico por primera vez con un género nuevo procedente de Próximo Oriente, con su traducción de la primera versión más antigua de las *Mil y una Noches*. El éxito fue enorme, a pesar de todas las críticas que han lanzado los traductólogos y teóricos de los dos últimos siglos sobre la mala calidad de la traducción. Tal éxito se explica porque la traducción responde a una determinada ensoñación de la vida de los árabes del desierto, en la época del paganismo árabe, mostrando lo que consideraban sus cualidades y sus defectos: hospitalidad, liberalidad, ardor en el saqueo, nobleza de sentimientos, amor cortés a la mujer, admiración ardiente de guerreros, sed insaciable de venganza¹³¹.

En el siglo XVIII, se publicaron más de treinta ediciones de las *Mil y una Noches*¹³², mientras aparecían otros cuentos en la misma línea. Uno de los textos más representativos fue el *Vathek* (1782) de William Beckford, fábula romántica que agrupa la fantasía y la filosofía de las aventuras amorosas del autor dentro del decorado de las *Mil y una Noches*. Es el Romanticismo el que apela a esta decoración oriental llena de placer, de impulsos de deseo y de pasión, como vemos en Lord Byron, al que Mme de Staël daba en 1813 este consejo: “*Stick to the East*”, es decir, “Engánchese con Oriente”.

Es el comienzo del “Orientalismo”, que nosotros estudiaremos en su orientación francesa que, como la inglesa, fueron pioneras en el descubrimiento de Oriente y en los estudios orientales.

Por regla general, hasta mitad del siglo XVIII, los orientalistas fueron eruditos bíblicos, como por ejemplo Erpenio y Guillaume Postel, estudiantes de lenguas semíticas, islamólogos o, cuando los jesuitas abrieron el camino hacia los nuevos estudios sobre China, sinólogos. Fueron los faros de esta disciplina. En primer lugar, encontramos la descripción enciclopédica del orientalismo desde 1765 aproximadamente hasta 1850, lanzada por Raymond Schwab en su obra *La Renaissance orientale*. Schwab opinaba que la palabra “oriental” describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, llegando a convertirse en sinónimo maravilloso de lo exótico, lo misterioso, lo

¹³¹ Para más precisión sobre este tema, véase Montet, *Le conte...*, p. 19.

profundo y lo seminal. El segundo faro lo constituyen varias obras del siglo XIX que asumieron la responsabilidad de describir la propia disciplina. La más famosa fue *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales* de Jules Mohl, que consignó todo lo que el orientalismo produjo entre 1840 y 1867, como secretario de la *Société Asiatique* de París, que fue, sin duda, la capital del mundo orientalista de toda Europa en el siglo XIX.

Por otra parte, la posición de Mohl en la *Société Asiatique* nos da un ejemplo del doble papel que los orientalistas jugaban entre el orientalismo situado en Oriente y las instituciones que producían o abarcaban orientalistas, arabistas o islamólogos y que representaban más uno de los factores de la publicación de esta disciplina en sus varias formas: desde la edición y traducción de textos, hasta los estudios de numismática, antropología, arqueología, sociología, economía, historia, literatura, cultura de cualquier civilización asiática o norteafricana antigua y moderna y sus disciplinas subcategorías¹³³.

El orientalismo hasta finales del siglo XVIII tenía algunos puntos débiles, y es que la mayoría de los orientalistas académicos estaban interesados en el periodo clásico de la lengua o de la sociedad que estudiaban hasta la campaña de Napoleón en Egipto, momento en que la atención se dirigió al estudio académico del Oriente moderno contemporáneo, que se estudiaba a través de los libros y de los manuscritos y no a través de obras plásticas, como esculturas o cerámicas¹³⁴.

A fines del siglo XVIII se desarrollaron los viajes en Francia a causa del progreso intelectual, primero, y técnico, después. Las razones que empujan a los hombres de letras a viajar a Próximo Oriente son varias. Lo que se busca en Oriente es el olvido, la innovación, el placer, una vida más libre, más rica y más intensa, un sentido a su estancia, pero también el conocimiento de sí mismo y de los demás¹³⁵. Nacieron de estas necesidades algunas figuras destacadas en el mundo del orientalismo: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en la época de su *Discours sur l'inégalité*, declaró que sólo viajaban “los marinos, los mercantes,

¹³² Este número viene en la obra de Arnold, *The legacy...*, p. 180.

¹³³ Said, *Orientalismo...*, pp. 76-77.

¹³⁴ Said, *Ibid*, p. 77-78.

¹³⁵ Para más información sobre el viaje, véase también Vatin, “Le voyage...”, en *La fuite en Égypte...*, pp. 9-42.

los soldados y los misioneros”, pero esperaba que los filósofos adquirieran gusto por viajar para ofrecer al europeo otra percepción del mundo.

Napoleón se apoyó en la obra del orientalista más famoso, Volney (1757-1820), y en sus dos volúmenes de 1787: *Voyages en Égypte et en Syrie*. Volney, que no fue nunca geógrafo, se considera un hombre de ciencia cuya labor fue siempre registrar el *état* de lo que veía¹³⁶ e, incontestablemente, puso así las bases de una geografía científica del “*Voyage en Orient*” con su método de trabajo. Además, sus opiniones fueron hostiles al Islam, como religión y como sistema de instituciones políticas¹³⁷. Incluso consideraba en sus *Campagnes d'Égypte et de Syrie* (1798-1799) que una de las tres batallas que se debía librar tenía que ser contra los musulmanes. Para él “*l'esprit de l'islamisme est «la source originelle» des abus du gouvernement*”¹³⁸.

Hablando de algunas de las razones aparentes de su viaje, este gran orientalista invoca primero la curiosidad de ver las regiones en las que la civilización occidental encuentra su origen; junto con ello, el deseo de conocer cuáles fueron las evoluciones propias de esos países y las causas de ellas, para examinar así la situación interior del Imperio Otomano¹³⁹.

Napoleón encontró que el *Voyage en Egypte* y las *Considérations sur la guerre des Turcs* (1788) de Volney, tenían una particular importancia. Volney –como Chateaubriand y Lamartine un cuarto de siglo después- veía en el Próximo Oriente el lugar propicio para colmar las ambiciones coloniales francesas. Lo más que encontró Napoleón en los escritos de Volney fue la enumeración por orden creciente de la dificultad de los obstáculos con los que se podrían enfrentar las expediciones francesas en Oriente.

Los viajes de Chateaubriand (1768-1848) revisten una particular importancia. Chateaubriand fue nombrado secretario del embajador de Roma y, al regresar a París en 1804, pasó a ser ministro en el Valais, pero su trabajo diplomático terminó con la dimisión.

¹³⁶ Volney, *Voyage...*, p. 22.

¹³⁷ Said, *Orientalismo...*, p. 241.

¹³⁸ Saad, “Orientalisme colonial...”, en Burgat, *D'un Orient...*, p. 407.

¹³⁹ Volney, *Voyage...*, p. 22.

Desde entonces se dedicó sólo a las letras. Viajó a Tierra Santa donde visitó Rhodes, Jafa, Belén, el Mar Muerto y, al final, Jerusalén, del que nacerá su obra *Itinéraire de Paris à Jérusalem* que apareció en 1811. Fue en Jerusalén, donde, impresionado por el carácter de los milagros, experimentó las emociones más vivas y nobles. En la parte siguiente de su obra habla de su viaje a Egipto y a Túnez¹⁴⁰. En su prefacio a su primera edición, Chateaubriand nos dice que iba a Oriente buscando imágenes para su epopeya de los *Martyres*, pero publicó sus reflexiones en *L'Itinéraire* que es a la vez la obra de un pensador y de un pintor.

También los viajes de Lamartine (1790-1869) tuvieron lugar tras su dimisión como secretario de la embajada en Florencia y tras presentarse a diputado por Bergues, Toulon y Marsella desembocando en un gran fracaso político. Partió a Oriente imitando a Bonaparte y buscando el prestigio de la expedición a través de esos países misteriosos, ricos de nombres sonoros y de recuerdos incomparables. Lamartine atravesó Oriente como un príncipe de las *Mil y una Noches*, encontrándose con jefes, emires¹⁴¹, agas¹⁴² e incluso con beduinos, grandes modelos para él de dignidad natural y de alta moral. Volvió a visitar Líbano donde se encontró con el emir Deïr-el-Kamar. Recorrió Galilea, Jerusalén, el Mar Muerto, y más tarde, en Damasco y las ruinas de Baalbek. Regresó a Francia para escribir sus viajes en notas confusas y dispersas, que serán reunidas más tarde por editores para que fueran dadas al público.

Una cosa común entre ellos, además de ser orientalistas, amantes de Oriente y del exotismo¹⁴³, es que los tres fueron diplomáticos, trabajaron en embajadas fuera de su país y casi en la misma posición, en puestos políticos importantes en su país que desembocaron en el fracaso. El orientalismo para ellos podía ser, por una parte, en su sociedad política, un

¹⁴⁰ Véase Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages...*

¹⁴¹ Emir: príncipe.

¹⁴² “*Mot employé en turc oriental, signifiant généralement “frère aîné”, mais signifiant en yakut “père” ; en turc ottoman, signifie “chef, maître” et quelques fois “propriétaire foncier”. Il est aussi employé pour désigner le majordome d’une maison*”. *Encyclopédie de l’Islam...*, p. 253.

¹⁴³ “*Une oeuvre d’art est appelée exotique non pas à cause de la seule présence d’éléments étrangers (...), mais aussi lorsqu’elle est inspirée par les émotions provoquées par l’évocation de pays étrangers ou par leur contact, en particulier par certains pays de l’Orient ou de Midi. La gamme de ces émotions va de la fascination pour des coutumes inusitées et bizarres (...), ou pour des passions exaspérées et même*

lazo entre un Occidente superior y un Oriente inferior o, por otra parte, el resultado de un fracaso en la vida política en su país, por lo que escapan hacia la evocación de Oriente. Estos autores, como tantos otros, cuando buscaban la conciliación del Yo, encarnan un intento de recuperar una época fracasada de la vida en su tierra. Incluso Napoleón escribió un pequeño cuento árabe, *Masque Prophète*, en 1788 o 1789, donde la ensoñación del Occidente y el sueño de Europa pretende desarrollar esta tierra que puede llegar a ser un Nuevo Mundo en el que se realizan los sueños propios: el emperador se representa como un príncipe árabe de altas ideales morales, llamado Mahadi, a quien temen todos sus países vecinos:

*“Mahadi régnait à Bagdad; ce prince, grand, généreux, éclairé, magnanime, voyait prospérer l’Empire arabe dans le sein de la paix. Craint et respecté de ses voisins, il s’occupait de faire fleurir les sciences et en accélérât les progrès (...)”*¹⁴⁴.

La implicación política y militar de Francia en el Próximo Oriente musulmán se reflejó en una explosión sorprendente de interés literario e investigador por parte de los autores e investigadores franceses. Es el mismo interés que llevó a Gustave Flaubert y Gérard de Nerval a viajar y peregrinar¹⁴⁵ por Oriente.

Nerval en su viaje a Oriente (entre 1842 y 1843) y Flaubert (entre 1849 y 1850) sacaron más provecho personal y estético que todos los demás viajeros del siglo XIX. Los dos estaban tan impresionados por Oriente que buscaban el vigor que produjera lo antiguo y lo exótico. Claro que viajaban buscando aquello que habían perdido. Flaubert buscaba una

monstureuses (...), à la juisseance d’une vie plus riche et libre de toute contrainte morale”. Encyclopédie Universalis, v. 9, ..., p. 163.

¹⁴⁴ Para todo el cuento véase Laurens, *Les origines...*, anexo VI.

¹⁴⁵ Nos interesa aclarar aquí que el término *pèlerinage* puede tener otro sentido diferente del de visitar Tierra Santa. El *Petit Robert*, nos ofrece el sentido de “*Voyage fait avec l’intention de rendre hommage à un lieu, à un grand homme qu’on vénère*” “*Cet homme rare avait fait Pèlerinage à Ferney pour voir Voltaire et en avait été reçu avec distinction*” (Stendhal), p. 1622. La *Real Academia Española* lo define como viajar por tierras extrañas, p. 1043. G. Wiet dice en su prefacio a su libro traducido *La configuration de la Terre* de Ibn Hauqal que buscaba descubrir el mundo exótico: “*Ibn Hauqal pèlerine à travers le monde*” y añade en otro sitio que la peregrinación de los musulmanes es sólo para la Meca, de aquí que el viaje no sea sólo a un lugar santo sino también para descubrir lo desconocido y lo misterioso. J. Sauvaget lo emplea como el trayecto del mercader: “*Si l’on tient compte de la lenteur des communications à l’époque, on hésitera (tout en admettant que le même personnage ait pu faire plusieurs voyages) à attribuer toutes ces pèlerinages à un seul et même marchand*”, Sauvaget, *Ahbar...*, p. XXXIV.

patria en el lugar del origen de las religiones, de las visiones y de la antigüedad clásica, y de ahí nacieron *Salambô* y *Hérodiad* en 1851.

Estamos de acuerdo con E. Said en que tanto Nerval como Flaubert reelaboraron continuamente el material oriental e incorporaron formas variadas a las estructuras particulares en su figuración estética de Oriente. Esto no quiere decir que su Oriente esté construido con imágenes gratuitas. Su Oriente no estaba delimitado, reducido o codificado, sino habitado y explotado, desde un punto de vista estético o imaginativo, como un lugar espacioso y rico en posibilidades¹⁴⁶. El *Voyage en Orient* de Nerval (1851) incorpora numerosas páginas copiadas de *Modern Egyptians*, de Lane, lo que muestra que la peregrinación de Nerval estaba ya vista a través de este viajero que había viajado antes de él en Oriente y escribió una de las más antiguas obras sobre Oriente. También, D. Chevallier acusa a Nerval de reconstruir la imagen del Líbano a partir de las pinturas italianas que había visto¹⁴⁷.

Para él, Oriente es el espacio de la ensoñación, de la ilusión y de la pasión como los velos de las mujeres de El Cairo, en ambientes ricos y en una atmósfera cultural que esconden un fondo profundo y rico de sexualidad femenina.

Próximo Oriente permite a otro orientalista conocido, Pierre Loti (1850-1923), abandonar el presente y vivir en el pasado, en el seno de un mundo antiguo. Loti atrae las costumbres arcaicas, las raíces milenarias que simbolizan la lucha contra la modernización. En sus obras *Le Désert* y *La Galilée*, muestra un universo rico en sensaciones fuertes y diferentes que expresan su ideal personal¹⁴⁸. Busca la paz inmensa cuando se retira en los

¹⁴⁶ Said, *Orientalismo...*, p. 222.

¹⁴⁷ “J’avais eu l’occasion, il y a quelques années, à propos d’une étude que j’avais faite sur la très belle description que Gérard de Nerval nous a donnée de Beyrouth, de montrer que, en fait, il n’avait rien vu de la vérité sociale et culturelle de cette ville. Il est très malin; il part du centre, il voit les souks, mais en définitive la ville lui échappe. Il arrive au port et c’est la révélation: il y retrouve l’image que donnent les peintres italiens des ports méditerranéens depuis les XVIe et XVIIe siècles. Il reconstruit alors toute sa vision d’après les souvenirs des peintres italiens qu’il a en mémoire, mais il n’a rien vu de la ville, si ce n’est quelques aspects, des couleurs, l’animation des souks”, Chevallier, *L’Orient...*, p. 67.

¹⁴⁸ Loti, *Le Désert...*, pp. 28-29.

lugares en los que se aventuró el autor, esa paz interminable que no parece terrestre, esa impresión que domina, allí, sentimientos, de abandono y de muerte que están sobre los demás.

Otros viajeros manifiestan su voluntad de levantar el velo que cubre el Próximo Oriente, revelar esa verdad modificada por la imaginación occidental. Buscan abrirse a otras civilizaciones, otros modos de vida, de creer y de amar, desean presentar un mundo con toda su realidad o con su realidad imaginativa o subjuntiva.

Por otra parte, el viaje, en aquellos días, se realizaba a pesar de los peligros que esperaban a los viajeros en la ruta; encuentros inesperados en el trayecto o en el desierto, peripecias diversas, en la tierra como en el mar. Viajaban en caravanas; con frecuencia, se marchaban en compañía de un tropel de miles de camellos y de caballos. Pero algunos efectuaban en solitario un viaje que tardaba algunos meses. Pese a todas las provisiones, precauciones y medios de transporte de entonces, en Próximo Oriente, el estado de los caminos hacía ciertos desplazamientos largos e incómodos.

Para los franceses, Oriente era un espacio de recuerdos, de secretos olvidados, de correspondencias ocultas. Pero también Oriente parecía un mundo salvaje hasta la expedición de Napoleón – empeñado en imponer su civilización- en un espacio donde el Islam había causado el retraso de esa región.

Resulta notable el gran número de orientalistas empeñados en retratar Oriente, de una manera u otra identificado con los turcos, con el despotismo oriental¹⁴⁹, la dominación política de color imperialista, la posesión sexual de la mujer imaginada en el serrallo¹⁵⁰ y en

¹⁴⁹ “*C’était l’Empire ottoman –et pour cause- qui représentait le mieux pour l’Occident la terre d’Orient. C’était le Grand Turc et son Sérail qui nourrissaient les descriptions les plus riches de la tyrannie, puis du despotisme oriental. Avant d’aller voir ce que les Turcs, à la même époque, disaient du pouvoir turc, il faudra d’abord rappeler rapidement les grands traits de ce discours occidental*”, Cheddadi, “Les demons du despotisme...”, en Burgat, *D’un Orient...*, p. 389.

¹⁵⁰ “Serrallo: palacio del emperador de Turquía, se llama también así el palacio de todo príncipe o señor mahometano. Pero aquí nos da el sentido más propio de la denominación impropia, aunque común, que se ha

el *harén*, lo que demuestra el desconocimiento real de Oriente y la fuerza de un orientalismo erótico. Fueron los románticos quienes les llevaron a introducir, abandonando todos los términos franceses, palabras prestadas en busca de nuevos referentes.

Es la misma atmósfera de caballería que buscaba Napoleón en su único cuento inspirado de *Los Mil y una Noches* y las otras obras a su línea: la cultura árabe llena de generosidad, nobleza, amor y sexualidad de la mujer y por los secretos del desierto y la muerte honrada del protagonista que ya encontramos en los libros de viajes escritas, o traducidas, de Chateaubriand, Lamartine, Flaubert, etc.

Una de las figuras más conocidas en el mundo del viaje es el Barón Silvestre de Sacy, que ejerció una gran influencia no sólo en los estudios islámicos franceses sino también en los de toda Europa. Su primer puesto fue como profesor, y luego como director, en la *École des Langues Orientales Vivantes*. Trabajó cerca de Napoleón y en el Ministerio de Asuntos Exteriores para las relaciones con los musulmanes. Fue el primer presidente en la *Société Asiatique* y conservador de los manuscritos de la Biblioteca Real. Fue, sin duda, el primer investigador francés del siglo XIX, autor de numerosas obras de gramática y literatura árabe, incluyendo la famosa *Cresthomathie arabe*, así como una antología de poesía árabe¹⁵¹.

Muchos de los traductores de Napoleón fueron discípulos suyos, grandes orientalistas que dominaron el campo durante los tres cuartos del mismo siglo. De Sacy construyó una estructura y base para acercarse al estudio inestimable de la lengua y literatura árabes.

dado al lugar destinado en el palacio del emperador de Turquía para servir de habitación a las mujeres que la ley le concede; el verdadero nombre de *harem*”, *Diccionario Español de Real Academia*.

¹⁵¹ Ramon, *The developpement...*, p. 78. Sin embargo, una discusión entre M. J. Gaulmier y H. Laurens, Gaulmier dice hablando de una característica del orientalismo francés de esa época: “*Sylvestre de Sacy, dont les commentaires en arabe sont écrits dans un arabe d’une grande pureté, était incapable de parler en arabe, il n’est jamais allé en pays arabe, (...) un orientalisme en chambre, en bibliothèque. L’un des rares à aller dans les pays du Levant a été Volney, et c’est ce qui lui a donné sa grandeur*”. En una “Discusión”, en *L’Orient: concept et images...*, p. 47.

Investigadores y filósofos como Ernest Renan encontraron su inspiración directamente en él.

1.2. A partir de 1882:

A partir del fin del siglo XIX, las impresiones van a evolucionar hacia un mayor realismo, coincidiendo con la corriente que ocupaba la segunda mitad de ese siglo. Exploran un mundo lejano para sacarle una lección individual, una verdad y una revelación. Europa, en conjunto, sale de “(...) *son autocontemplation comme centre du monde, axe de civilisation, fin de l’histoire*”¹⁵² y se pone a pensar en los orígenes, pensando en sí misma.

El viaje a Próximo Oriente aparece como una manera de escaparse de un mundo hundido en la crisis a un mundo moderno¹⁵³ lleno de los misterios deliciosos que levantan las pasiones y la imaginación, a un mundo que hace escaparse a uno de sí mismo, de su sociedad y de su universo para plantarlo en la tierra de los sueños.

En los últimos años del siglo XIX, aparece un misticismo nuevo, que devuelve su actualidad a la palabra “alma”. Es entonces cuando el viaje adquiere un valor filosófico y moral, por cuanto que su objetivo es comprender y juzgar al “Yo”. La generación del llamado “decadentismo”, con su pesimismo, en Europa y en Francia en particular, atraviesa por una etapa mística que muestra la aspiración de un Yo profundo y misterioso que quiere definirse y siente así una nostalgia difusa del sobrenatural. Próximo Oriente, por su riqueza de las creencias, ofrece a los escritores un camino para los recorridos místicos.

Oriente, Próximo Oriente y el Oriente musulmán ejercen un encanto infinito en la literatura exótica francesa, más que ninguna otra región en. Las conquistas coloniales, el desarrollo de los medios de comunicación, la multiplicación de las relaciones comerciales, intelectuales e históricas entre los pueblos del mundo entero junto con el progreso del realismo psicológico acercan una nueva imagen de Oriente. El fin del siglo XIX coloca a

¹⁵² Djait, *L’Europe...*, p. 11.

¹⁵³ Para más información sobre este tema, véase también Al-Haidari, *Surat al sharq...*, pp. 40-41.

Europa en una crisis de civilización, resultado del cientifismo y el nacionalismo de las generaciones precedentes, de la crisis de la religión y del auge del ateísmo, del progreso y de la democracia cuestionados, de la multiplicación de las doctrinas; es el momento del gran cuestionamiento sobre el destino de las sociedades individuales.

A partir de 1880, la pasión por los paisajes nuevos y la curiosidad por las costumbres extrañas convive con el predominio del realismo en su búsqueda del conocimiento del alma. Es cuando un buen número de escritores se vuelve hacia el Próximo Oriente árabe, se instalan institutos de arqueología, misiones, escuelas de estudios orientales. Otros recorren Oriente como viajeros independientes o convertidos al Islam. Numerosos arqueólogos les siguieron¹⁵⁴. Maspero¹⁵⁵, fundador en 1880 del *Institut Français d'Archéologie Orientale* en El Cairo, fue allí con su equipo de arqueólogos, arquitectos, historiadores y hombres de letras, para “*éclairir les lourdes ténèbres des Nécropoles Thébaines*”. Como Jean-Marie Carré afirma “*sous son impulsion, la science française a presque seule assuré, pendant vingt ans, de 1880 à 1900, l'exploration archéologique de l'Égypte*”¹⁵⁶.

El viaje a Próximo Oriente puede hacerse también por razones religiosas. Empujados por la fiebre espiritualista que invade el fin de siglo en Europa, los escritores buscan una renovación religiosa dirigiéndose hacia la fuente, es decir, Oriente, y en particular, Palestina, Egipto y los lugares recorridos por Cristo en Tierra Santa. Buen número de viajeros partían a buscar la Verdad en Oriente, hasta el punto de que, a partir del año 1882, se organizaban peregrinaciones nacionales.

¹⁵⁴ Omont en *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècle*, muestra que Paul Lucas fue en tres misiones arqueológicas en Oriente en el siglo XVII. En *L'Orient: concept et image*, atribuye el nacimiento del orientalismo a los años 1630-1640 “*quand les missions archéologiques, envoyées en Orient par les plus grands personnages de l'Etat pour acheter des antiquités gréco-romaines, reçoivent l'instruction supplémentaire d'acquérir des manuscrits orientaux*”, Laurens, “Communication”, en *L'Orient: concept et images...*, p. 39.

¹⁵⁵ Nació en 1847. Fue miembro y erudito de la historia antigua de Egipto de la *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, esta academia fundada en la primera mitad del siglo XIX se interesaba por la lingüística, filología, arqueología, epigrafía y numismática; la mayoría de sus publicaciones se dirigía al público culto. Julleville, *Histoire ...*, pp. 300, 303.

¹⁵⁶ Carré, *Voyageurs ...*, t. II, p. 171.

Nostalgia y esperanza les lleva hacia las tierras en las que nació Cristo, las que guardan de él recuerdos eternos, imborrables. Sucumben al encanto de Oriente, porque este espacio fue elegido por Cristo. Esta era una peregrinación a la manera de los hombres de la Edad Media, como fue el caso de Chateaubriand y Lamartine, cuyas descripciones del paisaje ya eran explicaciones de textos bíblicos.

La nostalgia de estudiar el cristianismo y el patrimonio de los antepasados impone la fundación de facultades de teología y de religión en las escuelas de lenguas orientales. Estas escuelas aspiran a trazar las líneas de contacto entre el Islam y la Iglesia occidental, sobre todo tras el desarrollo al que la Comunidad cristiana ha alcanzado. Por ello, fueron enviadas misiones de información no solamente al Próximo Oriente islámico, sino también hacia las regiones católicas de toda la zona.

A finales del siglo XIX, las antiguas caravanas con sus asnos, sus camelleros y sus beduinos, cedieron el puesto a escuadras de velos verdes y de cascos coloniales. El ferrocarril cobró un papel importante en las actividades cotidianas: en Egipto, se creó la línea Alejandría-El Cairo en 1850 y la línea El Cairo-Asuán, que se terminó de construir en 1880. Ya era posible desplazarse de Jafa a Jerusalén y de Beirut a Damasco en tren. El ferrocarril de Bagdad, llevado a cabo en 1914, facilitará el desplazamiento hacia la Suprema Puerta otomana. Gracias al famoso *Orient-Express* en 1890, el viaje a Oriente se hizo más rápido, cómodo y seguro. Otras líneas serán creadas a principios del siglo XX hacia Hama, Aleppo y una línea que liga Tripoli con Homs.

La mejora de las condiciones materiales del viaje, en la segunda mitad del siglo XIX, favoreció el nacimiento y el desarrollo del turismo moderno en Oriente Medio. Así empiezan a circular las guías turísticas con mapas de la región y con rutas propuestas a los viajeros. El viajero francés del siglo XIX no era ya el viajero clásico, filibustero, mercader u hombre de ciencia, que atravesaba el océano para buscar aventuras, riqueza o conocimiento. El siglo XIX amaba los viajes por sí mismos, como un placer particular, una

expansión del individuo, que no siempre coincidía con un interés científico o económico. Se estaba más cerca del turismo que de la aventura¹⁵⁷.

Sin embargo, empieza la gran época del turismo, cuando el turista resultó ser el enemigo del escritor viajero, que denuncia a menudo la actitud de aquél. Así por ejemplo, en 1909, en *La mort de Philae*, el turista aparece bajo la pluma enfadada y recriminatoria de Loti, como una especie que destruye el paisaje del escritor. Los turistas son, para él, “*désœuvrés*”, “*parvenus*”, gente irrespetuosa e ignorante, que no sabe mirar, que estorba y desfigura la decoración oriental y dice:

*“Les touristes qui arrivent cette nuit, et sur lesquels s’abattent les guides bédouins au noir manteau, portent/casquette, ulster ou paletot fourré; leur intrusion est ici comme une offense, mais hélas! De tels visiteurs se multiplient chaque année davantage, car la grande ville toute voisine- qui sur l’or depuis que l’on essaye de lui acheter sa dignité et son âme- devient un lieu de rendez-vous et de fête pour les désœuvrés, les parvenus du monde entier (...), un vaste hôtel s’est blottí, où fourmillent des snobs, des élégantes follement emplumées comme des Peaux-Rouges pour la danse de Scalp; des malades en quête d’air pur (...)”*¹⁵⁸.

La noción de exotismo desde finales del siglo XIX y principios del XX se precisa y va a llevar a la renovación, liberando esta noción de lo que es la banalidad. Poco a poco, la noción de exotismo va a definir al Otro, a ese diferente ser, reconociendo la existencia de una raíz, de una civilización; el exotismo ya no creará un mundo imaginario. El europeo deseará ver y alcanzar un universo físico con todos sus detalles.

Los orientalistas de esta época se diferencian de sus precedentes¹⁵⁹. Hasta principios del siglo XIX, viajaban sin conocimiento previo del lugar, eran en la mayoría de los casos diplomáticos, hombres de letras o autoridades eclesiásticas. No eran arabistas ni hablaban el árabe. La mayoría viajaba como individuos independientes. El motivo de su viaje estaba en la propia necesidad. Al fin, la literatura de viajes era una literatura libre sin regla, pero esos relatos de viajes servirían a las generaciones próximas de orientalistas.

¹⁵⁷ Dall’Orso, *La imagen ...*, pp. 97-98.

¹⁵⁸ Loti, *La mort de Philae...*, pp. 13-14.

Por otro lado, estas nuevas generaciones estaban bien preparadas académicamente en las mejores instituciones del orientalismo. Las publicaciones de nuestros orientalistas- o mejor dicho arabistas- abordaban una gran variedad de temas que se dirigían a un público de varias clases y de varios intereses. Se encuentran entre las obras de los nuevos orientalistas las obras escritas, las traducciones, los artículos y los ensayos. Muchos de estos orientalistas eran delegados del gobierno para realizar sus investigaciones y estudios en Oriente. Algunos habían obtenido becas de investigación en las instituciones francesas en Oriente Medio. Pero un punto común entre los antiguos y los nuevos es que todos circulaban alrededor del mundo árabe e islámico. La mayoría eran profesores o miembros de las instituciones francesas, sea en Francia o fuera de Francia. Entre los orientalistas que jugaron un papel considerable tanto en Magreb como en Levante destacan los siguientes:

Henri Sauvaire (1831- ?), pertenece a la categoría de los dragomanes y cónsules franceses en Oriente árabe que llegó a conocer admirablemente la lengua, la vida y la historia de los países musulmanes. Contribuyó a la exploración científica, con su larga estancia en Egipto y Siria, Próximo y Medio Oriente. Su primera gran obra fue la *Histoire de Jerusalem et d'Hébron* que apareció en 1876. También se publicó la obra traducida *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes* entre 1875 y 1882. Tradujo la *Description de Damas* que apareció en 1864 y que fue publicada otra vez por el *Journal Asiatique* en 1896¹⁶⁰. Muchas de sus obras escritas y traducidas fueron publicadas de nuevo durante nuestro periodo estudiado por su gran e indiscutible valor.

Maurice Gauthier-Démombynes (1862-1957), estudiante del gran orientalista René Basset y de la *École de Langues Orientales Vivantes*, trabajó como bibliotecario en la misma, y más tarde como profesor de la sección del árabe clásico hasta 1935. Fue designado para varios puestos en Francia como, por ejemplo, profesor en la Facultad de Letras en París, director de los estudios islámicos en la *École des Hautes Études*. Sus intereses se concentraban en enseñar el árabe y publicar muchas obras, traducciones y

¹⁵⁹ Algunos de los precedentes eran los profesores de la nueva generación orientalista de finales del siglo XIX. Entre ellos mencionamos Gauthier-Démombynes que era el estudiante de Silvestre de Sacy.

¹⁶⁰ Ouechek, *Index Général...*, p. IX.

ensayos de la civilización árabe-musulmana. Sus temas más abordados son el folklore, la etnografía y la dialectología. Trabajó primero en Telmsan en Argelia y viajó a Próximo Oriente luego. Formó un buen número de arabistas que serán conocidos en el mundo del arabismo entre ellos: Gaston Wiet, Henri Massé, Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Mercier, Jean Sauvaget y Jean Contineau.

Louis Massignon (1883-1962) es el orientalista “místico”¹⁶¹. Estudió el árabe en el *Collège de France*. En 1906, fue nombrado miembro en el IFAO. Tenía la facilidad de entender las expresiones difíciles del árabe y de interpretar el sentido exacto, lo que le permitió a descifrar y traducir la mística islámica y sobre todo el sufismo a pesar de su complejidad. Dejó también en las bibliotecas francesas y árabes una herencia inestimable con sus escritos y traducciones sobre el Islam.

Gaston Wiet (1887-1971) fue estudiante de la *École des Langues Orientales Vivantes*. Entre 1909-1911 el entonces director de esta Escuela, P. Boyer, le envió al *Institut Français d'Archéologie Orientales du Caire* donde se encontró con Louis Massignon y los otros compañeros de clase de Gauddefroy-Démombynes. Publicó algunas de sus mejores obras y traducciones en este Instituto. Trabajó tras la Primera Guerra Mundial como traductor en el ejército. En 1918 fue delegado en la Alta Comisaría francesa en Siria donde se encontró otra vez con Louis Massignon. Participó allí en la delegación de G. Picot, para las negociaciones con los ingleses y los líderes árabes. Más tarde, volvió a trabajar en Lyon como profesor de la lengua árabe. Uno de los mejores estudiantes suyos fue el arabista de gran fama Canard¹⁶².

Hay que señalar que sus temas más abordados fueron la topografía, la geografía, la historia. Realizó una serie de traducciones con el fin de introducir los autores árabes contemporáneos al público francés. Así que en sus treinta años de vida en Egipto contribuyó a que los franceses conocieran a Tawfiq Al-Hakim, Taha Hussein, Mahmoud

¹⁶¹ Le denomina así Madkour en un coloquio a homenaje de Louis Massignon, para más informaciones sobre este punto véase *Présence de Louis Massignon...* sobre todo parte 1 y 2.

¹⁶² Véase el Repertorio.

Taymour y otros. Las publican la mayoría en la *Revue du Caire* que él mismo fundó en 1938. Contribuyó con algunas entradas para la *Encyclopédie de l'Islam* y *Encyclopédie Universalis*. Siguió escribiendo hasta su muerte en varias revistas como la *Revue de la Syrie* y el *Journal asiatique*.

Estas breves semblanzas biográficas nos servirán para tomar conciencia del perfil institucional de los arabistas que traen Oriente Medio a Occidente a través de la traducción en nuestra época del estudio.

2. Viajes en busca de textos islámicos para las colecciones de las bibliotecas¹⁶³:

Los países occidentales más interesados en coleccionar textos islámicos han sido Gran Bretaña, Francia, Alemania, Dinamarca, los Estados Unidos, Canadá, Italia (incluido el Vaticano), los Países Bajos, España e Irlanda. Todos estos países poseían, por diferentes razones, amplias colecciones desarrolladas de manuscritos y libros impresos en tamaño o en contenido.

Cada uno de estos países- menos Irlanda y Canadá- tuvo en una época una relación específica con alguna región del mundo islámico. Francia participó en la colonización de Egipto, Turquía, Levante y Norte de África; Holanda en Indonesia; Gran Bretaña en India y Oriente Medio; Italia en el Levante y el Norte de África; Dinamarca en Yemen; los Estados Unidos en Arabia Saudita y los Estados del Golfo; Alemania en Turquía; España en Marruecos.

En todo el mundo islámico la palabra escrita juega un papel fundamental para trazar las ideas intelectuales, filosóficas y religiosas, en las investigaciones y publicaciones. En

¹⁶³ Para más información sobre este tema véase Ramon, *The development...* y Meqdad, *Tarih...*

particular, las copias manuscritas del Corán eran de gran consideración y de importancia especial, pues cada manuscrito era considerado una copia exacta de la palabra original de Dios dictada a Muhammad (Mahoma), el profeta. Cuando los europeos empezaron a coleccionar los manuscritos islámicos hace 1.400 años y a llevarlos a sus países, comenzó una larga tradición- ya establecida en las sociedades islámicas- de coleccionar esos manuscritos como manera de extender las fronteras intelectuales del entendimiento entre los hombres del mundo. Para los europeos, estos manuscritos aportan una visión sobre la gran civilización y la experiencia musulmanas y proporcionan a los investigadores europeos la oportunidad de conocer el Islam y las realizaciones de los musulmanes en medicina, filosofía, historiografía, ciencia y literatura. Esas colecciones eran el puente fundamental de la comunicación entre Oriente y Occidente.

Las colecciones de los manuscritos islámicos se concentran en París, a pesar de que hay colecciones importantes en cincuenta ciudades provinciales, pero estas colecciones sólo poseen dos o tres textos. Bordeaux, Avignon, Aix-en-Provence, Marseille y Strasbourg cuentan con colecciones más grandes. Normalmente traídas a Francia desde el Norte de África durante la época colonial, estas colecciones quedan excluidas de nuestro espacio de estudio. La colección de Strasbourg se vio beneficiada por la tradición orientalista alemana durante la época de la ocupación alemana durante las dos Guerras Mundiales, siendo la colección más importante de Strasbourg la del Conde de Gobineau (1816-1882), uno de los grandes orientalistas franceses del siglo XIX, junto con Sacy y Renan. Nos detendremos un momento en sus escritos por su insistencia en el tema de la inferioridad y la superioridad de las raíces, como nos lo muestra el título de su famosa obra *Essai sur l'Inégalité des races humaines* (1853-5)¹⁶⁴. La centralización de las colecciones refleja la centralización política y cultural de Francia. También refleja el importante papel jugado por la monarquía y el gobierno franceses a la hora de protagonizar la relación –política, económica y cultural- con el mundo islámico. No en vano las primeras colecciones serias de manuscritos islámicos fueron fundadas por los reyes de Francia.

¹⁶⁴ Suscribimos la pregunta de Roman en su estudio de las colecciones “(...) it is, of course, hard to judge how far a man like Gobineau was a determined racist, and how far was typical of his time and generation”. Roman, *Ibid*, p. 103.

Por otro lado, entre los franceses coleccionistas de manuscritos islámicos, muchos árabes cristianos contribuyen a enriquecer las bibliotecas francesas con los textos islámicos, religiosos y árabes. Ya en 1700, el médico sirio en Damasco, Nasrullah ibn Gilda, envió a Louis XIV una pequeña colección de manuscritos árabes que incluían varios textos drusos sagrados que fueron incorporados a la Biblioteca Real.

La presencia política de Francia en Oriente Medio mediante sus consulados juega también un papel significativo en el coleccionismo de los manuscritos que luego fueron traducidos, como figura en nuestro repertorio. En 1833, la adquisición mayor de manuscritos árabes para la Biblioteca Nacional de París fue la de Jean Louis Asselin de Cherville (1772-1822), agente consular francés en Egipto. A pesar de ser un agente político, era también un estudioso. Su puesto y sus intereses fueron paralelos a los de varios ingleses contemporáneos, como Claudius James Rich (1786-1821). Asselin desempeña su trabajo después de la derrota del ejército de Napoleón contra la ocupación por los británicos en 1801. Por ello, tuvo un papel político difícil. Con todo su tiempo y su energía, de Cherville se consagró al estudio: si Francia fue vencida en términos políticos y militares, Francia podría hacer avanzar Europa gracias a sus trabajos de investigación en Egipto.

Las series de informes conocidos como *Description d'Égypte*¹⁶⁵ forman la base del trabajo de Asselin en Egipto. En 1820, Louis XVIII pidió una segunda edición de la serie aunque la primera edición no había sido terminada. Por su importancia y riqueza de la descripción, más de dos mil personas fueron empleadas a tiempo completo en ese proyecto. Cherville adquirió 1.515 manuscritos árabes, y todos fueron incorporados a la Biblioteca Nacional de París. Entre los títulos más interesantes debemos mencionar una copia de la famosa geografía de Al-Idrisi con 68 mapas en colores del mundo y una *Historia de Egipto* entre 1688-1805, escrita por Abd ar-Rahman al Gabarati.

Otras pequeñas colecciones llegaron a la Biblioteca Nacional de París gracias a diferentes figuras diplomáticas, entre ellas la colección de Antoine du Caurray (1775-

¹⁶⁵ Es el libro famoso escrito por la compañía de Napoleón en su expedición en Egipto. Contiene un estudio comprensivo de Egipto: geografía, ecología, sociología, etc. Meqdad, *Tarih...*, p. 41.

1853), que fue director de la Escuela Francesa en Pera (Estambul) y también intérprete del embajador francés.

En 1867, Eugène Pougade (1815-85) envió a la Biblioteca Nacional de París una colección de 18 manuscritos árabes, de los cuales 15 conciernen a la religión drusa. Pougade era un diplomático francés en Beirut y pasó muchos años viajando por las zonas drusas de Líbano. La importancia de los manuscritos religiosos drusos surge de la oscuridad que rodea las auténticas creencias de esta tribu: los propios investigadores debaten entre ellos intentando resolverla. Por otro lado, los drusos mismos pretenden ser franceses de origen. Lo cierto es que los drusos forman un grupo fundamental en la vida política de Siria y Líbano con sus príncipes, guerreros y habitantes todos.

En los otros campos, destaca el nombre de Antoine Clot, conocido más por el nombre de Clot Bey (1796-1868). Desarrolló la mayoría de su trabajo en Egipto, en el que era responsable de la organización del servicio de salud y del establecimiento del hospital de Abu Zabel. Los manuscritos de Clot Bey cubren principalmente temas médicos.

En 1871, un tesoro de 36 volúmenes de los famosos cuentos beduinos de *Antar and Abla*, fue adquirido por Armand Caussin de Perceval (1784-1871), profesor de árabe en el Collège de France; siete años más tarde, apareció la primera traducción basada en los manuscritos de Perceval, la de Marcel Devic *Les Aventures d'Antar, fils de Chedad. Roman arabe des temps Anteislamiques*, que fueron publicados en 1878 por la Société Asiatique de l'École des Langues Orientales Vivantes.

Nuestra concentración sobre los manuscritos antes de nuestro periodo es porque estos manuscritos catalogados dentro de las grandes bibliotecas europeas serán los mismos que se someterán a la tarea de traducción que tuvo lugar en nuestro periodo. Si repasamos las introducciones, los *avant-propos*, los *avertissements* de los traductores o aún de la portada de los libros y textos dentro de nuestro repertorio, nos daremos cuenta de que son traducciones de esas grandes colecciones, aunque haya algunas colecciones que siguen catalogándose hasta hoy día en esas bibliotecas. Además, hay que tener en cuenta que la

difusión de las imprentas y del libro impreso haría que estas obras estuvieran disponibles para todo el mundo.

Conclusión:

Los viajeros y los orientalistas abrieron una época nueva en la representación de Oriente en Europa a través de sus viajes y de sus relatos de viajes. Son varias razones las que les empujaban a dirigirse a Medio Oriente: la búsqueda de un lugar propicio de colonización, la peregrinación, el turismo, una escapada de la crisis social en Europa, etc.

Llevados por el alma aventurera de la época y escapándose de una vida cansada de Europa, se pusieron a recorrer Medio Oriente. Realizaron un retrato de mundo árabe donde aparecen el desierto, el paganismo, la hospitalidad, la nobleza, el amor de la mujer, la venganza de los guerreros, etc. Para ellos era un espacio de recuerdos y de secretos. Era su fuga de un mundo europeo hundido en la crisis a un mundo lleno de exotismo y de misterios que levantaban las pasiones y excitaban la imaginación. Además, Próximo Oriente con su riqueza ofrecía un camino para los recorridos místicos.

Este orientalismo se convirtió, a finales del siglo XIX, de la forma de viajes y relatos de viajes, en instituciones de arqueología, misiones y escuelas de estudios orientales. El viajero de finales del siglo XIX ya no es el clásico, ni el filibustero. Los antecesores eran más exploradores, mientras que los de este periodo serán más exégetas. Sus producciones literarias y/o arqueológicas difieren en forma y contenido de las de sus precedentes. Por otro lado, se dedicaron a reeditar, republicar y traducir o retraducir las grandes colecciones de textos y manuscritos que sus antecesores habían coleccionado. Por lo tanto merece la pena presentar estas instituciones que contribuyeron a esta gran tarea en el próximo apartado de este capítulo.

Por otro lado, se puede agradecer a los orientalistas su esfuerzo por conservar el patrimonio literario de los árabes, por el que estos mismos no se interesaban, dadas las condiciones que sufría el mundo árabe durante siglos bajo el Imperio Otomano.

3. El papel de las instituciones francesas:

Napoleón, reforzado por decretos revolucionarios, ya estableció en 1793 una *École publique* en la *Bibliothèque Nationale* de París para enseñar árabe, turco y persa, cuyo objetivo era disipar los misterios e institucionalizar todo el conocimiento, incluso el más recóndito¹⁶⁶.

Más tarde perdió sus ambiciones en Egipto y en el Oriente Medio árabe, vencido por el ejército inglés, pero si hubiera vivido más, habría visto que los franceses penetraban a pie firme en Egipto, no apoyados por la fuerza militar, sino por el arma de la investigación. Aquí estudiaremos esos centros culturales, faros que permitieron llevar a la nación francesa la ciencia, el pasado y la actualidad árabes, junto con otra imagen del Oriente Medio árabe.

Además, estudiando las instituciones, mostraremos a qué nivel se extendió el conocimiento de la lengua y la literatura árabe, como materia para la producción de una imagen de Oriente. Este estudio presentará la formación académica del primer receptor o intermediario, refiriéndonos al traductor, así como la abundancia de los productores franceses, refiriéndonos a las editoriales más importantes en los países bajo el mandato de Francia.

¹⁶⁶ Dehérain, *Silvestre de Sacy...*, p. V.

Además, un traductor fascinado por la belleza del contenido de un texto o de una obra, no podrá traducirla sin convencer a una institución, o a una empresa que le permita publicar, como una editorial o una revista relacionada con el tema de su traducción, y ello en el caso de que la institución misma no le imponga la obra a traducir para servir a sus objetivos. Vamos a repasar las instituciones más activas en este movimiento de traducción.

3.1. **École des Jeunes Langues**¹⁶⁷:

Esta es una de las escuelas más antiguas, fundada para permitir la traducción dentro del multilingüe Imperio Otomano. Cordier, que fue uno de sus estudiantes, explica por qué esta escuela recibe esta denominación de “Jóvenes Lenguas”: por la edad de sus estudiantes, que eran elegidos entre los mejores niños, de nueve y diez años en Francia, afín de convertirlos en intérpretes o “dragomanes” en el Imperio Otomano. Algunos eran fruto de matrimonios mixtos, la mayoría de Marsella o de la provincia. A veces eran llamados *Francs*¹⁶⁸ en el Levante, aunque los “dragomanes” eran de origen griego y llegaron tras la conquista de Constantinopla en el siglo XV¹⁶⁹:

*“Un arrêt du Conseil rendu le 18 novembre 1669 établit que, pendant trois ans, il serait envoyé six jeunes garçon nés français, par chacune des trois années, aux couvents des Capucins à Constantinople et à Smyrne pour être instruits dans la connaissance des langues orientales et se rendre capables de servir de drogmans près des consuls et vice-consuls de la nation française dans les Échelles du Levant et de Barbarie”*¹⁷⁰.

Llegaban a Constantinopla también en misiones diplomáticas después de elegirlos entre los mejores estudiantes de la Escuela. Actuaban como intérpretes y traductores, normalmente entre los embajadores franceses en las conferencias, con los ministros del

¹⁶⁷ Por este tema véase Cordier, *Un interprète...* y Roman, *The development...*

¹⁶⁸ “Ce terme a été donné, après les Croisades (Xème-XIIème siècle), aux colonies européennes qui vivaient dans les ports du Levant. Depuis, il a servi dans tout l’Orient à désigner le Français, puis par extension l’Européen, quel que soit son pays d’origine. D’autres sont les descendants d’européens établis dans le Levant à partir du XVIème siècle. (...). En effet à partir de cette date, la colonie occidentale du Levant était représentée par les Italiens (Vénitiens, Génois, Florentins), des Français (Marseillais, Provençaux), des Anglais et des Hollandais”. Naaman, *Les Levantins...*, p. 40.

¹⁶⁹ Naaman, *Ibid*, p. 42. Naaman muestra que el dragomán jugaban un papel considerable en apoyar a los cristianos en el Imperio p. 43. También Thobie, *Intérêts et imperialisme français...*, pp. 24-28.

¹⁷⁰ Cordier, *Un interprète...*, p. 6.

estado, con diplomáticos de misiones. Además trataban siempre de todos los asuntos políticos y jurídicos entre los dos estados¹⁷¹:

*“Pendant près de deux siècles l'école des Jeunes de Langues, fondée par Colbert, a fourni le plus grand nombre de fonctionnaires de la France en Orient et aucune démarcation infranchissable n'existait entre les diverses branches de ce service: les Pétis de la Croix, les Galland, les Fornetti, les Fonton, les Deval, les Dantan, les Lesseps, les Ruffins etc, apparaissent tour à tour indistinctement comme chargés d'affaires à Constantinople et auprès des Khans de Crimée, conseillers d'ambassade, secrétaires-interprètes, consuls, chanceliers et drogman”*¹⁷².

Además de la educación religiosa de un *Jeune des langues*, se observa su interés por medir el papel despreciado de los cristianos “levantinos” en Oriente:

*“De ces “Arméniens” plusieurs trompèrent l'espérance du Roy et de la religion; non seulement ils ne prirent pas à coeur les intérêts de la France, mais ils déshonorèrent la religion par leur apostasie: ils firent d'autant plus mal qu'ils avaient plus d'esprit et de culture. Ils fournirent des armes à d'autres Arméniens schismatiques qui n'avaient auparavant pour défense que les préjugés de leurs pères dépourvus de tout raisonnement. Ils traversèrent les travaux des missionnaires et par leur conduite scandaleuse, firent enfin repentir la Cour de ses bienfaits”*¹⁷³.

El papel de los dragomanes y sus dinastías en el desarrollo de las relaciones políticas y culturales entre el Imperio Islámico Otomano de Oriente Medio y Occidente durante el siglo XVIII hace de ellos intermediarios entre las generaciones sucesivas de occidentales residentes en el Imperio, agentes principales en los centros comerciales de los Balcanes y de Medio Oriente. Ocupando posiciones privilegiadas, fueron capaces, por su aspecto oriental pero con un carácter occidental, de occidentalizar a la elite otomana en el siglo XIX. Las relaciones económicas y sociales con los cristianos otomanos y los musulmanes (aunque lentas), junto con los matrimonios mixtos produjeron un intercambio cultural del que resultó la extensión del conocimiento y las actitudes occidentales¹⁷⁴.

¹⁷¹ Naaman, *Les Levantins...*, p. 41.

¹⁷² Ministère des Affaires Etrangères, *Mémoire et Documents*, Archive de “Turquie”, vol. 113, n° 2 bis, “Étude sur le drogmanat, fait lors de l'ambassade de M. De la Cour à Constantinople (février-octobre 1853), fol. 139r°.

¹⁷³ Citado por Dupont-Ferrier, *La vie quotidienne...*, p. 203.

¹⁷⁴ Groot, “Protection and nationality...” , en Hitzel, *Istanbul et les langues...*, pp. 235-255.

Los *Jeunes de langues* aportaron un buen número de traducciones de manuscritos árabes, turcos y persas. Así, comenta Maurepas en su correspondencia a Villeneuve:

*“Je crois qu’il seroit bon aussy pour les obliger à s’appliquer davantage à l’étude des langues orientales, de leur faire traduire des manuscrits dont il peut estre utile d’avoir la traduction en françois. Cette idée m’est venue sur ce que j’ai appris que ceux que nous avons en Égypte y ont pour la plupart peu d’occupation, ce qui leur donne lieu de dissiper. J’ai mandé au sieur Pignon que l’intention du Roy estoit qu’ils s’applicassent à traduire de bons manuscrits arabes, soit livres d’histoire ou autres (...)”*¹⁷⁵.

Todas estas traducciones y muchas más se recogieron para ser guardadas en la *Bibliothèque Nationale* de París a principios del siglo XVIII; desde entonces los franceses se han nutrido de la imagen proporcionada por estas traducciones realizadas por occidentales o franceses¹⁷⁶ orientalizados. Podemos repasar algunos de los temas tratados a través de los títulos de las traducciones¹⁷⁷: estado del Imperio Otomano, bibliografía de figuras islámicas y otomanas, reflexiones morales y políticas, cuentos orientales, consejos y dichos árabes y otomanos, historia de Egipto y del Cairo, historia del Islam, religión, civilización y estado y del mahometismo, etc.

Además de las traducciones, encontramos las correspondencias de los *Jeunes des langues* que nos abren los ojos a la actualidad otomana cuando hablan de los sentimientos del Imperio después de tantas derrotas en las guerras de 1792:

*“Ils sont timides parce qu’ils ont peur. Ils ont peur parce qu’ils ont été maltraités depuis longtemps. Il est également vrai que leur confiance en nous s’accroît sensiblement, qu’ils nous aiment franchement, que les Français républicains sont tout ce qu’ils peuvent affectionner le plus et qu’ils voient dans notre prospérité le retour de la leur”*¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Maurepas à Villeneuve, le 11 octobre 1730, *Archives de la Marine*, B7 137, f. 426v-427, citado por Omont, *Missions archéologiques...*, p. 668.

¹⁷⁶ La política de Colbert en la época de Louis XIV impuso que el dragomán fuera siempre francés en lugar de griegos, cristianos orientales, italianos, etc.

¹⁷⁷ De las que encontramos tres con el nombre de Jean-Michel Venture de Paradis que era un dragomán (1739-1799) y que se llamaba a sí mismo “el ciudadano”.

¹⁷⁸ “Compte rendu par Descorches...”, citado por Croc, “La traduction...”, en Hitzel, *Istanbul et les langues orientales...*, p. 337.

La misión de Descorches de Ste Croix, traductor diplomático o dragomán de una misión francesa en el Imperio, es la más rica y fértil en contactos y en investigación sobre el tejido político y social otomano y la más original en reflexiones y en elaboraciones diplomáticas¹⁷⁹. En realidad, los europeos no conocían bien a los árabes. Pocos son los que lo confirman, como por ejemplo Descorches que percibe a los turcos con objetividad diciendo:

*“Les turcs sont peu ou mal connus, concentrés en eux-mêmes par l’effet de leurs coeurs et de leur religion; impression sur le public de ces bruits d’exécution et de supplice et devant se détruire si l’on considère que la terreur doit être le principal moyen de leur gouvernement; mais la nation turque a une loi, l’Alcoran, d’après laquelle tout se fait dans l’Empire, et les corps des gents de la loi dit l’Uhlema, veille à sa conservation. Son chef, et les principaux après lui, assistent aux grands conseils d’administration: voilà donc une espèce de leurs institutions. Le sultan tient du Prophète son pouvoir absolu, basé sur cette opinion religieuse et non sur l’idée dégradante et bien différente dans tous ses effets, du droit d’un homme sur d’autres hommes à titre de propriété. (...) Je trouve, en résumé, que leur état moral les rend susceptibles de se relever de l’affaïssement où une longue succession de défaites, de pertes et de trahisons les ont jetés (...)”*¹⁸⁰.

La “Edad de Oro” de los *Jeunes des Langues* terminó en 1762, con la expulsión de los Jesuitas de Francia. El Padre Pontigny muestra entonces a la “*Chambre de Commerce*” de Marsella la diferencia incluso entre los estudiantes del Reino de Francia y los del “Levante” que ingresan en la Escuela comparando con orgullo entre los estudiantes franceses y los levantinos:

*“(...) généralement parlant, nos petits Français ont plus d’esprit et d’ouverture pour tout ce qui s’appelle science que nos petits Levantins qui quoique plus âgés sont infiniment moins avancés. Ces derniers ont moins d’inclination et d’ardeur pour l’étude; ils veulent être poussés malgré eux; les autres au contraire ne demandent qu’à être aidés et enseignés: par là, on peut voir la différence des uns et des autres pour l’esprit”*¹⁸¹.

La literatura oriental, añade Cordier, había sido muy estudiada en Inglaterra, Alemania, Holanda e Italia hasta finales del siglo XVIII mientras que estaba fuertemente

¹⁷⁹ Croc, *Ibid*, p. 333.

¹⁸⁰ MAE, “Mémoires et Documents”, Archive de “Turquie”, Mémoire rédigé à la demande du ministre Delacroix, par M. Descorches revenant de sa mission près la Porte Ottomane, du 4 ventôse an IV, Fonds Montal, 1 E 259.

¹⁸¹ MAE, “Mémoires et Documents”, Archive de “Turquie”, vol. 155, doc. 166.

desatendida en Francia por dos razones: el conocimiento de lenguas orientales en esos países proporcionaban plazas y puestos honorables, mientras que en Francia este mismo conocimiento conduce a una cátedra en el *Collège Royal*, una plaza en la *Bibliothèque Nationale*, o a trabajar lejos de su patria. Muchas de sus traducciones quedaron manuscritas y nunca vieron la luz.

La *École des Jeunes Langues* había sobrevivido hasta 1893, pero los estudiantes se dispersaron en los establecimientos de enseñanza secundaria de París o de provincia; también pasaron a la *École de Langues Orientales* o al *Ministère des Affaires Étrangères* después de aprobar algún examen. Una buena parte de sus manuscritos y libros se enviaron a la *École de Langues Orientales Vivantes* para que se guardaran dentro de su colección¹⁸². Pero nosotros hemos de destacar que no hemos encontrado ninguna traducción publicada bajo los auspicios de esta *Ecole des Jeunes Langues*, lo que confirma la absorción de esta escuela por otras escuelas.

3.2. École des Langues Orientales Vivantes¹⁸³:

La atmósfera del siglo XVIII en Francia e Inglaterra produjo una crisis en la vida religiosa que, por su parte, creó una ruptura con la teología. La preocupación práctica de formar intérpretes en París había producido dragomanes con un sesgo religioso teológico. Por lo tanto, el gobierno revolucionario creó en París esta escuela en 1795 que recuperaba el modelo de una institución orientalista a la vez sabia, laica¹⁸⁴ y más especialista y profunda en sus estudios correspondientes con las lenguas y civilizaciones orientales. Formaba antes parte de la Biblioteca Nacional Francesa, pero se separó en 1868. Su origen se remonta a 1669, cuando Colbert fundó una escuela de intérpretes profesionales. Uno de sus primeros directores fue Silvestre de Sacy, el arabista más destacado del siglo XIX.

¹⁸² Roman, *The development...*, p. 99.

¹⁸³ Es conocida hoy como el Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Le fue dado este nombre tras la extensión del cuadro de sus estudios hacia las lenguas, civilizaciones orientales vivas y muertas. Véase para este tema Roman, *Ibid*, Reig, *Homo orientaliste...* y Meqdad, *Tarih...*

¹⁸⁴ Rodinson, *La fascination...*, p. 79.

Otro de sus directores, Charles Schefer (1820-98), notable orientalista, concibió la construcción del edificio de una escuela que pudiera conservar libros y manuscritos. Tras su muerte, fue entregada una parte de su colección a la Escuela, sumándose así al fondo oficial de libros y manuscritos, principalmente árabes, que alcanza 1. 044 volúmenes, entre ellos, 850 árabes. La Escuela poseía, además, una gran cantidad de libros impresos a partir de manuscritos adquiridos en los siglos XVII y XVIII que formaban parte de la escuela de Colbert, la *École des Jeunes Langues*. Sin embargo, la mayoría de manuscritos árabes se coleccionaron a partir de 1868, esencialmente a causa de los esfuerzos de Schefer.

Hay tantos manuscritos magrebíes traídos de Argelia, como “levantinos”. La mayoría de los manuscritos del siglo XIX fue copiada a finales del siglo XVIII. La Escuela destacó por la edición de libros, en particular en árabe, sobretodo a partir de la dirección de Schefer. El mismo viajó frecuentemente a Oriente Medio, especialmente al Cairo. En 1874, el “Verry de Egipto” había mandado que los libros editados por Boulaq¹⁸⁵ durante los últimos años le fueran entregados¹⁸⁶. La Ecole des Langues Orientales Vivantes conserva una de las mejores colecciones publicadas en Boulaq. Entre los libros conseguidos por Schefer se encuentra *Alf Layla wa Layla* o las *Mil y una Noches*. Todas estas obras forman una parte importante con sus traducciones y sus diferentes ediciones hechas por Dr. Houdas¹⁸⁷ dentro de nuestro repertorio.

En 1897, Lambrecht¹⁸⁸ produjo el primer catálogo de libros árabes editados por la Escuela: había 3.196 títulos en la colección¹⁸⁹. Incluían copias de la mayoría de los libros árabes publicados a partir de esa fecha en Egipto, Estambul, la Meca, Siria, África del Norte y las Islas Indias Holandesas. Además, al lado de los libros árabes editados se encuentran también textos manuscritos en persa, turco y urdo.

¹⁸⁵ Boulaq es la primera editorial fundada en Egipto y en todo el mundo árabe, creada por Muhammad Ali en 1825.

¹⁸⁶ Debout, “The Library ...”, en *UNESCO journal...*, p. 25.

¹⁸⁷ El primer arabista francés que concedió al público francés la primera traducción literaria de las *Mil y una noches* a principios del siglo XX.

¹⁸⁸ Lambrecht era un estudioso del árabe de fama internacional, responsable del desarrollo de las colecciones editadas en árabe.

¹⁸⁹ Debout, *The Library...*, p. 24.

Durante el último siglo, la Escuela siguió su política de adquirir más libros, basada en la colaboración con bibliotecas, librerías extranjeras y misiones. Actualmente la Escuela tiene más de 50.000 libros árabes, más una pequeña colección en turco y persa.

Se sucedieron en la dirección de esta escuela varios arabistas y orientistas cuyos nombres encontraremos dentro de nuestro repertorio. Entre ellos mencionamos a Hartwig Derenbourg (1879-1908), Gaudefroy-Demombynes hasta 1935 y Blachert hasta 1950.

3.3. Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo¹⁹⁰:

Fue creado en 1880 como consecuencia de las actividades científicas francesas en Egipto desde los finales del siglo XVIII. Fue un proyecto planteado por M. Gaston Maspero en el *Ministère de la Instruction Publique* como una rama de la *École des Etudes Supérieures*, con el fin de estudiar las antigüedades egipcias, la historia, la filología y las antigüedades orientales. Maspero pidió a Renan que interviniera con su prestigio para convencer a las autoridades francesas, lo cual pone en claro las expectativas en juego:

“La fondation d’une école française au Caire, ne peut être fort utile au progrès des études orientales et à l’exploration de l’Orient. Les études classiques ont les Écoles d’Athènes et de Rome. Or les études orientales ont certainement plus besoin d’un pareil Institut que les études classiques. Il est plus nécessaire à l’orientaliste d’avoir vu l’Orient qu’il ne l’est à l’humaniste d’avoir vu la Grèce et Rome. J’ajoute que les fouilles en Orient peuvent réserver plus que surprise qu’en Italie et en Grèce. Dans ces deux derniers pays, les savants et les gouvernements indigènes prennent une part active au travail archéologique. En Orient, au contraire, ce travail est livré tout entier à l’émulation libre des nations civilisées. (...). Le Caire est le point indiqué comme centre, non seulement des études égyptologiques, mais des études relatives à la Syrie, à l’Arabie, à l’Abyssinie et à toutes les régions nord-est de l’Afrique. Une sorte de grand Khan scientifique, avec une riche bibliothèque, établi au Caire serait, pour l’étude de tous ces pays, un secours inappréciable. Jérusalem est une ville d’un caractère trop particulier, Beyrouth n’a pas assez d’importance scientifique, Damas a un intérêt trop restreint pour qu’on puisse y songer”¹⁹¹.

Para Renan, Oriente es mucho más extranjero, mucho menos conocido, que Roma y Atenas, porque está claro que las dos transmitieron una gran parte del pasado y de la

¹⁹⁰ Sobre este instituto véase Vercoutter, *L’École...*, Reig, *Homo Orientaliste...* y Meqdad, *Tarih...*

¹⁹¹ Se puede consultar la carta en el anexo de un artículo de Decobert: “La lettre de Renan...”, en Burgat, *D’un Orient...* pp. 9-10.

religión europeos. Pone en relación los estudios orientales con las excavaciones arqueológicas, y esto no es en vano, porque Oriente es la cuna de las civilizaciones, donde el pasado siempre coincide con el presente. Oriente está lleno de sorpresas, donde se encuentran las excavaciones y los libros más fecundos. No escaparía a Renan, como gran semitista, que la arqueología y los estudios clásicos servirían a los estudios semíticos hermenéuticos.

Por otro lado, al margen de las excavaciones, Renan considera que la lengua árabe:

“(…) ne peut bien s'apprendre que dans les grandes écoles européennes, mais l'usage pratique ne peut complètement s'acquérir qu'en pays oriental. Les jeunes élèves drogman trouveraient dans les mosquées du Caire des hommes qui, sans avoir grande chose à leur apprendre, les introduiraient dans les habitudes de la pensée orientale et du parler musulman”¹⁹².

La referencia a la mezquita está clara: la filología árabe y la religión islámica se enseñaban en épocas antiguas y hasta el siglo XIX en las mezquitas ¿Qué quiere Renan decir con *“les habitudes de la pensée orientale et du parler musulman”*? La filología y la asimilación de las costumbres y prácticas orientales y, en particular musulmanas, ayudarán a descubrir el pensamiento oriental árabe, y de allí, judío. La filología semítica será el estudio del pensamiento religioso que los europeos han heredado, aquí está el proyecto de Renan.

Maspero mismo, nos dice Bernard Haussoullier en el prefacio a la *Histoire des Patriarches*, se esforzaba en encontrar aspectos comunes que pudieran enlazar el Occidente cristiano con el Oriente antiguo: “[Gaston Maspero] *il est consacré au peuple égyptien et Jean [Sauvaget] s'efforce de retrouver dans les chrétiens des VIe et VIIe siècles certains traits qui caractérisaient déjà les anciens Egyptiens*”¹⁹³.

Los estudiantes eran seleccionados entre aquellos que hubieran seguido las enseñanzas de las grandes escuelas de orientalismo (la *École des Etudes Supérieures* o el *Collège de France*) y tuvieran el diploma de una escuela de orientalismo o una licenciatura

¹⁹² La carta de Renan, *Ibid.*

en letras o el certificado necesarios. Gracias a esa preparación, al salir de la Escuela, quedaba garantizado que desempeñaran sus funciones en la enseñanza de las escuelas o facultades de historia o arqueología, o en las bibliotecas públicas para la conservación de los manuscritos orientales, o en los museos, incluso en los puestos diplomáticos que exigían conocimientos de idiomas orientales.

Louis Massignon, interesado en la topografía, arqueología y espiritualidad del Islam, soñaba con enlazar la espiritualidad entre las tres religiones cuando comenzó a estudiar las tumbas de varios miembros del Profeta y de su familia, como Sayyeda Zeinab, y a buscar en los lugares sagrados del judaísmo y del cristianismo, como la tumba de Rûbîl o los hermanos de José en Qarâfa. Interesa resaltar que Massignon buscaba en Qarâfa las significaciones transhistóricas a través de las dimensiones escatológicas que pudieran llenar la curiosidad sobre los relatos de resurrección traídos a Egipto por los viajeros a finales de la Edad Media¹⁹⁴.

La Escuela pretendía realizar el sueño de los civilizadores europeos: hacer progresar la ciencia, el país, la civilización, la cultura y la moral en los países de Oriente, desinteresados por las preocupaciones materiales dominantes en Occidente en esa época. En la Escuela convivían estudiantes egiptólogos y arabistas de la *École des Études Supérieures*.

Se crearon tres secciones principales en el Instituto, pero la más importante para nosotros es la segunda que contó con dos tipos de miembros: los que se ocupaban del Oriente antiguo no egipcio y los que estudiaban las civilizaciones musulmanas a partir de los estudios del árabe, persa y turco en su desarrollo literario e histórico y se consagraban en parte a la topografía del Cairo fatimita y en otra parte a la literatura popular, a la música y al arte árabe.

Comenzaron la traducción con los *Kitat* de Makrîzî que era uno de los autores más interesados por la topografía de Egipto: no en vano encontraremos en nuestro repertorio la

¹⁹³ Maspero, *Histoire des Patriarches...*, p. IX.

¹⁹⁴ Gril, "Espace sacré...", en Burgat, *D'un Orient...*, p. 51.

Description Historique et Topographique de l'Égypte y Livre des admonitions et de l'observation sur l'histoire des quartiers et des monuments. Este punto de vista lo habremos encontrado en el prefacio de la *Description de Damas* cuando dice el traductor H. Sauvaire:

“Il n’a pas sans doute l’importance que présente pour l’Égypte et surtout pour le Caire la Description que Maqrizy nous a laissée, oeuvre colossale, source intarissable de renseignements historiques, archéologiques et géographiques, à laquelle ont puisé nos plus grands orientalistes, depuis l’illustre de Sacy”¹⁹⁵.

Además, el Islam sigue siendo uno de los temas más importantes entre los que fueron estudiados y traducidos por el Instituto: las traducciones más destacadas son las del Cheick Al-Bukhari y Ibn Taymía, dos de los más famosos jurisprudentes de la historia islámica, sobre el interés de enseñar el Islam a los franceses:

“(…), nous avons, pour notre part, souligné la nécessité de donner à nos étudiants, encore quelque peu démunis en ce domaine, des ouvrages d’initiation à une connaissance interne plus poussée de la religion musulmane. Le sentiment de cette nécessité n’a fait au demeurant que croître, au cours de ces dernières années, avec les responsabilités morales que pose pour nous, homme d’Occident, le problème de nos rapports avec le Tiers-monde, dans lequel l’Islam occupe une place dont il est à peine besoin de souligner l’importance, et avec l’urgence de plus en plus évidente, en un siècle d’une interdépendance croissante, de voir s’établir, entre les grandes religions et les familles qui les composent, des rapports de compréhension réciproque qui ne seraient point fondés sur une invitation à des abdications plus ou moins déguisées”¹⁹⁶.

Merece la pena señalar una observación sobre los traductores de nuestro repertorio. Algunos de ellos eran árabes y trabajaban para este Instituto. Conscientemente o no, los traductores indígenas habrían podido ser instrumentos entre las manos de los extranjeros, su existencia dentro de los institutos habría podido dar confianza al pueblo a quien pertenecía este traductor. Es decir, son intermediarios entre los árabes autóctonos mismos y los extranjeros que querían llegar a su materia investigada o traducida y, al mismo tiempo, intermediarios entre todo el pueblo árabe y el público francés o europeo.

¹⁹⁵ Sauvaire, *Description de Damas...*, p. 1.

¹⁹⁶ Laoust, *Les Schismes dans l’Islam...*, p. V.

Una imprenta fue puesta a disposición de los profesores con el fin de publicar estudios sobre el desarrollo de las civilizaciones desde su formación hasta su decadencia. Gracias a esta imprenta y a pesar de su limitado personal, nos ha llegado un inestimable conjunto de libros traducidos y editados, aunque algunos costó mucho traerlos desde otros países, y quedaron guardados en las bibliotecas francesas o fueron publicados para darlos a conocer. Las publicaciones más distinguidas de la escuela han sido las *Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, el *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, la *Bibliothèque d'étude* y la *Bibliothèque d'arabisants*.

Entre los arabistas más destacados de la Misión debemos señalar, por un lado, a M. Casanova, que se ocupaba de las traducciones de Makrîzî, como medio para estudiar la topografía del Cairo antiguo y, por otro lado, a M. Galtier que emprendió la traducción de *Foutouh al-Bahnasa* al tiempo que desarrolló un estudio profundizado de la literatura y lingüística copto-árabes.

3.4. Société Asiatique:

“*Le monde intellectuel ressentit très vite la nécessité de disposer d'une publication régulière émanant d'une association reconnue. Ainsi prit naissance dès 1822, la Société Asiatique*”¹⁹⁷. La idea de la Sociedad vino inspirada por otras sociedades¹⁹⁸, por ejemplo, la Sociedad Asiática de Bengala (1784) y la Sociedad Asiática Real de Londres (1823). Su principal objetivo fue llamar la atención del público sobre la producción científica, literaria y poética del Oriente. Contribuye la *Société* también a publicar, traducir y clasificar la herencia árabe como, por ejemplo, la publicación de *Voyages* de Ibn Batuta¹⁹⁹.

Nada más fundarla, se puso a publicar un periódico, le *Journal Asiatique*, que no ha cesado de aparecer cada dos meses hasta hoy día. Ha sido una de las más poderosas por el número de becas concedidas por parte de Francia en el mundo musulmán. La mayoría de

¹⁹⁷ Reig, *Homo orientaliste...*, p. 13.

¹⁹⁸ “*En réalité cette institution orientaliste avait été précédée par une société savante animée par des Capucins qui, en 1744, publiaient un Mémoire (...), protégée par le duc d'Orléans, fils du Régent, elle avait disparu en même temps que lui en 1752, après s'être confinée dans l'érudition biblique*” Reig, *Ibid.*

¹⁹⁹ Al-Aqiqi, *Al-mustashriqun...*, p. 147.

las más importantes figuras de los estudios islámicos en los últimos dos siglos han sido miembros de la Sociedad.

La Sociedad está cimentada en los principios de la época imperialista francesa en África del Norte y del Este; por tanto, no sorprende que muchos de los manuscritos islámicos y libros hayan sido adquiridos en África del Norte y reflejen el nuevo papel imperialista de Francia. La Sociedad también posee una importante colección de libros impresos que cubren amplios temas relacionados con el mundo islámico: hay textos de historia, geografía, políticas, religión, arte, etc. Su colección árabe es de las más importantes en Francia después de la Biblioteca Nacional y de la École des Langues Orientales Vivantes.

3.5. École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris²⁰⁰:

La *École des Langues Orientales Anciennes (E.I.O.A) del Institut Catholique* de París fue creada oficialmente en 1914. Su fundación remonta al año 1875, para las facultades de derecho, de letras y de ciencias. Más tarde, el año 1878, fue abierta la facultad de teología.

Entre las secciones destacamos la de árabe, que fue enseñado desde el año 1891 por el barón Carra de Vaux (1867-1952)²⁰¹. Antiguo estudiante de la Escuela Politécnica, escritor de obras importantes sobre filosofía y matemáticas árabes, sobre todo, Avicena y Ghazâlî. Fue substituido a partir del año 1907 por el padre Jean-Baptiste Périer, autor de una gramática árabe aún estimada, junto con la Vida de *Al-Hadjdjâdj Ibn Yousof*; publicó varios fascículos en la *Patrologia Orientalis* y colaboró en la tesis de su hermano Augustin Périer sobre Yahya Ben' Adî, apologista cristiano del siglo X.

El padre Blanc tomó a su cargo en 1926 tanto la reorganización de los cursos, como la enseñanza del árabe. El mismo había sido secretario de letras árabes del cardinal Lavignerie y superior del seminario Sainte-Anne en Jerusalén.

²⁰⁰Sobre este tema véase Tisseran, *Écoles des langues orientales anciennes...*, p. 11.

²⁰¹ Véase su nombre en Repertorio.

Después de su muerte, fue substituido por el padre Abd-el-Jalil, que será también mencionado en el repertorio. Nació dentro del Islam de una familia de Marruecos; fue enviado a París donde se convirtió al cristianismo y entró en los franciscanos. Durante veinte años, multiplicó clases, conferencias, libros y artículos, de los que algunos fueron traducidos, dentro y fuera de Francia con mucho éxito, pero su estado de salud restringió sus actividades y fue substituido por el abate Youakim Moubarac, un sacerdote maronita.

El árabe era uno de cuatro o cinco idiomas orientales enseñados desde los primeros años de la Escuela de Teología del *Institut Catholique*. La importancia del egipcio o del copto y el griego cristiano para los estudios bíblicos y patristicos impone estos idiomas al lado del hebreo, siríaco, armenio, asirio y etíope, hasta que, en 1950, se fundara otra sección de arameo.

Entre los profesores no se encuentran sólo sacerdotes y cardenales, sino también un número importante de exégetas, teólogos, patrólogos, sabios y orientalistas. El título que obtenían los estudiantes al final de sus estudios era un diploma en lenguas orientales. Algunos de sus estudiantes entraron en el Vaticano, como el cardenal Eugène Tisserant, quien trabajó más tarde en los catálogos de los manuscritos árabes, arameos y etíopes que se publicaron en 1924, 1927, 1935. Todos publicaron artículos y ediciones en las colecciones y revistas del Instituto mismo: *Patrologia Orientalis*, *Revue de l'Orient Chrétien*, *Dictionnaire de la Bible*, *Dictionnaire de Théologie Catholique* y *Specimina Codicum Orientalium*.

Merece ser mencionado que entre los estudiantes extranjeros de la Escuela había árabes maronitas y cristianos árabes, como es el caso del abate Chemali de Damas, Gabriel Sionita, Mandour de Baalebak, Chebli de Beirut, Mgr Pierre Dib, más recientemente Mgr Joseph Khoury y, hoy, el abate Antoine Tourby. No olvidamos al patriarca sirio Ignace Éphrem II Rahmani, que tenía relaciones cordiales con Graffin y Nau, y al patriarca jacobita de Alejandra Mgr Ambo Kyrillos y otros.

Por otro lado, algunos de los antiguos estudiantes de la E.I.O.A ocupan hoy puestos en París (en el *Institut Catholique* en la *École Pratique des Études Supérieures* de la Sorbona, en la *École des Langues Orientales Vivantes*), así como en varias facultades de las universidades francesas, además de en el *Institut Biblique* de Rome, en la *École des Études Orientales y Africaines*, en la Universidad de Saint-Joseph en Beirut y en el *Institut des Lettres Orientales*.

Entre los manuales más destacados, citamos el de J.-M. Abd-el-Jalil, *Brève histoire de la littérature arabe*, 1943 y el de E. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, 1938. Es de destacar que su equipo de trabajo nunca estuvo encerrado en el interior de la Escuela, sino siempre abierto al intercambio con otros investigadores de Francia y del extranjero.

Las ediciones orientales de la *Patrologia Orientalis* y de la *Revue de l'Orient chrétien* permitieron que sus dos directores R. Graffin y F. Nau, profesores del Instituto Católico, establecieran relaciones cordiales con todos los sabios de todos los países que colaboraban en sus publicaciones; entre ellos destacamos dos de los arabistas más famosos en el mundo árabe: R. Basset y J. Wiet.

La Escuela, según lo que cuenta en el prefacio el cardenal Eugène Tisserant, se ha encargado de enseñar idiomas antiguos como el hebreo, el siríaco, el etíope, el asirio y el árabe. Más tarde y con importancia creciente, al lado de los cinco idiomas semíticos, han añadido en el programa el egipcio y el copto, el armenio y el georgiano. La importancia del estudio de estos idiomas radica en que permite el conocimiento de la historia del Oriente antes de los griegos, ya sea en lo que se refiere a la exégesis bíblica y a la crítica textual, ya sea para la historia de la Iglesia antigua y los grupos de cristianos orientales y de sus instituciones.

Una escuela como el *Institut Catholique* de París, dice Tisserant en el mismo prefacio, proporciona a sus estudiantes la posibilidad de convertirse en agentes eficaces del

movimiento ecuménico: ellos serán los encargados de extraer nuevos textos de las bibliotecas para publicarlas con traducciones exactas.

3.6. Société d'Édition "Les Belles Lettres":

La *Société d'Édition "Les Belles Lettres"* fue fundada en 1919 por encargo de la *Association Guillaume Budé*, para la defensa del humanismo clásico y, por ende, de la cultura intelectual de espíritu universal. La *Association* está abierta a todos.

La misión de la *Société d'Édition* es publicar un conjunto de colecciones que deben presentar, con la publicación de textos acompañados con traducciones francesas, una historia de la civilización occidental.

La *Société "Les Belles Lettres"* piensa que la publicación de textos es un elemento primordial de contribución a la historia, y cumple esta función mediante la edición de textos griegos y latinos, y según nuestro repertorio, de los libros árabes traducidos. En principio, los estudios de síntesis y de análisis, y luego la publicación de otros textos, deben situarse alrededor de los textos clásicos antiguos que alcanzan este objeto.

La *Société* ha juzgado que la publicación de los textos franceses, latinos y griegos debe acompañarse de las de textos extranjeros, ingleses, alemanes, italianos, españoles, portugueses, rusos, eslavos, etc. Al lado de estos idiomas, ha creído necesario añadir los que pertenecen a las civilizaciones vecinas que, por comparación o por influencia, jugaron durante siglos un gran papel en el pensamiento occidental y es la razón de las *Collections Émile Senart*, india, árabe y persa, que aparecen bajo el patronato de la *Association Guillaume Budé*.

El objetivo es alcanzado por la publicación de un conjunto de revistas: *Revue des Études Grécques*, *Revue des Études Latines*, *Année Philologique*, *Revue Numismatique*,

Études Celitiques, y, al final, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* y las *Lettres d'Humanité*.

3.7. Institut Français de Damasco²⁰²:

Aunque el *Institut Français d'Archéologie Orientale* en el Cairo se consagraba a estudiar todo el Levante, incluyendo Siria y Líbano, se interesaba tan sólo en desarrollar los estudios sobre los orígenes de Siria y de los países del Próximo Oriente, sus lenguas, sus civilizaciones y sus países con la colaboración entre los especialistas y con el contacto con otras organizaciones científicas en Francia. Por eso, se fundó en 1922 el *Institut Français* de Damasco, cuya primera denominación fue *Institut d'Archéologie et d'Art Musulmans* con tres secciones: arqueológica, histórica y una de enseñanza. Gouraud, alto comisario en Beirut que confirma la mentalidad superior de Europa, afirma en su demanda de patronato a la Académie que se propone traer “à ceux qui représentent ici la France, la lumière de son expérience de l'appui de son autorité (...) de grandement contribuer au rayonnement de notre génie régional” y aprovechar un conocimiento científico oriental, “un titre nouveau dans l'oeuvre de développement des sciences orientales”²⁰³. El *Haut Commissariat* tendrá la ocasión de desarrollar después la misión del Instituto, dedicándose a “ y faire mener de front les études et les recherches se rattachant au passé, d'une part, et préparer, de l'autre, la renaissance des Arts de ce pays”²⁰⁴. Los profesores y las finanzas eran como aparece en la carta de Gouraud:

“À l'enseignement assuré par des savants français ou par des ulémas ou professeurs du pays, réservé à une élite, qui sera donné dans une salle de conférence dotée d'une bibliothèque et d'un musée, qui en seront l'illustration, s'ajoutera le développement des moyens techniques et professionnels tels que des ateliers modernes afin d'établir une continuité entre le XVe et le XXe siècle. À cela, élèves externes ou boursiers, au nombre de huit ou dix, logés dans les mêmes conditions que dans la Villa Médicis, qui bénéficient de l'enseignement, reviendra la mission de faire le relevé des monuments de Damas et d'en établir un classement ainsi que de se maintenir en

²⁰² Cambia en 1930 al Institut Français de Damasco. Sobre este Instituto véase : Avez, *l'Institut Français de Damas...*, Éliasséeff, “L'activité...”, en *Soixante-dix ans...*

²⁰³ MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, n° 1727, AAIBL 16 G1, 1er dossier, Haut-Commissariat de Libon, Beyrouth.

²⁰⁴ MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, n° 1727, AAIBL 16 G1, 1er dossier.

*liaison étroite avec l'administration des Waqf-s²⁰⁵ musulmans afin d'assurer les conservations des édifices religieux. Quant aux ateliers, ils comporteront (...), la décomposition des arabesques maintenues dans la pureté stricte de la ligne et la copie des modèles pris parmi les éléments les plus caractéristiques des hautes époques de l'art damascain (...)*²⁰⁶.

El Instituto se pone a trabajar con su estructura interna y externa que le permite cubrir el estado de Siria, entonces con su director Eustache de Lorey que fue nombrado por General Gouraud por ser un especialista de la historia de Damasco, un hombre encantador, entusiasta y fascinado por Oriente. Gaulis, escritor interesado por las relaciones entre Occidente y Oriente, abordando la cuestión árabe, y hablando de De Lorey, resume todo lo que enlaza Europa con Oriente como relación de superioridad de raza y de civilización con otra inferior: el encanto que llena los rincones de Oriente, el misterio oculto entre el presente y el pasado del lugar:

*“Se détachant d'une porte basse et étroite, une silhouette apparaissait haute et fine, elle hésitait, scrutait la nuit claire et les ombres des grands arbustes fleuris. Ce visage d'intellectuel laissait transparître sa pensée. Il se lisait à livre ouvert. Que de siècle de culture, pour en arriver à ce développement de la vie intérieure qui répand sa clarté plus subtilement encore que la plus belle des nuits de Damas. C'était une joie sans pareille que de retrouver ici ce que l'Europe contient de plus évolué, un Français de bonne race et de haut savoir, pétri de science et d'art, à tel point que les agitations de la vie ne sont plus vraiment pour lui qu'un maillon de la grande chaîne qui relie le présent au passé. Tout surpris d'être reconnu avant d'être nommé, M. De Lorey avançait [...], et dans le jardin peuplé de fleurs qui s'épanouissaient à la fraîcheur nocturne, au bruit de l'eau courante et fugace, sous la parole de celui qui le connaissait intimement, le vieil Orient renaissait, commentant le présent, il en découvrait l'énigme”*²⁰⁷.

Tenía relaciones con la *Ecole d'Interprétariat* de Damasco, dirigido por el Comandante Malinjoud, y ofrece “documents susceptibles d'intéresser les orientalistes arabisants”²⁰⁸. Una figura destacada en el mundo del orientalismo fue asignada por el *Ministère de l'Instruction Publique* para trabajar en el Instituto: el arabista Sauvaget que remplazará al director del Instituto, Eustache de Lorey, en 1925.

²⁰⁵ “Il est prévu que les gouvernements locaux ou le contrôle général des Waqfs pourront lui attribuer des subventions et concourir à ses dépenses, dans la mesure où les travaux qu'il effectue leur seront utiles, notamment la surveillance des restaurations de monuments”, Avez, *L'Institut Français de Damas...*, p. 34.

²⁰⁶ MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, 1er dossier.

²⁰⁷ Gaulis, *La question arabe...*, p. 234.

²⁰⁸ AMAEN, “Malinjoud à E. De Lorey”, 7 novembre 1922, AIFEAD 24-4.

El *Ministère des Affaires Étrangères* decidió la creación de un Comité científico “*qui déterminera les meilleurs moyens d’assurer un contact entre la science française et la culture arabe et d’utiliser à cette fin les ressources que nous pouvons trouver à Damas*”²⁰⁹. Para ello, el ministerio envió a otras figuras importantes de los estudios árabes: William Marçais et Louis Massignon, el primero para estar en contacto con las letras y para seguir sus estudios de dialectología, y el segundo para reforzar el trabajo del *Institut* “*conçu comme un centre d’étude et de collaboration franco-arabe*”²¹⁰.

Sauvaget se ocupaba del desciframiento de las caligrafías árabes de algunas inscripciones y de explotar los métodos de la epigrafía de algunos textos; Cantineau²¹¹ estudiaba las escrituras árabes preislámicas; Saussey resumía los métodos de las investigaciones relacionadas con el folclore y cómo aplicarlas a textos árabes de la literatura popular; Laoust se ocupaba de estudiar la prensa árabe y resumía los orígenes particulares de la prensa siria.

Este esfuerzo por transformar el Instituto está relacionado con la evolución general a la vez que vuelven a organizar el *Haut-Commissariat*:

*“En même temps que ces savants devront collaborer avec la culture arabe, nous devons nous efforcer d’adapter le choix de nos politiques générales et de notre politique intellectuelle en particulier. C’est pourquoi il y aurait lieu pour vous d’étudier dès maintenant dans quels termes se posera la question de la collaboration française avec le nouveau gouvernement de Damas sur le terrain de l’Institut Français de Damas”*²¹².

Para colaborar en formar más europeos sobre el Levante, los estudiosos del *Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire* podían hacer prácticas en Damasco. También,

²⁰⁹ AMAEP, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 10 février 1928, n° 24, estampage 190 et 191, Levant, E378.

²¹⁰ AMAEP, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 10 février 1928, n° 24, estampage 190 et 191, Levant, E378.

²¹¹ Cantineau fue un especialista de semíticas en general.

²¹² AMAEN, “Compte rendu de la réunion du comité de direction de la Section Scientifique des Arabisants”, Beyrouth, 13 mars 1928, p. 1, IP 128 bis.

este Instituto recibía temporalmente estudiosos de Atenas y Roma; además recibía especialistas de las civilizaciones semíticas y hitita²¹³.

Avez nos explica el desarrollo del Instituto²¹⁴ a partir de 1930, cuando vuelve a ejercer sus actividades a través de la *Section Scientifique des Arabisants*, sección unida al *Institut Français d'Archéologie et d'Art Musulmans* en 1928. Sauvaget es nombrado, *secrétaire general*, retoma investigaciones sobre la arquitectura siria musulmana desde la época de Ayyubides hasta la conquista de los turcos. El mismo nos dibuja un retrato sincero de su descubrimiento de un Islam retrasado en Siria diciendo:

*“Les souks, la qaisariya, le khan, la halle aux fruits, ne sont que des dégénérescences de l’avenue à colonnades, de la basilique, de l’Agora [...]. Il nous faut reconnaître que l’époque musulmane ne s’accompagne ici d’aucun apport positif. Le plus clair de son oeuvre est d’avoir précipité et aggravé la dégradation de cette ville qu’elle s’était annexée toute faite, avec tous ses organes en place et en fonctionnement”*²¹⁵.

Saussey investiga sobre la mujer en la literatura árabe contemporánea y traduce a Al-Qalanisi, con comentarios y notas. Contineau se ocupa de la comparación del vocabulario semítico de acuerdo con Marcel Cohen. Otras actividades que se desarrollaron fueron las excavaciones en Palmira, el estudio de los textos palmirianos, conferencias, etc.

El Instituto, apoyado por el Ministerio de Asuntos Exteriores, empezó a publicar los artículos de sus pensionados. Publica también a personas exteriores como Gaulmier, Thoumin, Moaz y Lecerf. Debemos mencionar que la impresión se hacía en la Universidad de San José en Beirut. Los nombres de Sauvaget y otros miembros aparecen en este Instituto, pero también en el *Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* o el *Haut-Commissariat* de Beirut, junto con Laoust, Lecerf y otros pues el contacto fue continuado entre ellos.

²¹³ AMAEN, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 2 avril 1928, n° 71, Beyrouth, IP 128 bis.

²¹⁴ El Instituto fue situado “*sous le patronage de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres et de l’Université de Paris*”. Éliasséeff, “L’activité...”, en *Soixante-dix ans...*, p. 19.

²¹⁵ Raymond, “Les études récentes ...”, en *Lettre d’information...*, pp. 247-248.

Gouraud, desde el nacimiento de la idea del Instituto, afirmaba la dominación y la supremacía sobre Francia de Siria y Líbano en sus cartas al gobierno francés. La colaboración del *Haut-Commissariat* en la dirección del Instituto está probada por la publicación de varias obras escritas o traducidas (según figura en nuestro repertorio) y la pensión de los militares (entre los pensionarios se encuentran varios, como los *lieutenants* Lomée y Vernier). Ello muestra que el Instituto trabajaba, por una parte, en servir al mando francés en la región. La interferencia de las autoridades en el trabajo del Instituto a pesar de la oposición de los miembros levantó las quejas de Sauvaget que escribe: “*Nous aimerions connaître les liens qui nous unissent à l’administration mandataire*”²¹⁶.

Entre los que fueron nombrados directores del Instituto antes de 1938, destacamos Robert Montagne, profesor en el *Institut des Hautes Études Marocaines* de Rabat y doctor en etnografía. Su candidatura viene avalada por su experiencia en un instituto de investigación y su conocimiento de los países árabes. Mostró un interés particular, cuando trabajaba en Damasco, sobre la vida beduina. Montagne había participado en conferencias en Beirut y habló de los beréberes a principios de 1930, después de su vuelta de un viaje por Yemen y la península arábiga con Georges Colin, profesor de árabe en la *École Nationale des Langues Orientales Vivantes*. Nos interesa destacar de aquí que los profesores franceses que trabajaban en el Magreb circulaban entre el Magreb y el “Levante”. Algunos arabistas que trabajaban en el Levante viajaban también al Oriente no árabe, como Massignon que visitó Persia.

Ponsot, otro miembro activo en el Instituto, después de su llegada a Beirut con Montagne, creó en Siria un centro de documentación sociológica²¹⁷. El Instituto publicará sus trabajos en *Mélanges* periódicas a partir de 1931.

Montagne amplía sus estudios y consigue “*donner d’excellents résultats sur l’évolution intellectuelle de la société arabe moderne*”, gracias a una relación profunda con los indígenas. Así, “*ce qu’il écrit est lu avec sympathie et avec profit même, par l’opinion*

²¹⁶ AMAEN, “Sauvaget à Massignon, 5 mai 1930, joint à Massignon à Marx”, 15 mai 1930, Oeuvre 222.

²¹⁷ AMAEN, “Terrasse, Rapport cité”, 2^o point, p. 2 et 4, Oeuvre 222.

syrienne cultivée”²¹⁸, su investigación estaba marcada por su carácter, por su moral cristiana y humanista, empeñada en comprender y reconciliar el mundo islámico y Occidente. El mejor ejemplo es su tesis sobre al-Hallaj (véase repertorio 1). Su relación con la religión musulmana permitió una nueva comprensión del Islam, ofreciendo unas nuevas bases de relación entre Oriente y Occidente en una época en que la mentalidad colonial seguía siendo dominante.

Entre los fenómenos por los que se interesan los franceses, los nómadas ocupan un lugar especial. Los viajes de los hombres del desierto en los que cruzaban el desierto durante días aguantando el cansancio, el calor y el miedo a los asaltos, junto con las traducciones de los cuentos de Antar, el caballero del desierto y los cuentos populares beduinos:

*“Hâtons-nous d’observer aujourd’hui l’existence des peuples nomades du désert. Ils sont désormais menacés sinon de disparition, du moins d’un redoutable affaiblissement, par les progrès de la civilisation industrielle, qui se propage désormais jusque dans leur solitude”*²¹⁹.

Lecerf estudia la evolución intelectual de la sociedad oriental moderna y las condiciones del desarrollo de la actividad literaria de los escritores cristianos de origen sirio. Lassus se centra en los estudios de arqueología cristiana oriental en el norte de Hama²²⁰ y los amplía a la vida intelectual de las comunidades cristianas en el Líbano. El director mismo, Sauvaget, amplía sus estudios hacia los estudios sociológicos sobre las tribus beduinas en Chemmar y su establecimiento secundario en Najd septentrional. Thoumin lleva a cabo estudios sobre la geografía humana de Siria y del Líbano. Gaulmier hizo investigaciones etnográficas y sociográficas²²¹. A finales de 1932, Johan Faddegon entra a encargarse de los estudios topográficos y toponímicos. Todo el equipo se esforzaba en trabajar más en los estudios científicos y no tanto en los estudios islámicos y bizantinos, clásicos, para abrir más estudios disciplinarios en las ciencias humanas²²².

²¹⁸ AMAEN, “Montagne à Robert de Caix”, manuscrit, 20 août 1931, Oeuvre 222.

²¹⁹ Montagne, *La civilisation de désert...*, p. 7.

²²⁰ Ciudad en el Norte de Siria.

²²¹ AMAEN, “Rapport annuel d’activité pour l’année 1931”, Beyrouth, IP 87.

²²² AMAEN, “Procès-verbal de la réunion du juin 1931”, Oeuvres 222.

Está claro que su trabajo se concentra en estudiar los pueblos: estudios sociales de los que participa la literatura y la lingüística, aunque desde luego, las otras disciplinas no se descuidaban.

3.8. UNESCO²²³:

La última organización que concierne la traducción es la UNESCO, creada en 1948. La Colección UNESCO de obras representativas fue concebida con el objetivo de animar la traducción, la publicación y la difusión de textos fundamentales desde el punto de vista literario y cultural en los grandes idiomas vehiculares como el inglés, francés, español y árabe.

Gracias a este programa de cooperación y de intercambio culturales, ha sido posible constituir una colección de miles de títulos de más de ochenta países, más de 250 de esas obras han sido objeto de reedición. La UNESCO ha querido mostrar, mediante antologías mundiales de novelas y de poesías, la literatura tradicional de las naciones (leyendas, obras de sabiduría, etc.), relatos de viajes, obras teatrales, textos fundamentales de naturaleza filosófica, religiosa o histórica publicadas en las civilizaciones antiguas, esencialmente asiáticas y árabes, pero también europeas y latinoamericanas.

Se seleccionan los libros siguiendo los consejos de los estados miembros de la Organización o de las comisiones nacionales, de organizaciones no gubernamentales, de expertos, de especialistas, de traductores o de editores. Deben cumplir varias condiciones como un examen del dossier del autor y su obra, así como una evaluación del original y de la traducción. Si la evaluación es positiva, después de asegurar la representatividad de la obra, antes de recomendar su publicación en la Colección, la Comisión Nacional del Estado se reúne para decidir sobre la originalidad de la obra y de su contexto cultural, es decir, de su manera de reflejar una comunidad o una civilización a través de su literatura. Las obras seleccionadas pueden favorecer la comprensión mutua entre los pueblos y sus culturas y

²²³ Sobre este tema véase *Collection UNESCO...*, p. 8.

convencer a las naciones de que el mundo no termina en sus límites fronterizos, con el fin de llevarlas a una cierta unidad espiritual. Se trata de hacer ver que las civilizaciones son sistemas accesibles unos a otros que se enriquecen con intercambios mutuos²²⁴.

La visita de la UNESCO a Beirut en octubre de 1948, estableció la cooperación con el mundo árabe en la educación, la ciencia y la cultura. Una de las principales tareas de la UNESCO es el desarrollo de los medios de divulgación, incluido la prensa, por ejemplo cuando los árabes fueron a China o cuando hicieron la primera descripción escrita conocida de Checoslovaquia y de la ciudad de Praga²²⁵:

“De dos maneras puede abordarse la explicación de la influencia árabe en la civilización occidental: o bien puede hacerse por amplias afirmaciones que, sin dejar de ser ciertas e impresionantes, no producen efecto en el lector por estar muy alejadas de la vida corriente para éste, o bien se puede tratar esporádicamente de las conquistas más ordinarias que el Oeste debe al mundo árabe y que los occidentales consideran como hecho naturales, hasta que alguna sacudida en el hilo de la historia lleva a nuestro espíritu la verdad de lo ocurrido”²²⁶.

La UNESCO muestra que la mayoría del patrimonio cultural del Islam se encuentra en forma de manuscritos - más o menos bien conservados- dispersos por el mundo musulmán y ciertos países occidentales. Dichos manuscritos, de los que existen diversas copias, no todas fidedignas, se esconden muchas veces en el fondo de una biblioteca remota (o cercana). La Organización asume la responsabilidad de coleccionarlos dentro de su propia biblioteca y presentarlos al público internacional traducidos. Se calcula que los manuscritos árabes en el mundo alcanzan la cifra de un millón, la mayoría de los cuales son aún desconocidos²²⁷.

Conclusión:

²²⁴ UNESCO, “Arabes y sirios nos transmitieron la herencia griega”, en *El correo*, vol. 1- Num° 6, junio 1948.

²²⁵ UNESCO, “El patrimonio cultural árabe”, en *El correo*, vol. 1-Num° 3, 1984.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ UNESCO, “Cómo cuidan los árabes de sus manuscritos: más de 2:500 obras en microfilm”, en *El correo*, vol. 1, 1950.

A pesar de los cambios experimentados por el orientalismo, su evolución durante la época del protectorado no significa su muerte, sino su coloración y extensión dentro de entidades científicas que siguen teniendo un papel hasta hoy día. Además, el pensamiento orientalista “político” se desarrolla en un marco nuevo interesado, en su apariencia exterior, por los estudios lingüísticos e históricos dentro de los establecimientos académicos occidentales cuya fundación coincide con la tendencia imperialista.

Como consecuencia del cambio de las relaciones en Europa, sobre todo Francia e Inglaterra, y como resultado de un desarrollo de los estudios semíticos, ambos países se aprovecharon de su presencia política e intelectual para buscar una identidad propia enterrada dentro del Oriente romano antiguo que cubría la mayoría de los territorios árabes, y ello a través de esta proliferación de institutos e instituciones que no habían existido antes en la historia de las relaciones bilaterales franco-árabes y con este carácter. Estas instituciones asegurarán luego un neo-mandato en los países hospitalarios después de la terminación del protectorado allí. Según lo visto, algunas de estas instituciones han seguido existiendo, aunque el poder mismo que las había fundado, desapareciera, como en el caso de Siria que sobrevive y juega un papel considerable en las relaciones entre los dos pueblos.

Se puede decir que la producción de la literatura árabe es monopolizada por estos traductores y estas instituciones. De sus manos, depende en esta época recibir una imagen parecida o distinta y la formación diferente de los traductores respecto a los orientalistas anteriores.

De manera general, podríamos decir que dentro de esta época, el poder ejercido intervenía de dos maneras: una directa, como vemos en las instituciones de la Comisaría francesa en Siria y el Líbano y otra indirecta, como ya lo hemos visto en el resto de las instituciones.

Capítulo Cuarto

Análisis de los repertorios

1.1. Repertorio de obras clásicas:

1. ABD EL-QADER, Chihab Eddin Ahmed (surnommé « Arabe Faqih »), *Histoire de la conquête de l'Abyssinie: XVIe siècle*, texte arabe publié avec une traduction française et des notes par René Basset, Paris, Ernest Leroux, 1897-1909.
2. ABOU 'L-KÂSIM EL KOCHÂIRI, *Traité sur le soufisme de l'imâm érudit*, traduit par Olga de Lébédew, Rome, s. e., 1911.
3. ABOU' L ALA DE MAARA, *Le Message du pardon D'Abou' l'Ala de Maarra*, par M.-S. Meïssa, préface de W. Marçais, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932.
4. ABOU'L-BARAKAT, *Martyrologes et ménologes orientaux, Le calendrier*, texte arabe édité et traduit par Eugène Tisserant, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1915.
5. ABU HULAYQA, Sahlan Ibn Kaysan, *Deux traités médicaux*, édités et traduits par R.P. Paul Sbath et Christo D. Avierinos, le Caire, Imprimerie Nationale de l'INFO, 1953.
6. ABUOLFEDA, *Géographie*, traduite de l'arabe en français et accompagné de notes et d'éclaircissements par M. Stanislas Guyard, Paris, Imprimerie Nationale, 1848-1883.
7. 'Ahbar As-sin wal 'Hind, *Relation de la Chine et de l'Inde, rédigé en 851*, texte établi, traduit et commenté par Jean Sauvaget, Paris, Les Belles Lettres, 1948.
8. AL KHATIB AL BAGDADI, Abou Baker Ahmad, *L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâd*, texte arabe et traduction française par Georges Salmon, Paris, E . Bouillon, 1904.
9. AL-HALLAJ, Al-Husayn b. Mansur, *Akhbar Al-Hallâj. Recueil d'oraisons et d'exhortation du martyr mystique de l'Islam*, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulmane, publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris, Larose, 1936; Maktabat al-Mutanna, Bagdad, s.f.
10. AL-HALLAJ, Husayn b. Mansur, *Le Diwân, essai et reconstitution*, édition et traduction par Louis Massignon, Paris, Imprimerie Nationale, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931. [Extrait du *Journal Asiatique*, janvier-mars 1931].
11. AMAWI, 'Abdalbasit, *Description de Damas*, traduction de l'arabe par H. Sauvaire, 1ère partie, Paris, 1894-1896. [Extrait du *Journal Asiatique*²²⁸].

²²⁸ No hemos podido tener acceso a todos los números de esta revista para precisar la fecha de esta traducción.

12. ANTAR, *Antar, adaptation scénique par Chekhriganem*. [Illustration théâtrale, n° 146 du 16 avril 1920]²²⁹. [Odéon, n° 12, janvier 1910].
13. *Antécédents gréco-arabes de la psychophysique*, traduit par Léon Ghauthier, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938.
14. AS'AD, 'Amid ad-Din, *L'ode arabe d'Ochkonwân*, publié, traduit et annoté par M. Cl. Huart, Paris, s. e., 1893. [Extrait de la *Revue Sémitique*].
15. AS-SAFADI, Khalîl ibn Aibak, *Prolégomènes à l'étude des historiens arabes*, publiés et traduits par M. Émile Amar, Paris, Impimerie Nationale, 1912. [Extrait de *Journal Asiatique*, mars-août 1911, et mars-avril 1912].
16. AVICENNE, *Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Artistote"*, Introduction et traduction de Georges Vajda, Paris, École de théologie St. Maximin ; Var, Desclée de Brouwer, 1951. (*Revue Thomiste*, 1951-II).
17. AZ-ZAHIRI, Khalil, *La « zubda kachf al-mamalik »*, traduction inédite de Venture de Paradis avec une notice sur le traducteur, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1950. [Institut Français de Damas].
18. BEN TAIMIYA, Taki-d-Din Ahmad, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique*, traduction annotée: 1- du Ma'arig al-wusul ila ma'rifat anna usul ad-dîn wa furu'ahu kad bayyanuha ar-Rasul, et 2- d'Alkiyas fi-s-sar al-islami, traduit par Henri Laoust, Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1939.
19. BOKHÂRÎ, *Les traditions islamiques*, traduits de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, tome I, texte imprimé, Paris, E. Leroux, 1903. (Publications de l'École des Langues Orientales et Vivantes, LXIII).
20. BOKHÂRÎ, *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, tome III (texte imprimé), Paris, E. Leroux, 1908. [Publications de l'École des Langues Orientales et Vivantes, 4e série, tome V]
21. BOKHÂRÎ, *Les traditions islamiques*, traduits de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, tome IV, Paris; E. Leroux, 1914. [Publications de l'École des Langues Orientales et Vivantes, IVe série]²³⁰.
22. BUHARI, *Les traditions islamiques*, traduit de l'arabe avec notes et index par O. Houdas, (T. I) 1903, (T. III) 1908, Paris, Ernest Leroux, (T. IV) 1914²³¹.

²²⁹ Leemos en el catálogo de obras de la Bibliothèque Nationale de Paris: "Très vraisemblablement la 1re pièce arabe d'expression française jouée à Paris".

²³⁰ Leemos en la ficha del Institut Français de Damas: "Le faux titre porte « publications de l'École des Langues Orientales , IVe série, t. IV »".

²³¹ No hemos encontrado tomo III.

23. *Corrigé des versions et thèmes contenus dans "La Nouvelle Grammaire Arabe"*, texte arabe et français par Robert Armez, Paris, Groos, 1907.
24. *Description de Damas*, traduction de l'arabe par H. Sauvaire, 1er-[2er] partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1895-1896. [Extrait du *Journal Asiatique*, 1894, 1895-96].
25. DJAHIZ, *Le livre des avars*, traduction par Ch. Pellat, Paris, Maisonneuve et Cie, 1951. [Collection UNESCO d'oeuvres représentatives].
26. ESSAD BEY, Muhammed, *Allah est grand! Décadence et résurrection du monde islamique*, traduit par George Montondan, Paris, Payot, 1937.
27. ESSAD BEY, *Mahomet 571-632* traduit par Jacques Marty, Paris, Payot, 1934.
28. FARABI, *La Musique Arabe*, Tome deuxième, Livre III du kitab u'l-musiqi al-kabir, traduction en français par Baron Rodolphe d'Erlanger, AVICENNE, *kitab'u's-sifa (Mathématiques, chap. XII)*, traduction en français, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1935.
29. FARABI, Muhammad ibn Muhammad, *Idées des habitants de la cité vertueuse (Ara'ahl al-madina al-fadila)*, traduction par le P. Antonin Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1949.
30. *Foutouh al Bahnasâ*, traduction française par E. Gatier, Mémoire publié par l'IFAO, Le Caire, IFAO, 1909.
31. GAHIZ, *Gahiziana, I. Le kitab al-tabbasur bi-l-tigara, attribué a Gahiz*, traduction avec commentaire par Charles Pellat, Leiden, Revue de Arabica, 1954.
32. GAHIZ, *Le livre de la couronne. Kitab at-tag (fi ahlaq al-muluk)*, ouvrage attribué à Gahiz, traduit par Charles Pellat, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1954.
33. GAHIZ, *Le livre des avars*, traduction française avec introduction et notes par Charles Pellat, Beyrouth, Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvres, Paris, Maisonneuve et Cie, 1951.
34. GAZALI, Abou Hamid Mohammad b. Mohammad b. Mohammad, « *L'Abandon à Dieu (tawakkul)*, présentation et traduction d'un texte traduit par L. Gardet, 1950. [Extrait de *IBLA* 7].
35. GHAZALI, *La Destruction des philosophes*, traduction de Carra de Vaux, Louvain, s. e., 1899. [*Le Muséon*, III, XVIII].
36. GHAZALI, *O jeune homme*, traduit par Touffic Sabbag, revue par Henri Laoust et Jean Gaulmier, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1951. [Collection des grandes oeuvres de l'UNESCO. Commission Internationale pour la traduction des chefs d'oeuvres, Beyrouth].

37. GHAZALI, *Qu'est-ce que l'homme ?* Texte traduit et présenté par L. Gardet, s.l., s.e., 1944. [Extrait de *IBLA* 7].
38. GHAZALI, *Texte d'Al-Ghazâlî*, traduit et annoté par L. Gardet, s.l., s.e., 1938. [*Revue Thomiste* 46].
39. GHAZALI, *Critère de l'action (Mizan al-a'mal); Traité d'éthique psychologique et mystique*, traduit de l'arabe en thèse complémentaire par Hikmat Hachem, préface de Louis Massignon, Paris, Librairie Orientale et Américaine G.-P. Maisonneuve, 1945. [Université de Paris. Faculté des Lettres].
40. GHAZALI, *Lettre au disciple (ayyuha'l-Walad)*, traduction française par Toufic Sabbagh, 2^o éd., Beyrouth, [Institut Français de Damas], 1951. [Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre].
41. GHAZALI, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles*, texte arabe établi, traduit et commenté par Robert Chidiac; préf. de Louis Massignon, Paris, Ernest Leroux, 1939.
42. HAMADANI, 'Ayn al-Qudat, *Sakwa-al-grib 'ani l'awtan 'ila 'ulama-l-buldan*, éditée et traduite avec une introduction et notes par Mohammed ben Abd el Jalil, s. l. s. e., 1930. [Extrait du *Journal Asiatique*, janvier-Mars 1930].
43. HANSA, *Le Diwan d'Al-Hansa et suivi des fragments inédits d'al Hirniq; soeur de poète Tarafat*, traduit par le P. de Coppier S.J., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1889.
44. HARAWI, Abu'l-Hasan 'Ali bin Abi Bakr, *Guide des lieux de pèlerinage [Kitabal-Ziyarat]*, traduction annotée par Janine Sourdel-Thomine, Damas, Institut Français de Damas, 1953.
45. HARAWI, *Guide des lieux de pèlerinage*, édition et traduction par Janine Sourdel-Thomine, Damas, Institut Français de Damas, 1953-1957.
46. HASAN, 'Abu Zayd, *Voyage du Marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, suivi des remarques, traduit de l'arabe par Gabriel Ferrand, Paris, s. e., 1922.
47. *Historiens arabes, pages choisies*, traduites et présentées par Jean Sauvaget, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1946.
48. IBN AL FARIDH, Omar, *L'éloge du vin (Al Khamriya)*, poème mystique et son commentaire par Abdalghani An-Nabolosi, traduction de l'arabe par Émile Dermenghem avec la collaboration de Abdelmalek Faraj et précédé d'une étude sur le çoufisme [sic] et la poésie mystique musulmane, Abbeville, Imprimerie F. Paillart; Paris, Edition Vega, 1931.

49. IBN AL-'AJAMI, Sibt, *Les trésors d'or, matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep*, tome II, traduit par Jean Sauvaget, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1950.
50. IBN AL-ARIF, *Mahasin al majalis*, texte arabe, traduction avec commentaire par Miguel A. Palacios, Paris, Librairie O. P. Geuthner, 1933.
51. IBN AL-QALANSI, *Damas de 1075 à 1154*, traduction annotée d'un fragment de "L'histoire de Damas" d'Abu Ya'la Hamza ben Asad Ibn Al-Qalanisi par Roger le Tourneau, Damas, Institut Français de Damas, 1952.
52. IBN ARABÎ, Muhy Ed-Din, *La parure des Abdâl (Hilyatu-l-Abdâl)*, traduction et notes par M. Vâlsan, Paris, les Editions Traditionnelles, 1951.
53. IBN AS-SALT, *Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle)*, par Ibn as-Salt (Ixs.), texte arabe publié pour la première fois avec corrections et annotations, et suivi d'une traduction française par le R. P. Paul Spath, Le Caire, Imprimerie "al-Chark", 1934.
54. IBN BUT'LÂN, Al-Muh'târ ibn al-Hasan, *Un Banquet de médecins au temps de l'Émir Nasr el-Dawla Ibn Marwan (Daâwat el-atibba d'Ibn Batlane)*, édition et traduction par Mahmoud Sedky Bey, Le Caire, Imprimerie Misr, 1928.
55. IBN HICHÂM, Jamâl al-Din Abou Mohammad 'Abd Allah ibn Yousof, *La pluie de rosée étanchement de la soif, traité de flexion et syntaxe*, traduit par A. Goguyer, texte imprimé, Leyde, E. J. Brill, 1887.
56. IBN HISAM, Abu Muhammad'Abd Allah b. Yusuf, *La pluie de rosée, étanchement de la soif. Traité de flexion et de syntaxe*, traduit par A. Goguyer, interprète judiciaire. Leide, E. J. Brill, 1882.
57. IBN IYÂS, *Histoire des Mamlouks Circassiens, 2 tomes, II tome de Kaitbay à Kansuh Ghawri (872-902)*, traduite par Gaston Wiet, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1945.
58. IBN IYÂS, *Journal d'un bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyâs*, traduit et annoté par Gaston Wiet, Librairie Armand Colin, 1945.
59. IBN KABAR, Abû-l-Barakât, *Livre de la Lanque des Ténèbres et de l'Exposition (lumineuse) du Service (de l'église)*, texte arabe édité et traduit par Dom Louis Villecourt avec le concours de Mgr. Eugène Tisserant et Gaston Wiet, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1929. [*Patrologia Orientalis*, t. 20].
60. IBN MALIK, *La 'Alfiyyah: Manuel pour l'étude des grammaires arabes, suivi de la Lâmyyah du même auteur*, avec traduction et notes en français et un lexique des termes techniques par A. Goguyer, Beyrouth, Imprimerie des Belles-Lettres, 1888.

61. IBN MASSAWAIH, *Le livre des temps, médecin chrétien*, ouvrage annoté et publié pour la première fois par le R. P. Paul Sbath, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1933. [Extrait du *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XV, session 1932-1933].
62. IBN MUNKIDH, Ousâma, *Livre du Batôn*, texte arabe inédit avec une traduction française par H. Derenbourg, Paris, A. Lanier, 1887.
63. IBN MUNKIDH, Ousâma, *Ousâma Ibn Munkidh un Émir Syrien au premier siècle des Croisades (1095-1188)*, traduit par Hartwig Derenbourg, Paris, A. Lanier, 1887. (Préface du Livre du Bâton par Ousâma).
64. IBN MUNKIDH, Ousâma, *Souvenirs historiques et récits de chasse par un émir syrien du douzième siècle. Autobiographie d'Ousâma ibn Munkidh, intitulée l'Instruction par les exemples*, traduction française d'après le texte arabe par Hartwig Derenbourg, Paris, Ernest Leroux ; Librairie de la Société Asiatique de l'École des Langues Orientales Vivantes, 1895.
65. IBN QUDAMA, *Le précis de droit d'Ibn Qodama*, traduction par Henri Laoust, Damas, Institut Français de Damas, 1950.
66. IBN QUTAIBA, *Introduction au livre de la poésie et des poètes. Muqaddimatu kitabi s-si'ri wa s-su'ara'*, texte arabe avec traduction et commentaire par Gaudefroy-Demombynes, Paris, Société d'Édition " Les Belles Lettres", 1947.
67. IBN SAHRAYAR, Buzurg, *Livre des merveilles de l'Inde*, ouvrage arabe inédit du Xe siècle, traduit pour la première fois par L. Marcel Devic, avec une introduction, notes, index analytique et géographique, Leide, Brill, 1883-6.
68. IBN SINA (AVICENNE), *La Métaphysique du Shifa'*, traduction faite sur texte arabe de 1303 H., par le Père M.-M. Anawati, O. P. Montréal, Institut d'Étude Médiévales, 1952.
69. IBN SINA, 'Abu 'Ali al-Husayn ben 'Abd Allah, *Introduction à Avicenne; Son épître des définitions*, traduction avec notes par A. M. Goichon, Préface de Miguel Asín Palacios, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933.
70. IBN SINA, *Introduction à Avicenne; Son épître des définitions*, traduction avec notes, préface de Miguel Asín Palacios, traduction de A. M. Goichen, Tours, Imprimerie Arrault, Paris ; Desclée de Brouwer et Cie, 1933-1934.
71. IBN SINA, *Livres des directives et des remarques, Kitab Al-Isarat wa l-Tanbihat*, traduction et introduction par Amélie-Marie Goichen, Paris, Vrin ; Beyrouth, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'Oeuvre, 1951. [Collection UNESCO].
72. IBN SINA, *Traité mystiques*, édition et traduction M. A. Mehren, Leyde, E. J. Brill, 1891-1894-1899.

73. IBN TAIMYA, *Le traité de droit public, I*, traduction annotée de la siyasa sar'iya par Henri Laoust, Beyrouth, Impimerie Catholique ; Institut Français de Damas, 1948.
74. IBN TULUN et IBN GUM'A, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744)*, traduction par Henri Laoust des annales d'Ibn Tulun et d'Ibn Gum'a, Damas, Institut Français de Damas, 1952.
75. IBN-AL-MOQAFA, *Sévère, Réfutation de Sa'id ibn-Batriq (Euthychius) (Le livre des conciles)*, texte arabe publié et traduit par P. Chébli, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1909. [*Patrologia Orientalis*, tome III]
76. IBSHIHI, Sihab al-Din Ahmad, *Al-Mostatraf; recueil de morceaux choisis ça et là dans toutes les branches de connaissance réputées attrayantes*, t. I, Ouvrage traduit par G. Rat, Paris, E. Leroux; Toulon, Th. Isnard & B. Brun, 1899-1902.
77. IBSIHI, Abu-l-Fath Muhammad b. Ahmad, *Extrait du chapitre XXXI du Mostat'ref fi-kolli fannin mostazref*, traduit par G. Rat., Toulon, s. e., 1889. [Extrait du *Bulletin de l'Académie de Var.*].
78. IBSIHI, *Al- Mostatref*, traduit par G. Rat, Paris, Ernest Leroux, 1899-1902.
79. *Instructions nautiques et routières arabes et portugaises des XVe et XVIe siècles*, reproduits, traduits et annotés par Gabriel Ferrand, tome III, introduction à l'astronomie nautique arabe, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1928.
80. JABARTI, 'Abd ar-Rahman I. Hasan, *Merveilles biographiques et historiques ou chronique du Cheikh 'Abd ar-Rahman I. Hasan al-Jabarti*, traduits de l'arabe par Cheikh Mansour Bey, Abdulaziz Kalil Bey, Gabriel Nicolas Kalil Bey et Eskender Ammoun Afandi, publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, Le Caire, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, 1888 (T.I), 1889 (T.II et III).
81. JAZARI, Muhammad Ibrahim ibn Abu Bakr, 1260-1338, *La chronique de Damas, (année 689-698 H.)*, par H. Sauvaget, Paris, Librairie Ancienne H. Champion, 1949.
82. Kamâl-ad-Din, *Histoire d'Alep (Zoubdat-al-Halab-min tarik-Halab)*, traduit avec des notes historiques et géographiques par Edgerd Blochet, Paris, Ernest Leroux, 1900.
83. KHATIB AL-BAGDADHI, Abou Bakr Ahmad ibn Thabit, *L'introduction topographique à l'histoire de Bagdad [Bagdad]*, traduit par Georges Salmon, Paris, Bouillon, 1904.
84. KHODJA OMER HALEBY, Abou Othmân, *El kitab des Lois Secrètes de l'Amour*, traduction, mise en ordre et commentaire de Paul de Réglà, Paris, Goerge Carée, 1893.
85. KHÔDJA OMER HALEBY, Abou Othmân, *El kitab des Lois Secrètes de l'Amour*, traduction, mise en ordre et commentaires de Paul de Réglà, Paris, George Carré, 1898.

86. *Konuz al-dahab fi ta'rih Halab*; Fausse attribution de Sibte ibn al-'Ajami, Ibrahim ibn Mohammad ibn Halil al-Borhan Abul-Wafa al-Tarabolsi al-Halabiest le père de notre auteur²³², s. l., s. e., s. f. [Institut Français de Damas. Matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep. Tome II].
87. *L'Afrique Septentrionale au XIIe siècle de notre ère : description extraite du « Kitab al istibsar »*, traduite par E. Fangnan, s.l., Imprimerie D. Braham, 1900.
88. *La guérison en une heure*, texte et traduction par le Dr. P. Guigues, Beyrouth, Paris, Paul Geuthner, 1904.
89. *L'Abrégé des Merveilles, Kitab ahbar al-zaman wa'aja'ib al-boldan ou Mohtasar al-'aja'ib wa l-gara'ib*, traduit de l'arabe par le Bon [Bernard] Carra de Vaux, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1898.
90. Le Coran, *Mahomet, le Koran*, traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski, nouvelle Edition entièrement revue et corrigée, augmentée de notes, de commentaire et d'un index, tome I [- 2], Paris, Bibliothèque- Charpenterie, E. Fasquelle éditeur, 1925.
91. *Le Coran, Mahomet*, traduction nouvelle par Edouard Montet, Paris, Payot, 1929.
92. *Le Coran/ Mahomet*, traduction nouvelle par Edouard Montet, Paris, Payot, 1944.
93. *Le Coran, Mahomet*, t. I-II, traduction par Kasimirski, Paris, Fasquelle, [1948].
94. *Le Koran, Mahomet*, traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski, Paris, Fasquelle, 1918.
95. *Le Koran, Mahomet*, traduit de l'arabe et accompagné de notes par M. Savary, Paris, Librairie Garnier Frères, 1883.
96. *Le Koran qui la guidance et le différenciateur*, traduction littérale et complète des sourates essentielles par J. C. Mardrus, Paris, Eugène Fasquelle, 1926.
97. *Le Koran: [sourates principales]*, choisies et traduites par Franz Toussaint; ill. par Mohammed Racim, Paris, Piazza, 1949.
98. *Le multaqa el abheur avec commentaire abrégé du madjma'el anheur*, traduction par H. Sauvaire, Marseille, 1882. [Extrait des *Mémoires de l'Académie de Marseille*].
99. *Le Paradis de Mahomet (suivi de l'Enfer) d'après le Coran et le Prophète*, traduit par Arthur Alric, Paris Flammarion, 1892.

²³² Leemos en la ficha de la Bibliothèque Interuniversitaire des Langues Orientales: Cf. Sahawi. Daw, I, 198-200 pour les fils; 138-145 pour le père.

100. *L'Égypte de Murtadi, fils du Gaphiphe*, [de la traduction de M. Pierre Vattier], introduction, traduction et notes par Gaston Wiet, Paris, Librairie O. P. Geuthner, 1953.
101. *Les plus beaux textes arabes*, par Emile Dermenghem, s. l., Edition du Vieux-Colombier, 1951.
102. [MAARRI], 'Abou l'Ala, *Le message du pardon*, traduit par M.-S. Meïssa, préface de W. Marçais, Paris, Paul Geuthner, 1932.
103. MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, traduction par B. Carra de Vaux, Paris, Imprimerie Nationale, 1896.
104. MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, traduction par Carra de Vaux, Paris, Imprimerie Nationale, 1916.
105. MAIMONIDE, *Sarh asma al-uqqar: explication des noms de drogues*, textes arabes, traduction et commentaire par Max Meyerhof, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1940.
106. MAQRÎZÎ, *Description historique et topographique de l'Égypte*, traduite en français pour la première fois par U. Bouriant, Le Caire, IFAO, première partie (1895), deuxième partie (1900). [Mémoire publié par les membres de la mission archéologique française du Caire. Tome XVII].
107. MAQRÎZÎ, *Description historique et topographique de l'Égypte*, traduite en français par Paul Casanova, troisième partie, Le Caire, IFAO, 1906.
108. MAKRÎZÎ, Takî ad Dîn Ahmad ibn 'Ali kadir Ibn Mouhammad, *Kitâb Al Mawâ'id wa'li 'Tibâr fî Dhikr Al Khitat Wa'lâthâr; Livre des admonitions et de l'observation sur l'histoire des quartiers et des monuments ou description topographique et historique de l'Égypte*, traduit par M. Paul Casanova, sous la direction de M. George Fonceart, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1920. [Mémoire publié par les membres de l'INFO].
109. MAQDISI, *Livre de la Création et de l'Histoire de Mutahhar ben Tahir el-Maqdisi, attribué à Abou- Zaid Ahmed ben Sahl el Balkhî*, publié et traduit par M. Cl. Huart, Paris, Ernest Leroux, (T.I) 1899, (T.II) 1901, (T.III) 1903, (T.IV) 1907.
110. MAQDISI, *Livre de la Création et de l'Histoire*, édition et traduction par Cl. Huart,., Paris, Publications de l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, 1899-1919, 4e série, tome XVI.
111. MAQRÎZÎ, *Description historique et topographique de l'Égypte*, traduite en français par Paul Casanova, quatrième partie, 1^o fascicule, Le Caire, IFAO, 1920.
112. MAQRÎZÎ, *Histoire d'Égypte*, traduite de l'arabe et accompagnée de notes historiques et géographiques par E. Blochet, Paris, Ernest Leroux, 1908. [Extrait de la *Revue de l'Orient Latin*. Tome VI, VIII, IX, X et XI].

113. MAR'I, B. Yusuf b. Abi Baker al Karmi, *Passe-temps chronologique et historique, ou coup d'oeil récréatif sur le règne des Khalifs, des rois et des sultans d'Egypte*, traduit par le citoyen Venture de Paradis, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1896. (Extrait de la *Revue d'Égypte*).
114. MAR'I, B. Yusuf b. Abi Baker al Karmi, *Principes du gouvernement musulman selon la doctrine de l'Imam Hambel*, traduit par Venture de Paradis, Le Caire, 1895. (Extrait de la *Revue d'Égypte*).
115. MAS'UDI, *Les prairies d'or*, t. I, traduit en français par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigé par Charles Pellat, Paris, Société Asiatique, 1826-1908.
116. *Masalik el absar fi mamlik al amsar, I. L'Afrique moins l'Egypte*, traduit par Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris, Paul Geuthner, 1927.
117. *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane*, traduits ou recueillis et mis en ordre par M. Sauvaire, Paris, Imprimerie Nationale, 1882.
118. MAWARDI, *Le droit du califat*, introduction avec traduction de l'arabe et notes du comte Léon Ostrorog, nouvelle éd., Paris, Leroux, 1925.
119. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au Iviem [sic] siècle; Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés*, documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits par E. Amelineau, Paris, Ernest Leroux, 1889. (Annales du Musée Guimet. Tome dix-septième).
120. MUHAMMAD, Seyyed 'Ali, dit le BAB, *Le béyan arabe, Le livre sacré du Bâbysme*, traduit de l'arabe par A. L. M. Nicolas, Paris, Ernest Leroux, 1905.
121. NAJM AD-DYN MAHMOUD, *Le livre de l'Art du traitement, remèdes composés*, texte, traduction, glossaires, précédé d'un essai sur la pharmacie arabe par Dr. P. Guiges, Beyrouth, Chez l'auteur, 1903.
122. 'OMARI, Ibn Fadl-Allah, *Masalik el absar fi mamalik al-amsar, I. L'Afrique moins l'Egypte*, traduit et annoté avec une introduction par Gaudefroy-Demombynes, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1927. (Bibliothèque des Géographes Arabes).
123. OUSAMA, *Femmes musulmanes et chrétiennes de Syrie au XIIIe siècle. Episodes tirés de l'autobiographie d'Ousama*, traduits par Hartwig Derenbourg, Paris, s. e., 1895.
124. QALQACHANDY, *Extrait de l'ouvrage d'el Qalqachandy, intitulé (message de la bibliothèque bodléienne. nos 5365 et 5366)*, traduits par M. H. Sauvaire, Marseille, Imprimerie de Barlatier-Foissat, 1885.
125. QALQASHANDI, *La Syrie à l'époque des Mamlouks*, traduction par Gaudefroy-Demombynes, Paris, s.e., 1923.

126. QOSTA IBN LÛQA, *Les mécaniques ou l'élevateur de Héron d'Alexandrie*, t. II, traduits en français par M. Le Baron Cara de Vaux, *Journal Asiatique*, n° 1 juillet-août, 1893.
127. QOSTA IBN LÛQA, *Les mécaniques ou l'élevateur de Héron d'Alexandrie*, t. II, traduits en français par M. Le Baron Cara de Vaux, *Journal Asiatique*, n° 3 novembre-décembre, 1893.
128. RAZI, Abu Beker M., *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, traduction accompagnée du texte par P. de Koning, Leyde, Brill, 1896.
129. RAZI, Muhammad ibn Zakaryya ; IBN AL-'ABBAS, 'Ali ; IBN SINA, 'Ali, *Trois traités d'anatomie arabes*, texte inédit de deux traités, traduction de P. de Koning, Leide, Librairie et Imprimerie E. J. Brill, 1903.
130. SA'ADI, Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran ben 'Amir, *Documents arabes relatifs à l'histoire du Sudan. Tarikh es-Sudan*, traduit par O. Houdas, Paris, E. Leroux, 1900.
131. *Sur une "mère" d'Astrolabe arabe du XIIIe siècle (609 de l'hégrie), portant un calendrier perpétuel avec correspondance musulmane et chrétienne*, traduction et interprétation par M. H. Sauvaire et M. J. de Rey-Pailhade, Paris, Imprimerie Nationale, 1893. (Extrait de *Journal Asiatique*).
132. TARAFa, Ibn-al 'Abd al- Bakrî, *Le Dîwan*, traduit par M. Seligsohn, Paris, Emile Brouillon, 1899-1900.
133. TARAFa, Tarafa ibn al-'Abd al Bakrî, *Dîwân*, accompagnée du commentaire de Yousouf al-A'lam de Santa-Maria, publié, traduit et annoté par Max Seligsohn, Paris, E. Bouillon, 1901.
134. TURC, Nicoles, *Chronique d'Egypte, 1798-1804*, édité et traduit par Gaston Wiet, le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1950.
135. YA'KOUBI, Ahmad ibn Ya'koub, *Les pays*, traduction G. Wiet, le Caire, s. e., 1937.
136. YA'KOUB, 'Abou Yousof, *Le livre de l'impôt foncier (kitâb el-Kharâdj)*, traduit et annoté par Edmond Fagnan, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921. [Publication par le Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des Antiquités et des Beaux-Arts. Bibliothèque archéologique et historique T. I].

1.2. Repertorios de obras modernas:

1. 'ABDOU, Cheikh Mohammed, *"Rissalat al Tawhid"*, *exposé de la religion musulmane*, traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed 'Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 192?.
2. AFGHÂNÎ, Jamâl ad-Din, *Réfutation des matérialistes*, traduction sur la 3ème édition arabe avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Paris, Paul Geuthner, 1942. (Les Joyaux de l'Orient, tome XI).
3. AZOURY, Najib (auteur et traducteur), *Le reveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque (Nahdat al ummal 'arabya fi asial su'ra)*, Paris, Plon, 1905.
4. BISSISO, Saadi (auteur et traducteur), *La politique Anglo-Sioniste en Palestine : étude juridique, politique et critique du Sionisme et du mandat anglais*, Paris, Rodstein, 1939.
5. *Etude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, par le Comte de Landberg, (vols II et III), Leide, Librairie et Imprimerie E. J. Brill, 1905-1913.
6. *Étude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, par le Comte de Landberg, Leide, E. J. Brill, 4 vols. Tome 1: Hadramout, 1901. Tome 2: Datinah, 1905-1913, 3 vol²³³.
7. HAIKAI, Yusuf, *La dissolution de la Chambre des Deputés (Hal Majles al nuwab)*, Paris, s. e., 1935.
8. HAKIM, Tawfik, *Théâtre multicolore: Politique, burlesque, tragique*, Paris, Nouvelles Edition Latines, 1954. (Les Maîtres Étrangers).
9. HAKIM, Tawfiq, *L'âme retrouvée: roman du réveil de l'Egypte*, adaptation française par Morik Brin d'après une traduction de l'arabe par M. A. Khédry, Paris, Fasquelle, 1937.
10. HAKIM, Tawfiq, *Schéhérazade, poème dramatique en sept tableaux*, traduction, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1936.
11. HAKIM, Tawfiq, *Théâtre arabe*, traduction de l'arabe par A. Khedry et N. Costandi, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1950. ["La caverne des songes"; "Schéhérazade"; "Oedipe-roi"; "Salmon le sage"; "Pygmalion"; "Le fleuve de la folie"; "Le metteur en scène"; "La maison des fourmis"; "Le joueur de flûte"; "L'art de mourir"].
12. HAKIM, Tawfiq, *Théâtre de notre temps*, traduction, Paris, Nouvelles Editions Latines, s. f.

²³³ Se lee en la ficha del Institut Français de Damas : « Traduction de 1° partie, commentaire des textes prosaiques; 2° partie, commentaire des textes poétiques, 3° partie ».

13. HUSSEIN, Taha, *L'appel de Karaouan*, traduction et introduction par Raymond Francis, Paris, Denoël, 1949.
14. HUSSEIN, Taha, *Le livre des jours, souvenir d'enfance d'un Egyptien*, traduit de l'arabe par Gaston Wiet, préface d'André Gide, 5^e édition, Paris, Gallimard, 1947.
15. *Langue des Bédouins 'Anazeh*, texte arabe avec traduction, commentaire et glossaire, texte arabe et traduction par le Comte de Landberg, 1^o partie, Leide, E.-J. Brill, 1919.
16. MAHFUZ, Najib, *Quand les chemins divergent (Mafriq al Tariq)*, extr. de Muqtataf, vol. XCII. 1-4-1938, 477-478, Le Caire, s. e., 1938.
17. *Proverbes et dictons de la province de Syrie: section de Sayda*, Leide, Paris, 1883.
18. *Proverbes et dictons du peuple arabe*, matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires, recueillis, traduits et annotés par le Comte Carlo de Landberg, Leide, Brill, 1883.
19. *Proverbes et dictons syro-libanais*, texte arabe, transcription, traduction, commentaire et index analytique par Mgr Michel Feghali, Paris, Institut d'Ethnologie, 1938. (Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XXXI).
20. RAMADAN, Hafez, *Le Sphinx m'a dit...*, traduction par Gaston Wiet, Le Caire, Imprimerie d'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1946.
21. RIDA, Rashid, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, traduction annotée d' "al-Hilafa au al-Imama al-'uzma (Le Califat au l'Imama suprême), tome VI, par Henri Laoust, Damas, Institut Français de Damas, 1938.
22. *Tarikh el-fettach fi akhbar el-bouldân oua-l-djouyouch oua-akâbir en-nas*, texte arabe et traduction française avec notes et index par O. Houdas et Delafosse, s.l, s.e., 1913.
23. TAYMOUR, Mahmoud, *La Belle aux lèvres charnues, nouveaux contes égyptiens*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1952.
24. TAYMOUR, Mahmoud, *La fleur du cabaret et autres contes égyptiens*, traduction, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1953.
25. TAYMOUR, Mahmoud, *L'amour par-delà l'inconnu*, roman traduit, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954.
26. TAYMOUR, Mahmoud, *Le Courtier de la mort et autres contes égyptiens*, traduction, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1951.
27. TAYMUR, Mahmoud, *Bonne fête et autres contes égyptiens*, traduits de l'arabe, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954.

28. *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, recueillis et traduits en français par A.-S. Marmadji, Paris, Gabalda, 1951.
29. *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, recueillis, mis en ordre alphabétique et traduits en français par le R. P. A. S. Marmadji, Paris, Librairie de Coffre, J. Gabalda et Cie (éd.), 1951.
30. ZEIDAN, G., *Allah veille!... Roman de la révolution turque*, traduction de l'arabe par M.-Y. Bitar et Thierry Sandre, Paris, Flammarion, 1924.
31. ZEIDAN, G., *Al abbassa ou la soeur du calife*, traduction de l'arabe par M.Y. Bitar; mise en français par Charles Moulié; et augmenté d'une préface par Claude Farrère, Paris, Fontemoing, 1912.

1.3. Repertorio de obras cristianas:

1. ABOU-KURRA, Théodore (évêque de Harun), *Traité des Oeuvres Arabes*, publié et traduit en français pour la première fois par le P. Constantin Bacha, religieux basilien de Saint-Sauveur du Diocèse de Tripoli. (Tripoli de Syrie, chez l'auteur, à l'évêché grec-catholique); (Rome chez le R. père procureur des Basiliens de Saint-Sauveur) ; Paris Ernest Leroux, Paul Geuthner et Librairie Saint-Paul. [1905]. [sic]
2. BIROUNI, *Martyrologes et ménologes orientaux, XVI-XVIII : Les fêtes des Mélchites*; AL-MAQRIZI, *Les fêtes des Coptes*; IBN-AL-QOLA'I, *Calendrier maronite*, textes arabes édités et traduits par Robert Griveau, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1915. [*Patrologia Orientalis*. T.X]
3. *Codex 286 du Vatican. Récits de voyages d'un arabe*, traduit de l'arabe par Mme Olga de Lébédew, offert aux membres du XIIIe congrès international des orientalistes, St. Pétersbourg, s.e., 1902.
4. FAYYOÛMÎ, R. Saadia ben Iosef, *Version arabe du Livre de Job*, publié avec des notes hébraïques par W. Bacher, accompagné d'une traduction française d'après l'arabe par J. Derenbourg et H. Derenbourg, Paris, Ernest Leroux, 1899.
5. HALKIN, François, *La légende de S. Antoine*, traduite de l'arabe par Alphonse Bonhome, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1942.
6. *Kitab al-'Unvan. Histoire Universelle* traduit par Alexandre Vasiliev, en *Patrologia Orientalis*, T. VIII, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1912.
7. *La conversion du Calife El-Hakem au Christianisme*, légende copte, traduit de l'arabe par Ya'qub Artin Pacha, le Caire, s. e., 1894. (Extrait de la *Revue de l'Egypte*).
8. *L'apocalypse arabe de Daniel*, publication, traduit et annoté par F. Marcler, Paris, 1904. (Extrait de *Revue Histoire de Religion*, 1904).
9. *Le synaxaire arabe jacobite; (rédaction copte)*, texte arabe publié, traduit et annoté par René Basset, 1905. (*Patrologia Orientalis*, 1909).
10. *Les 127 Canons des Apôtres*, texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français par Jean Périer et Agustin Périer, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1912. [*Patrologia Orientalis* t. VIII].
11. MACAIRE (ELZAIMEL), d'Antioche (Le patriarche), *Histoire de la conversion des Géorgiens au christianisme*, texte arabe et traduction de l'arabe par M. Olga de Lébédew, Rome, Casa Editrice Italiana, 1905.
12. SAINT ELIE, Anstase Marie, *La tribu de Soleil*, traduit de l'arabe par St. Soubre, Louvain, Ista, 1901. (Extrait du *Machriq et Museon*).

13. *Une Homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de S. Pierre et de S. Paul*, texte arabe publié pour la première fois et traduit par H. Fleisch, Paris, Librairie Auguste Picard, 1946. (Extrait de la *Revue de L'Orient Chrétien*, 3^e série, T. X (XXX), n^o 3).
14. *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, [texte imprimé] traduit par Paul d'Alep, texte arabe et traduction française par Basile Radu, Paris, Fermin-Didot, [1949].

1.4. Repertorio de las obras literarias de ficción:

1. *Basim le Forgeron et Harûn er-Rachid* ; texte arabe en dialecte d'Egypte et de Syrie publié d'après les manuscrits de Leide, de Gotha et du Caire et accompagnée d'une traduction et d'un glossaire par le Comte Carlo de Landberg, texte, traduction et proverbes, Leide, Brill, 1888.
2. BEN AL-MUQAFFA, *Kalila et Dimna: contes et apologues de Bidpai [Abd Allah ben al-Muqaffa]*, traduction de l'arabe par P. Quilici, Paris, édition des Cahiers Gris, 1936.
3. *Conte des Mille & Une Nuits*, extrait du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, texte arabe entièrement vocalisé et vocabulaire arabe, anglais et français des mots contenus dans le texte par Florence Groff Elève, Paris, Ernest Leroux, Librairie de la Société Asiatique, 1889.
4. *Contes arabes modernes*, recueillis et traduits par Guillaume Spitta-Bey, Leide, Brill, Paris, Maisonneuve & Cie, 1883.
5. *Contes de Damas*, recueillis et traduits avec une introduction et une esquisse de grammaire par J. Oestrup, texte arabe avec la traduction française, Leiden, E.J. Brill, 1897.
6. *Contes et légendes des pays d'Orient* traduit par C. Dumas, Paris, Fernand Nathan, 1940.
7. *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de la Syrie*, texte arabe, transcription, traduction et notes par Michel Faghali, préface de M. Albert Cuny, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient ; Adrien-Maisonneuve, 1935.
8. *Contes populaires*, inédits de la Vallé du Nil, traduit de l'arabe parlé par Yacoub Artin Pacha, Paris, Maisonneuve, 1895.
9. *Le livre de Mille Nuits et une nuit*, traduction littérale et complète du texte arabe de Boulak par le Dr. J. C. Mardrus, 1e tome, Paris, Librairie Charpentier et Fasquelle, Eugène Fasquelle, 1924.
10. *Le livre de mille nuits et une nuit*, traduction littérale et complète du texte arabe par le Dr. J. C. Mardrus, Paris, Fasquelle, 1918-1921.
11. *Le livre des merveilles de l'Inde*, texte arabe publié par P. A. Van der Leith, traduction française par L. M. Devic, Leyde, 1883-1886.

12. *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, traduits et commentés par G. Maspero, 3ième Edition, entièrement refondue et augmentée, Paris, E. Guilmoto, 1905.
13. *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, traduits et commentés par G. Maspero, 3ième édition, Paris, E. Guilmoto, 1911.
14. *Les mille et une nuits: contes arabes*, traduits en français par Galland, Paris, Imprimerie Générale, 1895.
15. LOKMAN, *Fables de Lokman*, expliquées d'après une méthode nouvelle par deux traductions avec un dictionnaire analytique des mots et des formes difficiles par M. Cherbonneau, Paris, Paul Geuthner, 1925.
16. *Mille et un contes*, récits et légendes arabes, t. 3: légendes religieuses, choisies et traduction par René Basset, Paris, Maisonneuve, 1926.
17. [*Mille et une nuits*], *Histoire de Sindbad le marin*, traduction nouvelle par Edouard Montet, précédée d'une introduction sur les 1001 nuits et suivi de trois autres contes, Paris, Payot, 1930.
18. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, 1899.
19. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, 1909.
20. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t.I, 1924.
21. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, T. II, s.f.
22. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t.III, 1921.
23. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. IV, 1921.
24. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. V, 1921.
25. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. VI, 1924,
26. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. VII, 1921.

27. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. VIII, 1920.
28. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. IX, 1920.
29. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. X, 1920.
30. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XI, 1921.
31. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XII, 1920.
32. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XIII, 1924.
33. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XIV, 1920.
34. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XV, 1921.
35. *Mille et une nuits*, traduit par le Dr. J.C. Mardrus, Paris, Librairie et Fasquelle, t. XVI, 1921.
36. NAMA, Bahtyar, *Contes arabes: Histoire des dix visirs*, traduits et annotés par René Basset, Paris, Ernest Leroux, Librairie de la Société Asiatique de Paris de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, 1883.
37. *Seize "Hadoutta"*. *Contes populaires*, racontés au Caire et recueillis et traduits par Yacoub Artin Pacha de 1870 à 1886, Le Caire, Jules Barbier, 1903.
38. *Textes arabes de Wâdi-Chahrour (Liban)*, transcrits, traduits et annotés par Michel et Abdou Feghali, Paris, Imprimerie Nationale, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1917. (Extrait du *Journal Asiatique*, janvier-mars 1927).
39. *Zein El-Asnam, Conte des Mille & Une Nuits*, extrait du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, texte arabe entièrement vocalisé et vocabulaire arabe, anglais et français des mots contenus dans le texte par Florence Groff, Paris, éd. Ernest Leroux, Librairie de la Société Asiatique, 1889.

1.5. Repertorio de diccionarios realizados por franceses:

- 137.[AL] ISFAHANI, *Table alphabétique du "Kitab al-aghani" comprenant index des poètes, index des rimes, index historique, index géographique*, rédigées par I. Guidi, Leiden, Brill, 1900.
1. *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, par Adrien Barthélemy et des autres, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1935-1954. (En tête du 1er fasc.: Publication entreprise sous les auspices du Haut-Commissariat de France en Syrie et au Liban. Instruction publique. 4ème et 5ème fasc. publ. par H. Fleisch).
 2. *Dictionnaire des noms de plantes en latin, français, anglais et arabe*, par Dr. Ahmed Issad Bey, 1^o édition, le Caire, Imprimerie Nationale, 1930. (Ministère de l'Instruction Publique d'Egypte).
 3. HARFOUCH, Joseph, *Le premier livre de l'arabisant ou méthode courte et facile pour apprendre à lire l'arabe sans professeur et en peu de temps*, accompagné de la clef et de la traduction des exercices, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1893.
 4. HARFOUCH, Joseph, *Le premier livre de l'arabisant ou méthode courte et facile pour apprendre à lire l'arabe sans professeur et en peu de temps*, accompagné de la clef et la traduction des exercices, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1909.
 5. *L'Arabe vivant; Mots arabes groupés d'après le sens et vocabulaire fondamental de l'arabe moderne*, Paris, s. e., 1952.
 6. *Le guide utile. Vocabulaire français-arabe*, avec prononciation figurée contenant la grammaire arabe expliquée en français par Michel Joseph Eid, Lagoudakis-Alexandrie, s. e., 1891.
 7. *Nouvelle grammaire arabe*, arabe littéral par Robert Armez, Paris, Groos, 1907. (En arabe et français).
138. *Supplément aux dictionnaires arabes* par R. Dozy, 2e édition, Leide, E.-J. Brill; Paris, Maisonneuve, 1927.
8. *Transcription et signification des noms d'étoiles arabes et notes d'onomastique stellaire*, par H. Memard, Toulouse, Edourd Privat, Paris, Geuthier-Villars, 1945. (Annales de l'Observatoire astronomique et météorologique de Toulouse, 1945).

9. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants*, par un père missionnaire de la Cie de Jésus [P.J.B. Belot]; Beyrouth, 1^o Edition, 1883.
10. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Beyrouth, 2^o édition revue et corrigée, s. e. 1888.
11. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), 2^o éd., Beyrouth, Imprimerie Catholique et Paris, Maisonneuve 1889.
12. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1893. [Cet exemplaire contient des annotations manuscrites de M. Blachère. La page de titre manque].
13. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1896.
14. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Imprimerie Catholique, 1899.
15. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1911. (Revue et augmentée).
16. *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* par un père missionnaire de la Cie de Jésus (Belot), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 14^o éd., 1929.

2.0. Introducción:

Hasta principios del siglo XX, la traducción llevó al mundo árabe hacia las lenguas occidentales, en particular al francés y al inglés, las dos lenguas dominantes y más presentes en la región. Debido a la introducción de la imprenta en Egipto por Napoleón, este movimiento se extenderá desde entonces a todo el mundo árabe a través de agentes animados por un *alma árabe* recién nacida, después de un largo letargo bajo el Imperio Otomano que había seguido una política contraria a cualquier labor cultural en esos territorios.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, pocos traductores y adaptadores profesionales se atrevieron a asumir la responsabilidad de la transposición tanto de las obras francesas de La Fontaine, Corneille, Victor Hugo, Lamartine, Musset, Vigny, Beaudelaire, Rousseau y los escritores del Renacimiento francés, como de las obras inglesas de Shakespeare, Milton, Keats, Shelley, Kipling, etc.²³⁴, esto es, la traducción o, a veces, la adaptación de obras literarias. Pero lo curioso es que esta apertura al mundo occidental produjo la transposición de nuevos géneros literarios, tales como la novela²³⁵ y el teatro, que serán adoptados en la primera mitad del siglo a manos de Taha Hussein,

²³⁴ Tomiche, *La littérature arabe traduite...*, p. 1.

²³⁵ La primera novela que apareció en el mundo árabe fue *Zaynab* en 1914 cuyo autor, Muhammad Hussein Haikal, rehusó firmarla con su nombre auténtico aunque se consideró más tarde la novela pionera en la literatura árabe por sus características literarias. La fundación de la novela corta conocida hoy comenzó tras la Primera Guerra Mundial. Habían aparecido algunos cuentos cortos a finales del siglo XIX a manos de autores

Mahmoud Taymour, Tawfik Al-Hakim y otros. Son dos nuevos géneros recién nacidos en la literatura árabe, pero que se convertirán en los géneros más sobresalientes en la primera mitad del siglo XX, lo que explica el predominio de la traducción de estos dos géneros en el repertorio de los últimos años de nuestro periodo. Por lo tanto, estas obras estarán marcadas e influidas por los modelos tradicionales desde el Renacimiento francés y hasta las nuevas formas literarias.

Pero la traducción no fue unilateral. La traducción del árabe siempre tuvo su lugar y su importancia en la cultura europea, sobre todo en francés e inglés, a pesar de que no igualara en cantidad y en el tipo de recepción a la que se realizó en árabe.

Nos interesa ahora hacer un repaso de los grandes campos temáticos que merecieron ser objeto de traducción del árabe al francés en el periodo que nos ocupa, tal y como ha quedado reflejado en nuestro repertorio.

2.1. Clasificación de las traducciones por campos temáticos:

Hay que empezar por decir que muchos estudiosos han recurrido a dividir las orientaciones intelectuales de los orientistas por la selección de los géneros (sufismo, filosofía, biografía, historia, lengua, literatura (o 'Adab), viajes, geografía, poesía, jurisprudencia, ciencias), pero nosotros nos hemos encaminado por otro camino porque no siempre se puede concretar bajo qué género se clasifica esta o aquella obra clásica, se pertenece a la historia o a la geografía o a la literatura de viajes.

2.1.1. Traducción científica:

Estamos de acuerdo con Hoof, en su *Histoire de la traduction en Occident*²³⁶, en que los traductores del árabe abordan más las obras antiguas que las modernas, mientras que en la traducción científica de otras lenguas, a parte del árabe, la cantidad está relativamente

libaneses y sirios pero su contenido fue inspirado por acontecimientos históricos. Véase a este respecto Al-Hatib, *Subul al-mu'azerat...*, pp. 13-14.

²³⁶ Hoof, *Histoire...*, p. 109.

equilibrada entre las antiguas y las modernas. Si interesa resaltar la historia de las ciencias de la civilización islámica, es porque puede ayudar a descifrar algunos puntos oscuros en la historia europea, concretamente en la historia de las ciencias romana y griega²³⁷ y de la época de oro musulmana hasta finales de la época abasí. Los siglos siguientes sufren una escasez que se explica por la poca cantidad de producción científica y literaria árabe de entonces. Para comprobar si los arabistas de nuestra época se interesaban o no por el patrimonio científico islámico, mencionamos aquí los libros que se clasificarían bajo este campo, para darnos mejor cuenta de su porcentaje entre todas las obras traducidas:

1. ABU HULAYQA, Sahlan Ibn Kaysan, *Deux traités médicaux*, édités et traduits par R.P. Paul Sbath et Christo D. Avierinos.
2. ABUOLFEDA, *Géographie*, traduite de l'arabe en français et accompagné de notes et d'éclaircissements par M. Stanislas Guyard.
3. *Antécédents gréco-arabes de la psychophysique*, traduit par Léon Ghauthier.
4. GHAZALI, Abou Hamid Mohammad b. Mohammad b. Mohammad, *Traité de l'action (Mizan al a'mal); Traité d'éthique psychologique et mystique*, traduit de l'arabe en thèse complémentaire par Hickmat Hachem.
5. IBN MASSAWAIH, *Le livre des temps, médecin chrétien*, ouvrage annoté et publié pour la première fois par le R. P. Paul Sbath.
6. IBN SINA (AVICENNE), *La Métaphysique du Shifa'*, traduction faite sur texte arabe de 1303 H., par le Père M.-M. Anawati.
7. IBN SINA, 'Abu 'Ali al-Husayn ben 'Abd Allah, *Introduction à Avicenne; Son épître des définitions*, traduction avec notes par A. M. Goichon.
8. *Instructions nautiques et routières arabes et portugaises des XV^e et XVI^e siècles*, reproduits, traduits et annotés par Gabriel Ferrand.
9. KHODJA OMER HALEBY, Abou Othmân, *El kitab des Lois Secrètes de l'Amour*, traduction, mise en ordre et commentaire de Paul de Règla.
10. *La guérison en une heure*, texte et traduction par le Dr. P. Guigues.
11. MAIMONIDE, *Sarh asma al-uqqar: explication des noms de drogues*, textes arabes, traduction et commentaire par Max Meyerhof.

²³⁷ Amaireh, *Al-mustashriqun wa tarih...*, p. 60.

12. *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane*, traduits ou recueillis et mis en ordre par M. Sauvaire.
13. RAZI, Abu Beker M., *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie*, traduction accompagnée du texte par P. de Koning.
14. RAZI, Muhammad ibn Zakaryya ; IBN AL-'ABBAS, 'Ali ; IBN SINA, 'Ali, *Trois traités d'anatomie arabes*, texte inédit de deux traités, traduction de P. De Koning.
15. *Sur une "mère" d'Astrolabe arabe du XIIIe siècle (609 de l'hégire), portant un calendrier perpétuel avec correspondance musulmane et chrétienne*, traduction et interprétation par M. H. Sauvaire et M. J. de Rey-Pailhade.
16. *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, recueillis et traduits en français par A.-S. Marmadji.

Según esta lista, quince de las dieciséis de las obras son clásicas, mientras que existe sólo una obra moderna. Los temas tratados son los temas tradicionales que han sido traducidos durante la historia de Europa en sus relaciones con el mundo islámico: cinco obras de medicina, cuatro de geografía, cuatro de psicología y física, uno de farmacia, uno de arqueología y uno de sociología. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que el interés por la traducción de la medicina nunca ha sido tan importante para los franceses mismos, porque aquí notamos que los traductores eran, en su mayoría, o árabes cristianos u holandeses. El Dr. Guiges, uno de los traductores interesados por la traducción de medicina nos apoya con su observación: "*Les traités des vieux médecins arabes, Avicenne, Sérapion, Mésué, etc. (je parle des traductions latines du Moyen âge) sont rares et j'ai eu beaucoup de peine à me les procurer*"²³⁸.

Por eso el porcentaje de las obras científicas en el repertorio es 0.08% y es un porcentaje que demuestra que el interés por las ciencias árabes no era el objetivo del movimiento de traducción de esta época.

²³⁸Guiges, "Le livre de l'Art...", en *Patrologia Orientalis*..., p. XII.

2.1.2. Traducción religiosa:

Una de las traducciones más repetidas por varios traductores y editores europeos y franceses es la del *Corán*. El interés en la traducción del *Corán* y del Islam remonta a siglos pasados, cuando el Islam era considerado un enemigo de la expansión cristiana y colonial de Europa, y sobre todo el enemigo del catolicismo, como nos cuenta Caquot:

*“Les érudits étant issus des milieux de la Réforme catholique, ils sont évidemment hostiles à l’Islam en tant que religion, mais leur critique se concentre sur deux points essentiels: la prédiction du Prophète, interprétée classiquement comme le produit des hérésies orientales, et les superstitions de la pratique religieuse qu’un homme de la Réforme catholique ne peut plus accepter dans sa propre religion. Par contre la théologie islamique, quand elle dépasse les domaines proprement coraniques, est vue avec une très grande sympathie”*²³⁹.

Así pues, en esos siglos el Islam era considerado sólo una herejía oriental y un conjunto de supersticiones extendidas por uno que pretendía ser profeta y por su libro sagrado, mientras que las ciencias islámicas con sus productos fueron miradas con respeto.

El interés surgido con los nuevos estudios de principios del siglo XX es diferente y confirma que, con todas las traducciones y estudios antiguos del Corán, el conocimiento había continuado siendo superficial y los estudios antropológicos interesados por los árabes anteislámicos no habían ofrecido explicaciones válidas, según la opinión de H. Derenbourg, orientalista brillante, que revela en 1905 que:

*“(…), sans une connaissance approfondie du Coran, n’est-il possible de comprendre pleinement aucun écrivain arabe. Bien plus, l’étude du Coran est nécessaire pour expliquer les poètes qui nous sont restés de l’époque antéislamique. Cette assertion, qui au premier abord paraît un paradoxe, n’est pas moins justifiée et confirmée par les textes, tels que nous les possédons. Or, ces oeuvres ne sont pas de beaucoup antérieures à l’hégire, et certains dires populaires, qui étaient répandus dans les masses, sont entrés à la fois dans la prose rimée de Mahomet et dans les chants inspirés des grands poètes”*²⁴⁰.

²³⁹Caquot, *Cinquante ans d’orientalisme...*, p. 58.

²⁴⁰Derenbourg, *Opuscules...*, pp. 32-33.

A pesar de esta postura sobre los estudios de poca profundidad, este gran orientalista y traductor intenta sugerir aquí que el Profeta fue inspirado por la poesía anteislámica y que el Corán no es más que prosa rimada. En nuestra opinión, se trata de una soterrada acusación al Profeta de ser poeta y no profeta, de lo que se aprovechó Derenbourg en esta cita; aunque quizá Derenbourg se vio influido por las ideas de Goethe como tantos otros en su siglo. Efectivamente, en 1819 Goethe publicó *West-Östlicher Divan* en el que trató de poesía oriental. Su imagen de Oriente ofrece otro aspecto de cómo Europa mira al Islam en los principios del siglo XIX: con los ojos de Goethe. Para él, Oriente era una región verde y sencilla, habitada por olvidados. Admiraba sus “principios morales” representados por una devoción estricta a los miembros de la tribu, el deseo del honor, el coraje y el sacrificio.

Por otro lado, la visión de los estudios del Corán cambió, derivando, según Derenbourg, hacia las humanidades y no hacia la teología como en los siglos anteriores:

*“Mais nous, en étudiant le Coran, nous ne faisons pas de la théologie, nous jugeons une œuvre littéraire et nous lui assignons sa place dans l’histoire de l’humanité, sans nous laisser entraîner par un élan d’enthousiasme fanatique, mais aussi sans chercher à décrier ou à ravalier de parti pris un livre adopté et consacré par une foi vieille aujourd’hui de douze siècles”*²⁴¹.

Ya sabemos que para todos los musulmanes este libro sagrado es el primer legislador de la religión islámica, además de albergar las historias de los antepasados (de algunas de las cuales no ha quedado ninguna huella), las historias de la época islámica (que formarían para los europeos la mitología islámica) y las normas del Islam (religión, sociedad y gobierno). Así, muchos arabistas u orientalistas contemporáneos consideraban que el Corán y la tradición profética *Hadith* eran los únicos medios para estudiar la historia del Islam²⁴², una historia que no empieza con el nacimiento del Islam hace quince siglos, sino que muchos de los conceptos tratados en el Corán provienen de la época anteislámica. De la misma manera, el traductor y orientalista holandés Comte de Landberg, en *Les dialectes de l’Arabie Méridionale* publicado en 1913, ve al Islam (u Oriente islámico) como una mitología descendiente de sus raíces semíticas:

²⁴¹ Derenbourg, *Opuscules ...*, pp. 13-14.

*“Plus on fera entrer dans nos études l’ancienne mythologie sémitique, et, pour moi, leur cosmogonie n’est que mythologie, plus on expliquera les conceptions du monde islamique, qui ne sont que la perpétuation des idées de l’Orient préislamique”*²⁴³.

Pero la práctica de “interpretar” o “comentar” el texto coránico, en lugar de “traducir”, ha encontrado más éxito y aceptación desde el punto de vista ideológico; ello por una sencilla razón y es que la traducción no substituye a un texto sagrado, sino que será considerada su complemento²⁴⁴. Este planteamiento considera que el lector europeo no leería el Corán como una obligación dentro del sentido islámico de la adoración que supone escuchar y comentar la exégesis junto con los religiosos musulmanes, sino que lo leería para ser estudiado, analizado, comparado, investigado, etc. por lo que necesitaría la explicación y el comentario.

Resulta interesante destacar cómo presentaron los traductores la proveniencia del Corán y quién era el escritor. En la traducción más antigua de Kasimirski que fue publicada en 1840 (reeditada en nuestra época estudiada) dice este traductor: *“Allah seul, et non Mahomet, en [del Corán] est l’auteur”*²⁴⁵. Mardrus en su traducción (1926) dice: *“Un fait capital à retenir, dès l’abord, c’est que l’apôtre Mohammad n’est pas l’auteur du Koran”*²⁴⁶ y Pesle afirma en 1936 *“Une dernière remarque, Mahomet ne veut être que prophète”*²⁴⁷.

Las varias declaraciones de Kasimirski muestran que el interés por el Corán se centraba en estudiar la ley y las prescripciones islámicas (rituales y jurídicas), los acontecimientos de la época, algunas reglas generales como el concepto de “sucesión”, mientras que, para los franceses, estudiar las leyendas judías y cristianas parece interesante porque revela la tendencia islámica a insertar leyendas judías y cristianas incompletas en el corpus del Corán. Este conjunto de elementos representarán al Profeta como fundador de una nueva creencia que presume de ser una continuación y corrección de las religiones

²⁴²Sauvaget, *Introduction à l’histoire...* véase la introducción.

²⁴³De Landberg, *Les dialectes...*, partie III, p. VI.

²⁴⁴Véase Delisle, *Les traducteurs...*, p. 181.

²⁴⁵Kasimirski, *Le Koran...*, p. II.

²⁴⁶Mardrus, *Le Koran...*, p. 7.

²⁴⁷Pesle, *Le Koran...*, p. XV.

divinas anteriores aunque fracasa, como nos revela el comentario de Kasimirski, citando al gran orientalista holandés Snouk Hurgronje:

“Il n’en va pas de même du reste du texte qui a un intérêt historique, rituel ou juridique, intellectuel certes, mais nullement littéraire.

Seule pourrait faire sans doute ici exception la sourate 12, ou de Joseph, qui nous raconte l’histoire de ce patriarche dans sa jeunesse. Elle est très estimée des croyants; et elle présente une unité de sujet que l’on ne retrouve guère ailleurs. Il sera particulièrement intéressant de comparer ce récit à celui de l’Ancien Testament (Génèse, 37 à 46). On remarquera, comme me le fît observer un jour le grand Snouk Hurgronje, combien le récit coranique est peu compréhensible par lui-même, car dans le texte arabe le nom de Benjamin ne figure nulle part. C’est cependant un très bel exemple de l’influence exercée par le judaïsme sur l’Islam”²⁴⁸.

Mientras, en la introducción a la última traducción habla Pesle de manera amplia de las escuelas que nacieron después de la muerte del Islam y del desacuerdo entre los musulmanes sobre la exégesis del Corán²⁴⁹. Empezamos a encontrar en este traductor una tendencia que será revelada a lo largo de esta investigación y es el interés por representar a Oriente Medio históricamente y en la actualidad como una zona que nació y creció en conflictos y guerras a causa del Islam.

En todas las traducciones se nota que los europeos consideran el Corán como una enciclopedia. Pero dentro de la introducción de Mardrus que ha intentado ofrecer un panorama sobre la revelación del Corán y su transmisión desde la época del profeta hasta llegar a nuestras manos, algunos errores históricos graves demuestran los defectos de la metodología científica de los traductores de entonces como, por ejemplo, en la página trece, cuando habla de Ali, el primo del Profeta y dice “*son neveu Ali*”.

Hay que mencionar que los musulmanes mismos no habían traducido el Corán hasta hacía poco. Esto era por varias razones: en primer lugar, la traducción para ellos no era una manera de propaganda de la doctrina; en segundo lugar, el musulmán, aunque no sea árabe, está obligado en la oración a recitar el Corán en árabe, así que desde un punto de vista literario, el texto coránico se caracteriza por una elocuencia y una fuerza particular en la

²⁴⁸ Kasimirski, *Le Koran...*, p. XXI.

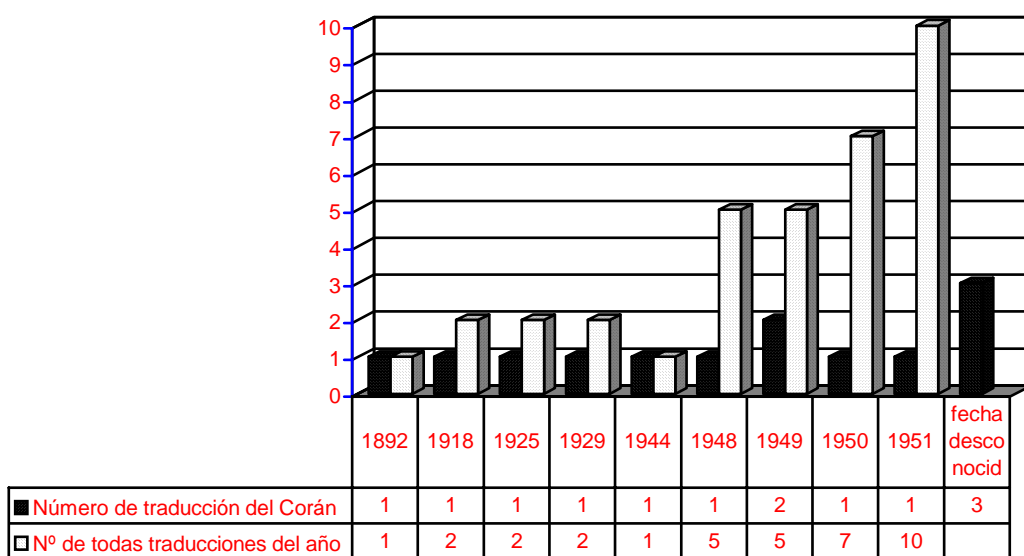
²⁴⁹ Pesle, *Le Coran...*, pp. VII y s.

expresión. La misma observación postula Kasimirski en su traducción del Corán cuando dice:

“Jusqu’à l’époque contemporaine, les traductions du Coran en particulier dans les langues des infidèles ont été uniquement le fait des non-musulmans, pour les raisons théologiques(...). Aujourd’hui, il n’en va plus de même et nous verrons que plusieurs musulmans français ont contribué à la traduction en français du Livre”²⁵⁰.

Estamos de acuerdo con este traductor porque todos los traductores del Corán en nuestro repertorio son europeos. El objetivo de las traducciones del Corán no ha sido enseñar a los musulmanes franceses y europeos el contenido coránico.

Con todos los inconvenientes de presentar el Libro a la comunidad europea en una traducción entre la elite de las obras retraducidas y/o reeditadas, la traducción del Corán registra el índice más alto de traducciones de nuestro periodo. En este gráfico comparamos el número de traducciones del Corán con el de las traducciones generales del mismo año.



²⁵⁰ Kasimirski, *Le Koran...*, p. XIII.

Observamos que hay dos traducciones antes de la Primera Guerra Mundial y doce después, pero es de notar que este índice aumenta por la reedición del Corán y no por la traducción que parece estable a lo largo del periodo.

El Corán es la mejor biografía de la vida del Profeta. Era presentada al público occidental por las editoriales europeas como *encyclopédie* que englobaba visiblemente un conjunto de conocimientos y eventos de su época y una gran modalidad de ciencias: matemáticas, arte de guerra, teología, filosofía, antropología, espiritualismo, caligrafía, cosmogonía, el desarrollo del ser humano, el origen del mundo, los grandes fenómenos físicos (*la foudre, la pluie, les vents, etc.*), derecho, historia de los judíos, cristianos y árabes y sus profetas, y otros más. Es verdad que como enciclopedia no tenía tanto mercado, ni público, pero sí como definición de las bases del Islam como sistema de vida colectiva de millones de habitantes en territorios sometidos a los poderes europeos fuera del continente europeo, como nos revela Pesle:

“Le Coran a soulevé peu de curiosité dans le monde occidental. L’Islam, beaucoup plus. Non pas l’Islam en tant que dogme mais en tant que groupement humain. Il y a trois cent soixante millions de musulmans sur le globe. Voilà ce qui intéresse à vrai dire l’occidental: la force d’expansion de cette religion. Par la masse de ses adhérents, elle forme une quantité qui pèse dans l’équilibre du monde. C’est surtout sous cet angle qu’elle préoccupe les nations européennes, surtout celles ayant des territoires hors du continent”²⁵¹.

Junto a esta revelación del interés político imperialista, sobresale la identificación geográfica del Yo europeo contra el Otro de fuera del continente europeo. La conciencia del Islam como amenaza siguió en esta época, porque los testimonios modernos, a partir del postcolonialismo, empezarán a hablar del problema del Islam en el corazón de Occidente.

Por otro lado, los títulos de las traducciones del Corán nos indican si son traducciones de todo el Corán. En tres traducciones el título es “Corán”. En una, *Le Koran qui la guidance et le différenciateur* por J. C. Madrus en 1926 la traducción se trata sólo de los *sourates* (capítulos) principales, como si fuera una clase de iniciación al Corán. El título del

²⁵¹ Pesle, *Le Coran...*, p. VII.

resto de las traducciones recogía la palabra “Corán” acompañado por el nombre del Profeta Muhammad (Mahoma). El lector percibiría al Profeta como el escritor del Libro.

Mardrus, en su traducción *Le Coran qui est la Guidance et le différenciateur* de 1926, es el único traductor que declara que el Corán proviene del Dios de los “musulmanes”, aunque no puede identificarlo salvo con una designación humana²⁵² de “Autor”: “*Un fait capital à retenir, dès l’abord, c’est que l’apôtre Mohammad n’est pas l’auteur du Koran. C’est le Dieu des musulmans qui est l’Auteur du Koran*”²⁵³. Esta traducción representa al libro con dos sustantivos positivos: *guidance* y *différenciateur*, prestados del léxico islámico original, que orientaría la imagen del lector a la misión esencial de este Libro.

Pero algunas notas y explicaciones, no abundantes en general, muestran una interpretación provisional dada por el traductor sobre la vida y los objetivos del Profeta, como en el siguiente caso de la traducción antigua de Savary, reeditada hasta finales de nuestra época, cuando traduce *al-bayt al’atiq*²⁵⁴ y en nota al pie da un dato que, para los musulmanes, está malinterpretado:

“*Avant Mahomet les Arabes faisaient le pèlerinage de la Mecque. Ils venaient y célébrer la mémoire d’Abraham et d’Ismael. Ce n’était qu’un usage. Mahomet le consacra par des cérémonies religieuses, et leur en fit un précepte. Il cachait sous le motif de la religion des vues politiques, il voulait que la Mecque devînt un point de réunion pour tous les mahométans, qu’ils vinssent y chercher les aromates de l’Arabie Heureuse, et apporter en échange leur or et les productions de leurs pays. Les grandes caravanes qui partent tous les ans de Perse, de Damas, de Maroc et du Caire, se réunissent à la Mecque. Il se fait pendant le temps du pèlerinage un commerce immense dans cette ville et à Gedda qui en est le port*”²⁵⁵.

La intención del traductor en esta nota es demostrar que el Profeta tomaba como excusa crear una nueva religión y aprovecharse de su dominio en el corazón de los musulmanes (aunque habla de los musulmanes del Cairo y de Marruecos a donde no había llegado aún el Islam) para realizar objetivos comerciales con la finalidad de ganar la riqueza material lejos de los fines espirituales del Islam. Nos queda mencionar que esta

²⁵²Para los musulmanes Dios no se califica por ningún sustantivo o adjetivo que se aplicaría a un ser humano.

²⁵³Mardrus, *Le Koran...*, p. 7.

²⁵⁴La Casa antigua: se refiere al-Ka’aba, la Casa de Dios en la Meca.

²⁵⁵Savary, *Le Coran...*, note 3, p. 319.

traducción está llena de errores que nos confirman el mal dominio de la lengua árabe: Savary recurrió a traducir literalmente el Libro. Kasimirski no deja de estar de acuerdo con nuestras observaciones “*celle de Savary (1782), élégante, mais vraiment fort érronnée, et qui, chose curieuse, continue à être éditée de nos jours*”²⁵⁶.

Junto al Corán, los europeos se interesaban por la tradición mahometana, por lo tanto tradujeron también la gran *Sahih* de Al-Bukhari (1903, 1908, 1914) que es una biografía profética y una historia de la vida social y del estado psicológico del Profeta. Pero el estudioso jordano, Amaireh, adscribe estas traducciones al objetivo de cristianizar a las naciones árabes y, empujados por la necesidad de conocer la realidad psíquica, sociológica y política de la sociedad islámica, sustituir sus principios por su civilización europea²⁵⁷. Aparece esta idea a la hora de analizar el empeño de estudiar la historia de las Cruzadas. Le Tourneau, en su traducción sobre la historia de Damasco, afirma que los estudios sobre la influencia de los musulmanes en los siglos IX y X fueron realizados para comprender la situación económica y política de los musulmanes y la influencia de las escuelas musulmanas de Damasco, dominantes durante el periodo de las Cruzadas²⁵⁸.

No nos olvidamos que también por motivos sociológicos y antropológicos, el Corán y la biografía profética del Islam están llenos de ideas fecundas sobre las religiones monoteístas, un asunto muy presente en las ideologías europeas de los siglos XIX y XX, tal y como nos informa Derenbourg:

“(…) *les croyances des Juifs avaient exercé une grande et salutaire influence sur des populations qui affirmaient leur communauté d'origine avec eux, sur des populations qui se disaient issues d'Abraham par Ismaïl, comme les Juifs étaient les descendants d'Abraham par Isaac. Un prince hymyarite, Dhoû Nouwâs, s'était même converti au judaïsme. (...) le christianisme comptait aussi en Arabie de nombreux adhérents (...)*”²⁵⁹.

²⁵⁶ Kasimirski, *Le Koran...*, p. 2.

²⁵⁷ Amaireh, *Al-mustashriqun...*, pp. 54-55.

²⁵⁸ Le Tourneau, « *Damas de 1075 a 1154* »..., p. XIII.

²⁵⁹ Derenbourg, *Opuscules...*, pp. 15-16.

Este planteamiento de tan gran orientalista confirma que este tipo de estudios no se limita a la sociedad árabe, sino que también alcanza a todas las sociedades de la cultura semítica.

2.1.3. Traducción de obras literarias:

La traducción literaria parece restringida en los siglos XIX y XX²⁶⁰ a unas pocas traducciones, reediciones o nuevas traducciones:

1. *Mille et une nuits* de Mardrus (1899, 1909, 1924, 1926, 1930),
2. **Les Mille et une nuits* de Galland (1895).
3. **Kalila et Dimna* (1936).
4. Otros cuentos de *Mille et une nuits*: *Bâsim le Forgeron et Harûn er-Rachid* (1888), *Zein El-Esnam*, *Contes des Milles et une Nuits* (1889), *Contes de Milles et une nuits* (1889).
5. **Les Fables de Lokman* (1883, 1925).
6. Cuentos de los países de Próximo Oriente que son *Contes de Damas* (1883), *Contes arabes modernes* (1883), *Les contes populaires de l’Egypte anciennes* (1905), *Textes arabes de Wâdi-Chahrour (Liban)* (1917), *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de la Syrie* (1935).
7. Cuentos de la literatura árabe de la época de *Nahda*: *Shéhérazade* (1936), *L’âme retrouvée : roman du réveil de l’Egypte* (1937), *Théâtre arabe* (1950), *Le Courtier de la mort et autres contes égyptiens* (1951), *La fleur du Cabaret et autres contes égyptiens* (1953), *Bonne fête et autres contes égyptiens* (1954), *L’amour par-delà l’inconnu* (1954), *Théâtre multicolore : Politique, burlesque, tragique* (1954).
8. *Cuentos de caballería: *Antar* (1920).

Las pocas traducciones de obras literarias árabes clásicas que pueden ser catalogadas bajo la llamada ‘*adab*²⁶¹ en árabe²⁶², se limitan en nuestro periodo a obras como *Al-*

²⁶⁰ Las obras marcadas con asterisco fueron editadas, traducidas desde antes del siglo XVIII como la representación de la literatura y de la sociedad árabe y siguen siendo reeditadas hasta hoy día.

²⁶¹ ‘Adab en árabe se refiere a Literatura.

²⁶² A pesar de que algunos historiadores los consideren historia y no literatura.

Mostatref (1899-1902) y *Extrait du chapitre XXXI du Mostat'ref fi-kolli fannin mostazref* (1899), *Le livre des avarés* (1951) y muy pocas traducciones de poesía. El resto de las obras clásicas traducidas tratan de temas científicos, religiosos, históricos, filosóficos. Podemos preguntarnos por qué no se encuentran más traducciones literarias verdaderas. Una de las respuestas es que las obras literarias clásicas siguen siendo hasta hoy día difíciles de traducir por la dificultad de la lengua árabe clásica²⁶³, además de no encontrarse en esa época árabes que asumiesen esta responsabilidad. Otra respuesta podría ser sugerida en el resultado del estudio del quinto capítulo, es decir, que las obras literarias árabes no responderían a los objetivos no filólogos de los poderes imperialistas.

Por otro parte, la traducción literaria no nacía sólo del interés por la literatura árabe en sí misma, sino por otros motivos que, en general, son políticos. Ibn Al-Muqqafa que tradujo del persa *Kalila y Dimna*, un conjunto de cuentos literarios contados por animales, quería dar lecciones políticas a los califas de su época a través de estos cuentos²⁶⁴. En consecuencia, esta obra podría ser catalogada entre las obras políticas si los traductores europeos hubieran comprendido esto. Como el traductor mismo era árabe, a Quilici Bey no se le habría escapado este punto tan importante en esta obra y dice:

*“Non seulement il contient d'excellentes règles de conduite pour la vie individuelle et sociale en général, mais il pourrait être le bréviaire des magistrats, des diplomates et des hommes d'Etat”*²⁶⁵.

La restricción de la traducción literaria procedente de Próximo Oriente en el siglo XIX y a principios del siglo XX a los cuentos populares, revela el interés en estudiar unas minorías exóticas, por un lado, y la antropología, la sociología²⁶⁶ y la psicología de esta región por otro lado, tanto en el mundo islámico antiguo como en el mundo árabe renovado de los siglos XIX y XX. En nuestro repertorio, Montondan fue uno de los traductores que sobresalió con su traducción en 1937, por su deseo de conservar la hegemonía islámica saudita contra la orientación laica de Ataturc en Oriente Medio, porque:

²⁶³ En una entrevista con el investigador egipcio Muhammed Alaiwa.

²⁶⁴ Muhammed Alaiwa, *Ibid.*

²⁶⁵ Quilici Bey, *Kalila et Dimna...*, s.n.

“*Le renouveau du monde mahométhan se groupe autour de deux pôles: autour du pôle de la froidissime raison, réalisé par les Turcs d’Ataturc, et autour du pôle religieux, incarné chez les Arabes de la Saoudya- de l’Arabie d’Ibn Saoud*”²⁶⁷.

La traducción de las *Mil y una Noches* que se ha reproducido en varias versiones tanto en francés como en las otras lenguas europeas y la producción de cuentos, de gran éxito en toda Europa, seguía siendo un escape hacia el mundo imaginario de la atmósfera cargada por las tensiones de la época, como opina Edward Said:

“El exotismo y la vida de Oriente retratada con muchos colores de la imaginación y de criaturas instintivas en su tipo de vivir semi-mítico con comparación con el clima social de Europa de entonces. Esta transmisión de la literatura árabe ejerció una influencia en la apariencia del romanticismo europeo y de caracterizarlo por los colores orientales mágicos adornados”²⁶⁸.

2.1.4. Estudios dialectales y beduinos:

Ya hemos visto que el interés por los beduinos remonta a la época de Napoleón. Dentro del periodo de nuestro estudio (el del imperialismo colonial), se observa también más interés por ellos. Está muy presente en estudios, traductores y lectores el conflicto entre el Imperio Otomano y las tribus dentro de las provincias árabes que pretendían guardar una independencia política lejos de la autoridad de los otomanos²⁶⁹.

Hemos de recordar que en esta época sobresaldrá en los estudios orientales, junto a la influencia de la metodología histórica, un nuevo enfoque descriptivo que se interesaba también por estudiar la lengua hablada o los dialectos contemporáneos²⁷⁰. Uno de los aspectos que llamó la atención de los orientalistas y arabistas en sus visitas, primero en Egipto y luego en el resto del mundo árabe, es la existencia de dos niveles lingüísticos de la

²⁶⁶Véase Pellat, “Gahiziana...”, en *Arabica...*, p. 322 y Dermenghem, *Les plus beaux...*, p. 6.

²⁶⁷Montondon, *Allah est Grand !...*, p. 7.

²⁶⁸ Nos interesa llamar la atención sobre la mala calidad de la traducción de la obra que plantea cierta dificultad al entendimiento de esta cita, Said, *Orientalismo...*, p. 69.

²⁶⁹ Al-Haidari, *Surat al-sharq...*, p. 69.

²⁷⁰ Amaireh, *Al-mustashriqun wa manahij...*, p. 23.

lengua árabe: nos referimos al árabe *fusha*²⁷¹ y al árabe dialectal con diferencias específicas entre las lenguas dialectales en todos los países árabes²⁷².

Si repasamos algunas obras repletas de palabras dialectales, sobre todo las obras cristianas traducidas en la *Patrologia Orientalis*, notaremos que su traducción resultaba difícil sin saber los dialectos de Oriente Medio, porque la mayoría de los cristianos de esta región eran de raíces no árabes. Hablaban el árabe como lengua oficial de sus países junto a sus lenguas maternas. Así, los cristianos egipcios hablan el copto, los cristianos sirios e iraquíes hablan el armenio, griego, caldeo, asirio, etc., lo que explica el impacto del dialecto en sus escrituras manuscritas traducidas en nuestro periodo. La importancia de estos documentos ha sido muy grande según la opinión de dos traductores rusos en 1924:

*“Les études de la dialectologie arabe et de l’histoire de cette langue nous ont montré dans les derniers temps combien de détails intéressants sont conservés par les auteurs arabes-chrétiens. C’est à cause de cela que nous n’avons pas osé remplacer les formes vulgaires ou dialectales des manuscrits par les formes classiques”*²⁷³.

Oestrup, traductor de una colección de cuentos publicado en 1897, declara la importancia de los dialectos no sólo en los estudios literarios, sino también para explicar por qué el interés occidental se dirige a la política, la sociedad y la economía que dejan huellas en los dialectos, de forma que se hace posible descifrar el Oriente Medio moderno a través de su lengua vulgar que no es menos importante que la ciencia misma²⁷⁴.

Muchos de los estudios dialectales en nuestra época de estudio fueron realizados también por una razón religiosa, como muestra De Landberg en su Introducción a su obra *Étude sur les dialectes de l’Arabie Méridionale*²⁷⁵, cuando asegura que “(...), *c’est en Babylonie que nous devons chercher l’origine de notre religion et de ses dogmes*”. La obra está dedicada al rey Oscar II, quien “*Ne travaillant que pour la science elle-même*”, también “(...) *était persuadé de la haute valeur éthique du christianisme*”. El motivo de

²⁷¹ Utilizamos el término del árabe por tener varios equivalentes indecisos en las lenguas latinas, como por ejemplo “clásica”, “pura”, “literaria”, etc.

²⁷² Colin, *L’arabe vulgaire*..., p. 106.

²⁷³ Kratchkovsky; Vasiliev, “Histoire de Yahya...”, en *Patrologia Orientalis*..., p. 703.

²⁷⁴ Oestrup, *Contes de Damas*..., p. V.

²⁷⁵ De Landberg, *Étude de l’Arabie*..., Introduction.

penetrar en Oriente Medio, teniendo en cuenta que para ellos Arabia meridional formaba parte de Oriente, residía así pues en la búsqueda de sus raíces cristianas a partir de la lengua árabe.

Por otro lado, los estudios anteriores no eran tan satisfactorios y así declara De Landberg: “(...), *que les dialectes sont encore insuffisamment connus et mal connus*”²⁷⁶. Esto no contradice los resultados de nuestro estudio que se centra en la traducción de los manuscritos clásicos escritos en árabe clásico. Incluso los árabes mismos nunca han considerado los dialectos como la lengua en la que registran su acervo y patrimonio literario o aún científico. La única obra que se contaba oralmente en la lengua coloquial era las *Mil y una Noches*, pero aún para ésta, cuando fue traducida, los traductores dependían de las ediciones en lengua escrita.

Pero si hemos mencionado los estudios beduinos, es porque estas pocas obras dedicadas a los dialectos se centraban en Arabia meridional, donde la sociedad era sólo de carácter tribal en la misma época del comienzo de este interés por tales estudios, es decir, a finales del siglo XIX. La zona entre Arabia, Sur de Jordania y Palestina, Sur de Egipto y Este de Siria estaba poblada por los beduinos. Las tribus de Siria eran descendientes de las dinastías árabes antiguas como los nabateos. Las del Este de Siria donde hace frontera con Irak eran descendientes de los antepasados siríacos: descendientes de *Babylonie*. Así, este tipo de interés no deja de responder a los estudios arqueológicos y antropológicos que han sido unos de los objetivos primordiales de las Instituciones ²⁷⁷ y de los traductores con el fin de descifrar los orígenes de estos pueblos.

F. Maíllo Salgado, en un artículo muy interesante relativo a la traducción de la lengua árabe clásica²⁷⁸, revela que el carácter arcaico y conservador del árabe puede explicarse, en buena medida, por el nomadismo de los árabes. Los nómadas, para él, han conservado “el legado lingüístico mejor que cualquier civilización ciudadana, donde las palabras están expuestas al mismo desgaste que las cosas y las ideas que expresan. El nómada cuida y

²⁷⁶ De Landberg, *Étude de l'Arabie...*, p. VIII.

²⁷⁷ Véase sus intereses y sus objetivos en el capítulo II.

²⁷⁸ Maíllo Salgado, “Consideraciones sobre la lengua árabe...”, en *Studia Histórica...*, p. 232 y s.

protege celosamente su lengua, único bien estable²⁷⁹. La opinión de Salgado sería aceptable en nuestro estudio si tenemos en cuenta que la lengua árabe se ha reducido a ser el lenguaje religioso, científico o profano en la época contemporánea. Los estudios nómadas podrían iluminar el árabe, sobre todo a nivel lexicográfico, y eso porque esta lengua carece de sinónimos y de vocabulario de carácter “genio”²⁸⁰ es decir, en lingüística precientífica, es su aptitud para decir de la manera más corta y más armónica lo que las otras lenguas expresan menos felizmente. Los beduinos, con su conservadurismo lingüístico, siguen siendo capaces de emplear este o aquel término en su sentido recto más adecuado y expresivo. Esto podría ayudar a los franceses y europeos a entender mejor las diferentes clases sociales que dominan en Oriente Medio y posiblemente a comprender mejor los textos clásicos traducidos.

2.1.5. Estudios geográficos e históricos:

Nadie pone en duda que para estudiar la historia de las ideas de un pueblo se exige estudiar todas las huellas de su pasado. Todos los traductores de nuestro periodo confirman este objetivo tanto en las traducciones como en las obras que estudian el Islam. Sauvaget, por ejemplo, asegura en el año 1961 que “*l’histoire est l’introduction indispensable à la compréhension du monde musulman contemporain*”²⁸¹.

Tampoco se puede negar la significación y el valor que tiene revelar y presentar los detalles históricos y geográficos de la estructura de un pueblo cualquiera como instrumento al servicio de los objetivos imperialistas. Laoust, en 1952, refuerza esta tesis cuando confirma:

*“C’est de semblable témoignage, judicieusement choisi et patiemment accumulé, qu’il importe précisément de partir pour mieux comprendre, au delà des faits quotidiens de l’histoire, la structure matérielle et morale des sociétés musulmanes, à la veille du monde moderne, et pour mieux pouvoir ensuite les suivre dans leurs aspirations ou leurs idéologies contemporaines”*²⁸².

²⁷⁹Citado por Maíllo Salgado, “Consideraciones sobre la lengua árabe...”, en *Studia Histórica...*, p. 232.

²⁸⁰Es el término empleado por Maíllo y explicamos como viene en su texto.

²⁸¹Sauvaget, *Introduction à l’histoire...*, p. 7.

²⁸²Laoust, *Gouverneurs de Damas...*, p. XXIII.

Ya hemos visto en qué siglo se iniciaron los estudios semíticos por los especialistas. El investigador de entonces solía volver a los documentos clásicos (administrativos, jurídicos, misivas personales de jefes) para coleccionar materiales y configurar la historia islámica, pues, salvo en caso de Egipto, poseemos tales documentos de los siglos pasados.

Nos parece indudable que los franceses (arabistas, orientalistas o islamistas) se concienciaron de que la realidad de los musulmanes no era independiente de la función social, mental y política que ejercía el Islam en la vida y la lengua cotidiana, tal como lo reconoce Laoust:

“C’est mal comprendre aussi l’évolution contemporaine des sociétés musulmanes que de ne pas tenir compte des idées et des conceptions léguées par le passé, qui continuent à fonder certains systèmes politiques et sociaux et qui donnent, aux aspirations du jour, une coloration spécifique ou l’appui de longues traditions. Il serait d’autant plus souhaitable, enfin, de pouvoir disposer, pour l’histoire de la pensée politique dans le monde musulman, des travaux comparables aux synthèses que Gierke ou Carlyle nous ont donnés pour la Chrétienté médiévale, qu’il serait ainsi possible de développer des études comparatives dont les résultats ne peuvent être que fécondes”²⁸³.

Muchas traducciones llevan en su título *Histoire*, es decir, la obra era presentada al público como tal, aunque en realidad se tratara de algo diferente. Así, encontramos títulos como *Les trésors d’or, matériaux pour servir à l’histoire de la ville d’Alep* o *Introduction topographique à l’histoire de Bagdâdh*. Entre los títulos más frecuentes se hallan traducciones de textos cristianos, como por ejemplo *L’histoire des Patriarches d’Alexandrie* o *Kitab al ‘Unvan, Histoire universelle*.

También llaman mucho la atención las traducciones sobre el periodo de los mamelucos. Gracias a Jean Michel Venture de Paradis, dragomán y miembro de la compañía de Napoleón en Egipto, se inauguró en Francia el estudio del periodo mameluco. Volney le precedió, pero dando sólo una descripción de la anarquía del régimen de los Beyes, sucesores lejanos de los Sultanes *Borjites*.

²⁸³Laoust, *Le traité de droit...*, p. X.

La necesidad de estudiar este Imperio y la época, dice Venture “*en général celle de l’Egypte depuis l’invasion des Arabes, a laissé jusqu’à ce jour une lacune dans nos connaissances*”²⁸⁴. Hagamos notar que se habla de la invasión árabe y no de la otomana, como si los árabes fueran la fuerza amenazante para los otros países árabes y a quien todos temían.

Por otro lado, sobresalían los estudios de la historia y del substrato cristiano. Se trata de contar las historias de viajes y de vidas de religiosos cristianos, como el de Patriarca de Alejandría “*publié et traduit par M. Evettes, (...), et ses autres écrits que les éditeurs de la Patrologia Orientalis proposent de faire connaître au monde savant*”²⁸⁵. Queda claro entonces que el público a quien iban dirigidas estas traducciones sólo pertenecía al mundo de los especialistas.

El hilo de las traducciones clásicas desemboca en la época otomana contemporánea con las obras escritas en el siglo XIX como es el caso de *Allah est grand!* de Essad bey. En esta obra, traducida en 1937, el traductor declara que el mundo imaginario que se han creado los europeos debe cambiar porque Oriente ya no es el espacio de huida y la tecnología ha sido la causa de ello. Es una declaración clara que el retraso es lo querido en estas sociedades:

*“L’exposé d’Essad Bey est d’ailleurs représentatif de l’état d’âme islamique actuel, qui entend allier l’esprit du Coran aux plus nouvelles conquêtes de la technique. Nous avons, nous autres Européens habitués à regarder l’Orient comme un mirage éternel, encore quelques peines à nous représenter la possibilité de cette symbiose; nous devons bien nous y faire, quoiqu’il y ait lieu de noter la disproportion d’appréciation de l’auteur- à notre sens – entre la délicatesse d’une foule de ses observations et ses rêves d’une nouvelle hégémonie islamique”*²⁸⁶.

²⁸⁴Venture de Paradis, *Zubda kachf...*, p. V.

²⁸⁵Vasiliev, *Réfutation de Sa’âd...*, p. 125.

²⁸⁶Montondon, *Allah est grand !...*, p. 7.

Las diferentes observaciones sobre la historia ante-contemporánea muestra que el estado del Islam en general siguió siendo relativamente tranquilo hasta que Europa intervino en el Imperio Otomano. En este sentido dice Sauvaget:

*“Délimiter dans le temps l’objet de l’étude sera facile dès que l’on aura observé que l’Islam ne montre point ce bouleversement général de l’organisation sociale et de la vie spirituelle qui manque chez nous les temps modernes. Il faut y attendre de XIXe siècle pour noter les premiers symptômes d’une évolution en ce sens, due à la pression de l’Europe”*²⁸⁷.

Se justifica entonces el especial interés por este periodo en cuanto echamos un vistazo a las introducciones e índices de muchas traducciones clásicas en el repertorio. Observamos que la época mameluca y las Cruzadas coinciden, de donde nacerá una necesidad mayor por parte de los europeos de analizar la vida religiosa de los musulmanes. En 1953, uno de estos testimonios fue el de Sourdel-Thomine:

*“Annoncée dès la parution du texte arabe, la traduction française annotée du Kitab az-Zyarat de ‘Ali b. Abi Bakr al-Harawi répond au double dessein qui avait été alors exprimé: rendre largement accessible un authentique document sur la vie religieuse de l’Islam à l’époque des Croisades ; élucider en même temps les obscurités d’un texte dont l’extrême concision suppose une familiarité préalable avec le monde musulman de l’époque, sa géographie et son patrimoine commun de traditions historiques ou de légendes populaires”*²⁸⁸.

Uno de los objetivos al estudiar la historia es llegar a entender las descripciones topográficas, por ejemplo las explicaciones de los monumentos arqueológicos. Ello explica el desinterés por los mapas. En vano hemos buscado los mapas elaborados por los traductores mismos en busca de cómo fueron representadas las fronteras de Oriente Medio o de alguna de las provincias que lo componían. Entre el escaso número de mapas registrados, se encuentran los que el traductor coloca en la *Introduction topographique à l’histoire de Bagdad* (1904), pero estos mapas son locales (de la misma ciudad) y no de la provincia. El resto que hemos encontrado fueron trasladados directamente de los manuscritos a las siguientes obras traducidas: *Masalik el Absar fi mamalik el amsar* (1927);

²⁸⁷ Sauvaget, *Introduction à l’histoire...*, p. 7.

²⁸⁸ Sourdel-Thomine, *Guide des lieux...*, Avant-propos s. n.

Allah est grand! (1937) es la única obra que muestra un mapa de Oriente (uno de la expansión islámica, otro de Oriente en 1906 y otro en 1936); *Historiens Arabes* (1946), *Relation de la Chine et de l'Inde* (1948), *Damas de 1075 à 1154* (1952) y *Guide des lieux des pèlerinages* (1953). Lo más notable es que la preocupación del traductor, al presentar obras interesantes para la historia o la geografía, no residía en ofrecer una imagen figurativa de las provincias o de todo Oriente Medio. En ninguna obra se encuentra un mapa que dibuje las fronteras de una de estas provincias. Posiblemente la inestabilidad de la situación política en esta región durante este periodo por el mandato francés e inglés y las dos guerras mundiales no permitían dejar claro bajo qué autoridad se situaría este o aquel territorio.

Conviene recordar aquí que el crecimiento del interés americano que provocó la especialización de los estudios dedicados a Oriente Medio y al mundo árabe y que llevó a los europeos a especializarse también como ya hemos visto en la fundación de grandes instituciones en las grandes provincias árabe: Siria y Egipto. Este interés americano por Oriente Medio como una región de gran fuente del petróleo no dejaría de ser el mismo para los europeos también. Estudiar la topografía de la tierra es una manera de saber sacarle provecho a estos países de esta región.

En lugar de los mapas, se hallan explicaciones geográficas en muchas obras clásicas, especialmente en las obras que narraban los viajes de los musulmanes, por ejemplo en la *Histoire d'Alep* (1900), *Histoire des Mamelouks circassiens* (1945), *Relation de la Chine et de l'Inde* (1948). Sauvaget, por su parte, lo justifica en 1961: “*Les récits des voyages sont une des sources des ouvrages de géographie, et nous en possédons qui ont valeur de source directe*”²⁸⁹. Incluso la *Histoire de Sindbad le Marin* (1930) fue objeto de estudios geográficos como dice el traductor, pues el interés por Sindbad “*est frappant non seulement par le merveilleux qu’y a développé l’auteur, mais par les connaissances géographiques dont il fait preuve*”²⁹⁰. Si intervienen en la documentación los pueblos vecinos de la

²⁸⁹ Sauvaget, *Introduction à l'histoire...*, p. 42.

²⁹⁰ Montet, *Histoire de Sindbad...*, p. 14.

civilización islámica, es, según Sauvaget “*pour l’étude des relations extérieures du monde musulman*”²⁹¹, objetivo este que será discutido en el capítulo siguiente.

No pasaremos a otro tema antes de explicar este fenómeno a través de las observaciones históricas y políticas. Hemos visto en el marco histórico cómo Francia se estableció política, económica y culturalmente en el Imperio Otomano en la segunda mitad del siglo XIX. Siria (nos referimos aquí a la Siria “natural”: Siria, Líbano y Palestina) recogía una concentración de intereses franceses y de máxima importancia política. Francia participaba en las importaciones otomanas. Las compañías francesas de ferrocarriles habían construido, con mucho éxito, líneas que pasaban por Siria, Turquía y Bagdad y llegaban incluso hasta Asia Menor. Esta preocupación por la región aumentó, por otro lado, por la competencia de intereses económicos con Alemania en la misma tierra.

Desde 1898, la defensa de estos intereses y de la formulación de la política francesa eran encargados al Quai d’Orsay, en otras palabras, al Ministerio de Asuntos Exteriores cuyo poder, a veces, superaba al del Parlamento francés. Por lo tanto, Théophile Delcassé, Ministro de Asuntos Exteriores desde 1898, mostró gran preocupación por el Mediterráneo y sus puertos. Como la preocupación esencial de Delcassé era la expansión religiosa y cultural, su atención se dirigió continuamente a las vías de penetración económica como los ferrocarriles²⁹². Lo cual nos explicaría por qué l’Ecole des Langues Orientales, con todos sus miembros y sus realizaciones, no pertenecía a la Sorbonne ni a cualquier otra universidad, sino al Quai d’Orsay²⁹³. Este gran movimiento de traducción de obras históricas y geográficas se sometería, de una manera u otra, a los objetivos de esta expansión religiosa y económica. Se trata pues de la necesidad de conocer la región en la que se instalarían sus bancos y compañías y por la que pasarían sus líneas de comercio hasta llegar a Asia Menor, y aún hasta India y las colonias francesas en Extremo Oriente.

²⁹¹Sauvaget, *Introduction à l’histoire...*, p. 42.

²⁹²Para una visión más amplia sobre los intereses económicos de Francia en la región, véase Bruce Fulton, “France and the End...”, en *The great powers...*, p. 142 .

²⁹³ Sabuni, *Arabische grammatik...*, p. 67.

2.1.6. Estudios sobre la lengua árabe:

Debemos señalar todo lo que se ha hecho en Francia desde el siglo XIX hasta hoy día afín de colmar la curiosidad de los europeos respecto al Oriente árabe. El estudio de la lengua, la literatura y la historia árabes siguen siendo descritas según la fórmula antigua de *secrets* que siempre ha suscitado la pasión por Oriente:

“(…) dans l’état actuel de nos connaissances sur l’Orient, nous avons besoin d’approfondir davantage les secrets de son histoire et de son organisation (...). Il faut connaître d’avance l’histoire, la langue et la littérature d’un peuple pour s’intéresser à ce qu’on y voit, et pour que la partie respectable et savante de la population [orientale] vous honore et vous aide à découvrir ce qui échappe à un examen superficiel”²⁹⁴.

En un principio, lo normal es que los orientalistas europeos utilizaran los diccionarios árabes (ya hechos por árabes) en sus estudios, confiando así en esos diccionarios que cubrían todos los campos. Luego, los orientalistas empezaron a hacer notar las faltas y los defectos en los diccionarios árabes modernos²⁹⁵. La empresa de preparar un diccionario francés empezó a manos de un orientalista holandés, R. Dozy, en 1881²⁹⁶. El trabajo más serio en Francia en el campo de los diccionarios, como revela nuestra investigación, empezó a finales del siglo XIX.

Por otro lado, los europeos se interesaban por la lengua de los colonizados para hacer sentir a estos últimos que ellos se preocupaban más por su acervo cultural. Por lo tanto, construyeron las escuelas y los centros de árabe a los que los árabes enviaban a sus hijos para tener una doble educación, una árabe y otra europea. Pero el mayor orgullo que los europeos pueden sentir reside en que, después de siglos sufriendo a los conquistadores musulmanes que se extendieron hasta media Europa, llega por fin el momento en que los papeles se intercambian y el conquistado se hace conquistador e impone su cultura, como se ve claramente en la carta de Goguyer enviado en 1888 a su amigo Chidiaq, traductor árabe de nuestra época, pero cristiano:

²⁹⁴ Mohl, “Rapport annuel...”, pp. 28-29

²⁹⁵ Citado por Amaireh, *Al-mustahrejun wal manahej...*, p. 29.

²⁹⁶ Amaireh, *Ibid.*

“Et quel plus bel exemple proposer à nos compatriotes ou coreligionnaires, dans leurs rapports avec les Musulmans, que cette revanche de la Syrie fidèle à la fois chrétienne, qui devient peu à peu le centre des études arabes, se couvre d’écoles et d’imprimerie, envoie de toutes parts ses enfants, doués d’une double éducation, agir comme intermédiaires entre les Musulmans et les Européens, exerçant partout l’interprétation publique, la comptabilité commerciale, la médecine à l’européenne, les arts et les industries des peuples civilisés, initiateurs, maîtres de l’imprimerie et du journal arabes? Voici l’Islam tout entier acceptant l’influence d’un peuple chrétien, non pas d’un peuple riche, nombreux, formidablement armé!”²⁹⁷.

Resumimos los factores dados en el estudio de la lengua árabe:

1. En primer lugar, destacamos el estudio del Corán como una de las fuentes de la elocuencia y la gramática árabes clásicas a la que vuelven los árabes y arabistas en sus estudios lingüísticos y terminológicos de la lengua árabe.
2. En segundo lugar, se constata el escaso desarrollo lingüístico para la elaboración de los diccionarios árabes, que cubran una gran cantidad de espacio árabe. Muchos diccionarios aportan el sentido general de un término sin tener en cuenta los otros sentidos del mismo²⁹⁸.
3. En tercer lugar, la tendencia apunta a considerar el conocimiento de la lengua árabe como medio para contestar a muchas preguntas sobre la teología escrita en lenguas arcaicas, semíticas y muertas, siguiendo la metodología comparativa entre las lenguas²⁹⁹. Junto a su interés por la actualidad de la civilización árabo-islámica, Occidente se preparaba así para una época de colonización. El interés en estudiar la lengua árabe dentro del marco religioso, y sobre todo por los orientistas, está en establecer las bases para estudios religiosos comparativos. Hay que añadir que todo lo que fue transmitido en traducciones fueron antologías y selecciones, lo cual contrasta con la escasez de traducciones a lo largo de la historia con un impacto débil en la literatura árabe por la literatura occidental³⁰⁰.
4. Hay que considerar además que el estudio del árabe nació del deseo de contrarrestar la civilización aria tan rechazada en Europa. El dominio de la civilización aria necesitaba la definición de un término que se le opusiera. Por ello nació la noción de “semítico”

²⁹⁷Goguyer, *La ‘Alfiyya...*, p. IX.

²⁹⁸Véase también Amaireh, *Al-mustashrequn wal-manahj...*, p. 29.

²⁹⁹Amaireh, *Al-mustashriqun wa tarih...*, pp. 60-61.

³⁰⁰Ajjazar, “Attarjama al-adabiyya...”, en *Attarjama wa nazariyyatuha...*, p. 124.

que sería la más adecuada. Así se agradece a los fenicios el invento del alfabeto y se recuerda que el lenguaje de estos mismos se deriva de las lenguas semíticas: árabe, caldeo y siríaco. La adopción y la propagación del alfabeto entre todos los pueblos emparentados sería una consecuencia natural de este invento. Es una forma de rechazar las pretensiones de los arios en el progreso de la ciencia y de la civilización³⁰¹.

5. Finalmente, este tipo de estudios semíticos venía favorecido por el interés hacia los orígenes de las religiones: “*c’est en arabe, non en hébreu ni en araméen, que le sémitisme a pris conscience de son originalité grammaticale*”³⁰². Se trata de la necesidad de dar una explicación científica no sólo a las razones del ser de estas religiones en Oriente, sino también a su existencia y su funcionamiento, y de asignarle un papel real en la historia de la humanidad³⁰³.

2.1.7. Traducciones en el campo de la diplomacia:

Debemos detenernos un momento en las producciones diplomáticas. Los primeros informes diplomáticos que llegaban al gobierno francés en las épocas anteriores a la de nuestro estudio eran los recuerdos de los empleados de marina que, ignorando la lengua local, tenían un punto de vista bastante superficial de las cosas; por otro lado estaban las memorias de los diplomáticos y agentes consulares y los informes de misiones científicas y arqueológicas que se interesaban por conocer todo lo que pertenecía al mundo explorado³⁰⁴.

Para tratar este tipo de traducción, tuvimos que entrar en los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de París, donde pudimos consultar los documentos enviados por los consulados de esa época hasta sesenta años antes, es decir hasta el año 1939.

³⁰¹ Para más información véase Laurens, *Le royaume impossible...*, pp. 148-158.

³⁰² Massignon, “L’arabe, langue liturgique...”, en *L’Islam et l’Occident...*, p. 160 y Amaireh, *Al-mustashrequn wal-manahej...*, pp. 43-44.

³⁰³ Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 148. Añade Laurens que Renan publicó en 1850 su monumental *Histoire générale des langues sémitiques*, en la que habla de la relación entre las lenguas semíticas y hace de ella la clave esencial de la historia de Oriente.

³⁰⁴ Sobre estas relaciones véase Laurens, *Les origines intellectuelles...*

Se nota que esta traducción giraba alrededor de la prensa árabe en los países tanto bajo el protectorado de Francia, como de Gran Bretaña, a través de los consulados franceses en esos países. Se puede decir que la traducción era de dos tipos según señalan los especialistas que en su mayoría son los cónsules, sin que aparezca el nombre de los traductores en ninguna: son traducciones literales y traducciones con análisis. Como son cartas enviadas por los consulados de todos los países del Oriente Medio árabe al Ministerio de Asuntos Exteriores (el único público en este caso), ha sido imposible comparar las traducciones y los análisis con los artículos originales por no ir acompañados por ellos.

El cónsul de Francia en Mossoul, en su carta del 30 de abril de 1931 al Ministerio de Asuntos Exteriores muestra el tipo de traducción que selecciona:

*“J’ai l’honneur de faire parvenir à Votre Excellence la traduction d’un article de presse paru dans un journal de Mossoul, le “Sedat el Djumhurié” critiquant les nouvelles dispositions judiciaires”*³⁰⁵.

En otra carta también dirigida al Ministro se menciona la traducción con el tema:

*“Comme suite à ma dépêche N° 4 du 14 Janvier courant, j’ai l’honneur d’adresser, sous ce pli, à Votre Excellence la traduction des derniers articles parus dans la presse de Bagdad à propos des controverses soulevées par l’Irak Petroleum Company au sujet du paiement en livre sterling or de ses redevances annuelles”*³⁰⁶.

Las miradas se dirigieron hacia los países bajo el protectorado de Inglaterra como aparece en la carta sobre el petróleo. También se encuentran entre las correspondencias de los consulados franceses traducciones procedentes de Kuwait por el mismo interés.

Los temas estudiados por los cónsules son diferentes: los eventos políticos, las explotaciones, las aduanas, las tarifas de las mercancías francesas e inglesas, los proyectos realizados en Próximo Oriente.

³⁰⁵ MAE, “Sedat el Djumhurié”, le 30 Avril 1931, doc. 89, Irak, La Presse.

³⁰⁶ MAE, “Sedat el Djumhurié”, le 30 Avril 1931, doc. 89, Irak, La Presse.

Existe un gran interés en las relaciones enviadas por los cónsules al Ministerio de Asuntos Exteriores de todo Próximo Oriente. Así, por ejemplo, se encuentra en el archivo una revista sobre las tradiciones de algunos grupos de cristianos que viven en Irak, uno de cuyos títulos es: “*Fiançailles et mariages à Mossoul*”³⁰⁷, en el que se tradujo vocabulario y canciones nupciales, junto a transcripciones y la lengua árabe escrita a la vez. También se comentan las actividades de los cristianos franceses, italianos y otros: sus fiestas, colegios, escuelas, hospitales, establecimientos, etc³⁰⁸. Francia, por considerarse el protector del catolicismo en Oriente desde siglos, se interesa más por los cristianos que por los musulmanes en los documentos de Palestina, Siria y el Líbano. Nos llamó la atención en las relaciones de los consulados “*Le protectorat des Catholiques en Oriente*”³⁰⁹. Las naciones colonialistas habían ofrecido el protectorado (con el sentido de protección) para proteger a los cristianos y no para proteger a los musulmanes, como nos revela del vocabulario seleccionado en las relaciones. Este interés, por otro lado, no deja de ser, como siempre, una manifestación de la rivalidad entre las diferentes iglesias, por ejemplo: la que está protegida por Francia (el catolicismo) y la que está protegida por Rusia (la iglesia ortodoxa).

En realidad, los cristianos aparecen en estos documentos como en un movimiento de desarrollo más rápido que el de los musulmanes que se sumergen en las revueltas, desórdenes políticos, choques con el sionismo y el mandato británico.

Debemos detenernos un poco sobre la mención del sionismo y el mandato británico. Los archivos diplomáticos son los mejores testigos de las auténticas intenciones hacia otro país. Podemos comenzar por Napoleón en Egipto, que quería cortar el camino del comercio con India a los ingleses, hasta llegar a los documentos obsesionados por las circunstancias del comercio árabe sometido a los ingleses. De las numerosas relaciones estudiadas sobre las actividades comerciales y económicas inglesas, deducimos la obsesión francesa por su

³⁰⁷ MAE, “L’Action Assyro-Chaldeéne, revue mensuelle” par père M. Kyriakos et V. Yanann, Beyrouth, Administration vicariat patriarcal assyro-chaldeén, n° 1, septembre 1920, “Iraq, Le commerce, l’Industrie, Le pétrole, Le commerce marin, 1918-1919”.

³⁰⁸ Véase los documentos de *Les Archives de Palestina*, sobre todo los de 1918-1929, Documentation imprimée n° 39, bajo el título Sionisme, Higiène, Education, Statistiques.

³⁰⁹ MAE, Palestine 1918-1929, Documentation imprimée, n° 30: “Sionisme, Higiène, Education, Statistique”.

rival imperialista y el tamaño de su poder en los territorios que se someten a su protectorado. Israel es una prueba del poder inglés: Inglaterra quiso asentar un apoyo político permanente en la región para proteger su existencia y sus intereses desde Oriente Medio hasta India. Esto podría justificar el hecho de que los franceses hayan permanecido en la misma región por vía de instituciones culturales y su extraordinario interés por la geografía y la historia de la región. Vigilaban de este modo la resistencia de los árabes musulmanes o cristianos (sus protegidos a veces) con el fin de observar cómo se debilita este otro rival imperialista.

Establecer tales instituciones no deja de ser un objetivo político sobre todo cuando coincide con las actividades de otro rival imperialista en la región, los Estados Unidos de América. Estos nuevos elementos imperialistas se presentaron como “orientalistas”, la máscara común bajo la que comienza una intervención política, sobre todo después de haber señales de petróleo en la región. Los franceses vigilaban por su parte a sus nuevos rivales en Oriente Medio:

“En ce concernant la Palestine, la note préconisait une action concrétée, basée sur la participation à un Institut Archéologique international que les Américains projettent de fonder à Jérusalem (...). D’autre part, M. Sylvain Lévi, professeur au Collège de France avait eu, lors de son récent voyage aux Etats-Unis, l’occasion de s’entretenir à plusieurs reprises avec les personnalités les plus autorisées de l’orientalisme américain”³¹⁰.

En los informes consulares se dejan ver las denominaciones de los países de Próximo Oriente y se dibujan sus fronteras. Sobre Jordania se dice:

“Toute la Transjordanie, Amman, Salt et Karak firent la grève pour protester contre la politique sioniste”³¹¹.

Sobre Palestina:

³¹⁰ MAE, “Syrie-Liban 1918-1929”, doc. n° 94, Poste et télégraphe.

³¹¹ MAE, “La « Palestine » du 14 juillet 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

*“L’Emire Abdallah part à la fin d’Août en Europe. Sera consulté sur les affaires de la Palestine et la Transjordanie”*³¹².

Sobre Irak:

*“Le Haut Commissariat Anglais demande au Gouvernement de Mésopotamie de ratifier le traité; celui-ci le refuse qu’il contient le mot”*³¹³.

Siria y el Líbano aparecían siempre con la misma dominación. Las fronteras entendidas por las descripciones consulares sólo se manipulan dentro del Ministerio y no llegan al pueblo francés que seguía ignorando de qué provincias constaba Oriente Medio.

2.1.8. Antologías:

En general, las antologías no son frecuentes en nuestro periodo de estudio. Llama la atención el modelo bajo el cual los traductores presentaron esta selección de obras árabes. Todas las antologías se conforman con presentar una obra traduciéndola en una o dos páginas después de presentar a un autor al público en un párrafo. Estas colecciones, según Sauvaget, no pretendían presentar:

*“(…) les plus belles pages des historiens arabes, encore moins retracer les grands événements de l’histoire musulmane ou donner un tableau de la civilisation de l’Islam. Il vise seulement... à familiariser ceux qui sont curieux des choses de l’Orient, étudiants ou autres, avec les principaux types d’ouvrage qu’on produit les historiens arabes et avec le genre de documentation qu’ils peuvent attendre de certaines sources narratives. Le choix de texte présenté ici n’est en somme que l’illustration de l’Introduction à l’histoire de l’Orient musulman qui a paru récemment dans cette même collection”*³¹⁴.

El traductor utiliza varios términos para referirse a historiadores *arabes* de la historia *musulmane* durante la *civilisation de l’Islam* en *Orient musulman* dentro de *Orient*. Un lector puede creer que el objetivo de la traducción de estas antologías es didáctico, en otras palabras, una introducción al Islam. Y es cierto, pues el público a quien se dedica esta obra

³¹² MAE, “La « Palestine » du 8 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

³¹³ MAE, “La « Palestine » du 29 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

³¹⁴ Sauvaget, *Historiens arabes...*, introducción s. n.

según nuestra cita son los *étudiants*, pero también puede ser *autres*. Además, el traductor pretende *familiariser* e introducir a este público indeterminado con lo que llama, muy general y muy misteriosamente, según su expresión, *choses* de Oriente.

En cambio, Dermengham, en su antología *Les plus beaux textes arabes* de 1951, ofrece al lector francés una selección de los textos árabes más bellos dentro de la larga historia de la literatura “árabe” cuando dice: “*La première remarque à faire sur la littérature arabe est qu’elle s’étend sur quatorze siècles et sur quatre continents*”³¹⁵. Otra vez observamos una indecisión en presentar esta colección al público francés: es árabe, musulmana y oriental para Sauvaget y es árabe para Derenbourg, aunque por el mero hecho de haber mencionado los *quatorze siècles* a un musulmán, sabría que se refiere a la edad del Islam.

2.2. Rasgos generales del repertorio:

2.2.1. Las obras clásicas:

Las traducciones clásicas son las más frecuentes en este periodo: de unas doscientas traducciones listadas en nuestro repertorio, se encuentran ciento treinta y una traducciones clásicas. Por otro lado, el proceso traductor seguido con estas obras buscaba la exactitud en la presentación de las traducciones, esto es, con el mismo método seguido para la edición de los manuscritos: introducción con una presentación abundante del autor original, de su vida y de su época con todos sus aspectos políticos, sociales y aún religiosos, traducción, notas y comentarios y, a veces, corrigenda, errata, glosario y addenda.

Es cierto que estas condiciones no se aplican a las obras modernas traducidas por razones que nos parecen claras. La mayoría de las obras clásicas traducidas dependían de los manuscritos coleccionados durante los viajes de los coleccionistas, como hemos mostrado en un capítulo anterior. El nivel lingüístico del lenguaje clásico exige al traductor

³¹⁵Dermengham, *Les plus beaux...*, p. 5.

intervenir con justificaciones y explicaciones de su método empleado. Además, los géneros tratados en las clásicas exigen explicaciones y comentarios más amplios que los ofrecidos en las modernas. El recurso a este método de investigación científica con los manuscritos, aunque se presentan como traducciones, demuestra que los franceses eran pioneros en esbozar las reglas de la edición de los manuscritos que luego será coronada en la última década de nuestro periodo por las *Règles pour éditions et traductions de textes arabes* en 1945 por Blachère y Sauvaget.

En muchos casos, se encuentran referencias a orientalistas precedentes y a diccionarios, enciclopedias u obras que tratan la misma historia. Estas observaciones se encuentran en todas estas traducciones a lo largo de nuestro periodo. Los traductores desde el comienzo del orientalismo han ofrecido buenos modelos para la traducción y la edición de obras clásicas aún antes de publicar las referidas *Règles* en 1945.

Los traductores dependían en todas las traducciones de los manuscritos que se esforzaban en coleccionar en diferentes bibliotecas. En algunas se mencionan esas bibliotecas en la portada de la traducción: *D'après les manuscrits de Bibliothèque Nationale, de Constantinople, de Paris, de Vienne, de Rome, de Londres, de Leide, de Cotha o du Caire*.

Se nota en algunas traducciones la repetida utilización, dentro del cuerpo de la traducción o en las notas al pie de palabras con letras árabes para sustituir una palabra no traducida o para acompañarla. Este principio nos confirma que el lector previsto tendría que ser arabista o al menos tendría que leer y entender el árabe o confirma que algunos de los traductores no manejaban bien la lengua árabe.

Por otra parte, algunos manuscritos sufrían la crítica de los traductores por tener varias faltas de copistas, sobre todo, cuando se trata de traducciones de textos cristianos. Otros traductores criticaban severamente el trabajo de los orientalistas anteriores:

“Quand on étudie les traductions faites par les orientalistes les plus éminents tels que S. de Sacy, Quatremère, de Slane, Deffrémery, pour ne citer que ceux qui ne sont plus, on est frappé de l'impossibilité où l'on se trouve de reconstituer sûrement en ses lettres arabes un nom propre”³¹⁶.

Otros textos o manuscritos sufrieron cambios a manos de los copistas como nos informa Montet : cuando un manuscrito perdía algunas páginas, estas mismas *“ont pu être remplacées par des récits d'autre provenance; parfois même les copistes ont tiré de leur propre imagination ou invention des fragments entiers de récits”³¹⁷*, como en el caso de los textos de las *Mil y una noches*. Esta intervención por parte de los copistas crea una atmósfera de incertidumbre y de desconfianza en algunos traductores y editores, pero, pese a estas quejas, los primeros traducen y los segundos publican. Pellat, después de hablar de los errores de los copistas y de su mala estructuración de versos árabes en la obra *Les avars*, dice:

“En outre, l'abondance des vers anciens que cite l'auteur plonge l'éditeur et le traducteur dans une cruelle incertitude; la multiplicité des variantes et l'impossibilité quasi-absolue de restituer l'original de ces passages poétiques nous ont conduit à détacher provisoirement le dernier chapitre de l'ouvrage, pour en faire une publication indépendante”³¹⁸.

Es conocido que los copistas eran europeos. Su selección de los textos árabes estuvo orientada por las ideologías y las corrientes literarias de la Francia de entonces. En consecuencia, cualquier reconstrucción o reestructuración como intervención en el cuerpo de algunos textos orientaría la percepción del contenido entre los lectores.

Nos queda decir que las portadas de todas las obras fueron comparadas con los originales. Ya sabemos que los musulmanes solían utilizar títulos rimados que en pocas ocasiones dejan al lector adivinar el contenido. Los traductores prestaban atención especial a la traducción del título. Puesto que traducirlos era difícil, a veces absurdo y no daría ninguna clave de entrada en la obra al lector, como fue mencionado en las *Règles pour*

³¹⁶Sauvaire, *Description de Damas...*, p. 4.

³¹⁷Montet, *Histoire de Sindbad...*, p. 12.

éditions et traductions de textes arabes, los traductores se inclinaban en la mitad de las obras por cambiar el título. Pero, también esta inclinación ayudaba a circular el libro con más facilidad en el mercado porque un título no legible desanimaría al lector.

Para ser objetivos, también una gran cantidad de obras conservaron el título. Esto sería por la facilidad de su traducción o, en los casos de las obras modernas, porque sus títulos son más fáciles de traducir.

A veces y en casos raros relativamente respecto al número de las traducciones y de títulos cambiados, encontramos títulos traducidos, conservando el título original en árabe o transcrito o con otro título propuesto. En estos casos los traductores procuraban fidelidad al presentar la obra a la primera mirada del lector.

No queremos dejar de plantear el tema de los calendarios árabes representados en nuestro trabajo. Los traductores presentaban claramente al lector las fechas mencionadas en las traducciones en notas al pie de página, especialmente en la *Patrologia Orientalis*. En muchas notas las fechas fueron directamente vinculadas con las de Occidente. Los tipos de calendarios trasladados son los dos más frecuentes en las obras traducidas: el gregoriano y el árabe. La traducción de los calendarios se dirigiría seguro a un público especialista o al menos árabe. Entre las obras que se interesan por los calendarios destaca *Les fêtes des mélichites*. El interés que rodea esta obra que estudia el calendario cristiano redactado por un musulmán es explicado por el traductor:

*“Nous avons repris, corrigé, traduit et annoté cette édition laissée en suspens par la mort prématurée du regretté abbé Leroy, pour donner un spécimen de calendrier copte rédigé par un musulman”*³¹⁹.

2.2.2. La traducción de la poesía:

³¹⁸ Pellat, *Le livre des avars...*, p. II.

³¹⁹ Griveau, “Martyrologes...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 315.

La escasa traducción de la poesía oscila entre la traducción de poemas clásicos y la traducción de versos repartidos por aquí y por allá en las obras clásicas. En estas obras, la poesía formaba un elemento principal, pues los orientalistas mismos observan que: “*un des caractères de la littérature arabe est la place considérable de la poésie*”³²⁰, sobre todo en la poesía mística, la poesía anteislámica y la literatura que trataba temas divertidos como *Al-Mostatraf*. Nos llama la atención que en algunos cuentos, nos referimos a *Seize « hadouta »* de Artin Pacha traducidos en 1870 y reeditados en 1886, se ve en el índice que son traducciones de poetas árabes clásicos, pero la traducción no es de sus poemas, sino de las historias de caballería, que es la mejor prueba del interés por el mundo imaginario agradable y soñado del desierto y de las aventuras inimitables de estos caballeros.

Junto al interés por la poesía anteislámica como símbolo de la vida del desierto y de la caballería, la poesía mística jugaba un papel esencial en la vida de los filósofos y sufíes. Con ella el sufí expresaba su amor divino y monologaba con la esencia sublime de Dios. Eran ejercicios espirituales según la expresión de Massignon: “*Un autre caractère est l'utilisation systématique de la poésie comme exercice spirituel, comme méthode d'entraînement initiatique*”³²¹. Sigue Massignon ofreciendo orientaciones para los antropólogos y arabistas diciendo lo siguiente:

“*Les diwâns (ou « collections ») composés, à partir du IXe siècle de notre ère, par des critiques littéraires arabes, nous donnent le texte, classé fréquemment suivant l'ordre des rimes, et établi avec plus ou moins d'acribie, des poésies complètes, des poètes et des tribus arabes. Des subdivisions peuvent survenir fondées sur le genre des sujets traités (...)*”³²².

En muchos textos, a pesar de la importancia y frecuencia de la poesía en la literatura árabe clásica, su presentación en los textos fue parcial y en algunos textos no superaba unos versos. En pocas notas al pie fueron añadidos comentarios sobre las rimas y los metros. Los versos fueron traducidos, en la mayoría de los casos, como frases destacadas en cursiva y

³²⁰Dermenghem, *Les plus beaux...*, p. 6.

³²¹Dermenghem, *Ibid.*

³²²Massignon, “Le Diwân...”, en *Journal Asiatique...*, Introduction, s. n.

en caracteres más pequeños. En otros casos venía en cada parte del verso uno encima del otro para destacar el *Sadr* del *Ajz*³²³. Esta observación fue hecha por Landberg en sus estudios del dialecto de Arabia Meridional cuando dice:

“Il y a une tendance, chez plusieurs arabisants, à ne pas considérer les textes poétiques comme étant aussi importants que les textes prosaïques. (...) On prétend qu'ils ne reflètent pas la langue parlée”³²⁴.

2.2.3. Los proverbios, citas coránicas y expresiones árabes:

Los estudios de los proverbios (1883) persiguen los mismos objetivos de la metodología histórica. Según Landberg, los proverbios son “*la propriété exclusive du peuple*”³²⁵, “*les proverbes sont l'expression de l'esprit d'une nation*”³²⁶. Y sigue: “*sont indubitablement un miroir où se reflète encore l'esprit d'une société [arabe] qui n'a pas subi, à travers les siècles, de sensibles modifications; qui est restée stagnante*”³²⁷. Sourbe arroja luz sobre un aspecto lingüístico arraigado en el corazón de la sociedad “árabe” y destaca entre los países de Oriente Medio a Egipto: posiblemente esta opinión la observó allí y luego la generalizó a todos los árabes. Pero la realidad es que todos los árabes tienen esta *manie*, según su expresión:

“(...) *Les Arabes ont la manie de fabriquer des sobriquets composés avec le mot Abou (par abréviation bou) père, possesseur. Voient-ils un homme amplement pourvu de poils ou de ventre, ils le surnomment « bou dagn » ou « bou kirch », le père de la barbe ou de la panse. En Egypte, ils appelaient Bonaparte « bou farwa », à cause de sa huppelande. Le général Caffarelli, avec sa jambe de bois, était « bou khachab » le père du bois. Un savant, porteur de grandes besicles: « bou qazaz » le père du verre. Le riche patriarche Cyrille: « Abou Zahab », le père de l'or*”³²⁸.

Asimismo, los proverbios no dejan de ser una herencia lingüística. Esto se nota en las traducciones de Gahiz³²⁹, autor árabe abasí muy traducido por Ch. Pellat en 1951 y 1954,

³²³Se compone la poesía árabe, como se sabe, de dos columnas paralelas: la primera se llama *Sadr* y la segunda se llama *Ajz*, pero aparecen juntas en la misma línea.

³²⁴De Landberg, *L'Arabie Méridionale...*, p. VII.

³²⁵De Landberg, *Proverbes et dictons...*, p. XI.

³²⁶De Landberg, *Ibid*, p. XIII.

³²⁷De Landberg, *Ibid*, p. XIV.

³²⁸Sourbe, *La tribu...*, p. 5.

³²⁹Pellat, *Le Livre des avares...*

que atraería a todos los interesados por la historia, la antropología, la poesía y aún la política y la religión musulmana. Pellat solía traducir los proverbios literalmente y luego los acompañaba con explicaciones con el fin de familiarizar al lector con el contenido.

En las obras dedicadas a estudiar los proverbios, en el repertorio, el motivo de presentar este material al lector se encuentra en el título mismo: *Proverbe et dicton du peuple arabe, matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires*³³⁰.

Otro aspecto sobresaliente de la lengua de los árabes en particular, y de los musulmanes en general, son las fórmulas y las citas coránicas que se encuentran tanto en las obras clásicas como en las modernas. Cualquier individuo familiarizado con la sociolingüística árabe sabría que forman una herencia lingüística entregada a la vida diaria inconscientemente a lo largo de los catorce siglos de dominio islámico en todo el mundo árabe.

2.2.4. Tipos de transcripción:

Nos ha sorprendido el desacuerdo entre las formas de transcripción de las letras árabes durante este periodo. Seguidamente listamos las varias transcripciones empleadas con las que probaremos que las palabras y los nombres árabes se presentaban de varios modos al público. No precisamos ningún periodo para cada una porque cada escuela, arabista u orientalista, empleaba la transcripción más cómoda según su opinión, pero son muy escasos los que han dado su transcripción empleada en la introducción a su traducción.

Hace falta señalar que la transcripción más utilizada es la de la columna tercera que apareció después de publicar el libro de Blachère y Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, en 1945. La de la columna cuarta fue estandarizada por muchos orientalistas y arabistas durante el siglo XIX. Las otras columnas son

³³⁰De Landberg, *Proverbe et dicton...*

transcripciones sueltas extraídas de las obras traducidas en nuestro repertorio³³¹. El propósito de esta lista es evidenciar que el lector de este periodo recibía el mismo nombre, el mismo sustantivo y las mismas palabras árabes en gran variedad de formas. La diferencia entre ellas podría sembrar la confusión de tal nombre con otro diferente aunque fueran los mismos.

Letras árabes	1	2	3	4	5	Empleada por Holanda
	No transcrit				,	
	a/â		a/â	a	a	a/â
	b			b	b	b
				t	t	t
		th		t	th/s	
	g	j	dj/g	g	gi/dj/tch	z/g
	h	h		h	h	h
	h/h	kh		h	kh	h
	d			d	d	d
		dh		d	z	
	r			r	r	r
	z			z	z	z
	s			s	s	s
	s	ch	sh	s	sch	s
	s	c		s	s/ss	s
	d	d		d	z/dh	d
		t		t	t/th	t
		z		z	z/zh	
	,		a'	,	no	,
					notada,	
					menos a	
					veces:â,û	
					î	
	g	gh		g	g/gh	r
			ph	f	f/h	f
	k	q	q, k	q	c/k	q
	k		k/c	k	ki/c	k
	l			l	l	
	m			m	m	m
	n			n	n (a	n
					veces al	

³³¹ Desde 1 a 5 son transcripciones empleadas por los franceses o las instituciones francesas.

			final nn)	
h		h	h	h
w, oû		w;v	ou,v,vu	u/u/w
î/ey/ê	y/i	y	i, j, y, ae	i/y

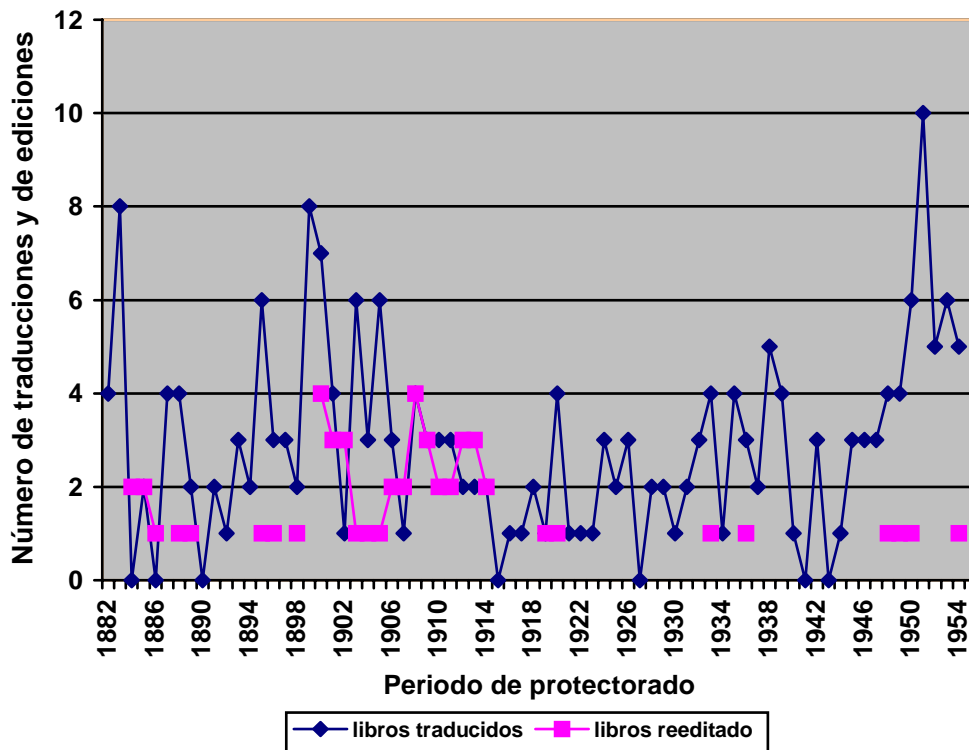
Algunas aclaraciones nos parecen imprescindibles:

1. En la columna uno, no hemos conseguido saber cómo eran los diferentes tipos de vocales por no estar mencionados.
2. En la columna dos, las vocales eran: a breve y larga.... a, u breve o, u larga ou, i breve y larga i.
Los diptongos: au, ai, wa, ya.
3. En columna tres, las vocales eran: a, u, i, a, u, i
Los diptongos: aw, ay, wa, ya.
4. En columna cuatro, las vocales largas nunca fueran notadas.
5. En columna cinco, las vocales están mencionadas en la lista.

2.2.5. Ediciones y reediciones:

En algunos casos se puede explicar la reedición de algunas obras porque los traductores conseguían nuevos manuscritos del mismo texto, lo cual exigía añadirlos a la traducción anterior. Esto confirma que, en estos casos, los traductores fueron muy fieles a la hora de trasladar el contenido entero de estas obras al público.

Queremos aquí mostrar el alcance de las ediciones entre el conjunto de las traducciones con el siguiente gráfico:



El número de las reediciones es más alto antes de la Primera Guerra Mundial, con una media de cuarenta y siete antes y ocho después de las obras reeditadas antes de 1919 y las de los años siguientes a la Guerra. Se observa que el índice de las reediciones difiere del de las traducciones del Corán, pues el número aumenta después de la Primera Guerra Mundial. El periodo de la Segunda Guerra Mundial muestra una estabilidad en el índice de las traducciones. Esto demuestra que los traductores se esforzaron más en conocer estas tierras que estaban durante este periodo bajo el mandato de sus países. Esto confirma lo que veremos luego de la relación de los orientalistas con el Ministerio de Asuntos Exteriores y el Ministerio sobre las Colonias y que estaban en el corazón de las guerras de sus países. A parte de las tres obras que tratan de los dialectos de Arabia meridional, todas estas ediciones repetidas fueron realizadas en obras clásicas.

Existe una relación correlativa entre la reedición de una traducción y su demanda en el mercado, así como una tipología de la traducción que se dirige a un público amplio y otro que se dirige a un público especialista. Después de revisar todas las traducciones reeditadas se nota que los traductores y las editoriales en general son diferentes. Entonces no se reedita por el prestigio del traductor o el poder y la fama de la editorial, sino por el tema en sí mismo. Además, como ya hemos mencionado arriba, todas son obras clásicas y este tipo de obras se dirigiría a un público receptor especialista. Entonces no es la demanda del mercado la que exige la reedición de estas obras, sino que habrá otras razones que intentaremos esclarecer enseguida.

El prototipo de traducción para el gran público siguen siendo las *Mil y una noches* de Galland durante casi tres siglos, como demuestra Montet: “*Le nombre des éditions de la version de Galland est très élevé. Aucune traduction n’a eu un nombre d’édition comparable à celui de Galland*”³³².

2.3. El traductor y su público:

2.3.1. Traductores y traducciones:

Tenemos en este periodo cinco tipos de traductores según su nacionalidad de origen: franceses, holandeses, árabes empleados con franceses, extranjeros empleados con franceses y árabes independientes.

La primera categoría son los traductores franceses más sobresalientes, que eran miembros o visitantes en prácticas en los Institutos Franceses del Cairo y de Damasco. Son Sauvaget, Sauvaire, Laoust, Lecerf, G. Wiet, Janine Sourdel-Thomine, R. le Tourneau, Carra de Vaux y otros. Entre ellos se encuentran algunos que trabajaban en ambos Institutos, como por ejemplo H. Laoust, J. Sauvaget et G. Wiet. Otros trabajaron en el Institut Français d’Archéologie Orientale del Cairo, Institut Français de Damas, Société Asiatique, en el Haut Commissariat de Beirut o como directores y miembros de la Ecole

³³²Montet, *Histoire de Sindbad...*, p. 13.

des Langues Orientales Vivantes. Además, algunos circulaban por Oriente Medio y el Magreb como investigadores o miembros delegados por las instituciones en Francia.

Lo más notable es que la gran mayoría de estos traductores se encargaban de traducir obras clásicas relativas a la historia del Islam y de los árabes. Muchos de ellos no eran sólo traductores sino que también contribuían a enriquecer la biblioteca francesa con obras sobre la civilización árabe e islámica, publicaban libros de enseñanza y de gramática árabe y sus ensayos aparecían en periódicos y revistas muy conocidos en su tiempo.

Los propios traductores suelen indicar sus opciones a la hora de traducir, como en una reflexión metalingüística a partir de la práctica, por ejemplo:

1. La traducción libre: “*traduit avec liberté (...), qui exprime l’intention de l’auteur mieux que la traduction littérale*”³³³.

1. La traducción dudosa que señalan en las notas al pie de algunas traducciones diciendo: *Traduit par conjecture y Traduction hypothétique o par hypothèse*³³⁴.

2. La palabra árabe entre corchetes o en nota al pie, aunque sólo se aplica en las traducciones clásicas.

3. La adaptación en el caso de Bousquet y de su traducción de una obra de derecho islámica: “*cette “traduction” est bien plutôt une adaptation*”³³⁵.

4. Obras con diccionarios analíticos, como el caso de *Les fables de Lokman* donde el traductor lo menciona en la portada. Justifica este proceso por estar dirigido a los

³³³Goichen, *Le livre des directives...*, p. 79.

³³⁴Todos en la traducción de Wiet, *Journal d’un bourgeois...*, pp. 49, 181, 313, 71. Algunos traductores confiendan la incertidumbre de su trabajo traductor: “*La traduction est, en quelques passages, très incertaine : le texte n’en a pas été nettement établi. Surtout, l’annotation reste insuffisante; beaucoup de faits n’ont pas été expliqués, soit par l’ignorance du traducteur, soit par le médiocre avancement de l’étude des institutions des pays musulmans. Dans l’introduction, on a repris l’examen de quelques points de détail, sans résultat définitif*”, Gaudefroy-Demombynes, *Masalik el Absar...*, pp. V-VI.

estudiantes de árabe: “*On n’entend donc appliquer ce nouveau système qu’aux ouvrages élémentaires qui s’adressent aux Français qui veulent apprendre l’arabe*”³³⁶.

5. Las traducciones literales: “*La traduction est littérale autant que possible*”³³⁷.

En las obras clásicas llaman la atención otros aspectos que no se encuentran en las posibilidades posteriores, lo que demuestra que no siempre hubo regularidad en la presentación de la traducción. Un cierto número de traducciones adopta una forma única en su género cuando el traductor recurre a traducir con frases numeradas, organización que no existe en el original. Pocas traducciones ofrecen el texto junto a su transcripción, pues esta clase de traducción, seguramente, se dirige a los estudiantes de árabe. Sí es cierto que en el siglo XIX aumentó la curiosidad de un público más vasto, sea especialista u ordinario, pero “*soucieux de connaître, dans leurs caractères essentiels, le passé et le présent du monde musulman*”³³⁸. El movimiento de traducción y de presentación de las traducciones en este periodo parece extenderse en una multitud de estudios de este tipo en Francia o como les llamaba Laoust: “*ces programmes de prospection et de vulgarisation scientifique*”³³⁹.

Otros textos han sufrido cortes exagerados, pero el traductor introduce este corte de manera inteligente convenciendo al lector de que este proceso era imprescindible, como encontramos en las antologías:

“(…) *tous les extraits donnés ont été traduits directement sur l’original. Ils ont fait l’objet de quelques coupures, destinées ici à éviter des longueurs incompatibles avec notre propos particulier, imposés ailleurs par le mauvais état du texte: ces coupures sont indiquées par des points de suspension. Ils ont subi aussi ça et là des remaniements de détail sans gravité: insertion (entre parenthèses) de quelques mots explicatifs remplaçant avantageusement une note en bas de page, homogénéisation et simplification des noms propres de personnes, dont les multiples formes et la complexité auraient pu dérouter trop de lecteurs*”³⁴⁰.

³³⁵ Bousquet, *Le statut personnel...*, p. 3.

³³⁶ Cherbonneau, *Fables de Lokman...*, p. 9.

³³⁷ De Koning, *Traité sur le calcul...*, p. VI.

³³⁸ Laoust, *Le traité de droit...*, p. IX.

³³⁹ Laoust, *Ibid.*

³⁴⁰ Sauvaget, *Historiens arabes...*, entrada sin título ni número.

El traductor se justifica por el mal estado de los textos que no le permitiría llegar nunca a una traducción de una o dos páginas. Incluso los puntos suspensivos son muchísimo menos que los cortes efectuados en realidad. Por otro lado, el propósito de este proceso no está justificado de manera convincente.

La segunda categoría de traductores está representada por Holanda que ofreció también a la sociedad europea un buen número de traducciones por sus mejores traductores: M. Devic tradujo *Merveilles de l'Inde*; P. de Koning tradujo de El Razi y de Ibn Sina³⁴¹; Comte Carlo de Landberg tradujo un cuento de las *Mil y una noches* y estudió algunos dialectos de la región; J. Oestrup tradujo una colección de cuentos damascenos aduciendo que con los cuentos se puede llegar a estudiar otras naciones y raíces distintas desde las experiencias propias de esta nación narradora:

*“En publiant ce petit recueil de contes syriens, je me suis proposé un double but. L'intérêt pour l'étude des traditions, fables et légendes populaires va toujours croissant ; depuis longtemps on ne les regarde plus comme de purs enfantillages, au contraire, on voit dans les rapports mutuels des contes, des sources importantes pour l'histoire des nations et des races; or , le monde savant ayant légitimé ces études, j'ai cru entreprendre un ouvrage utile en acquérant pour elles un terrain resté jusqu'à nos jours presque inconnu”*³⁴².

Y él mismo nos aclara las razones por las cuales Europa, y Holanda en particular, se orienta a estudiar los dialectos de las naciones, incluidos los de Oriente Medio:

*“Pour la philologie sémitique, l'importance de l'étude des dialectes modernes est déjà suffisamment prouvée; il y a toute une foule de formes et de vocables anciens que nous retrouvons ici, et qui ont été éliminés par les grammairiens arabes, gardiens pédants de la pureté de la langue. Mais ce n'est pas seulement dans les études littéraires que nous cherchons à nous rapprocher de plus en plus de l'Orient moderne; les intérêts politiques, sociaux, économiques nous en font un devoir, et l'étude de la langue arabe vulgaire dans ses différents dialectes a beaucoup d'importance sous bien d'autres rapports que celui de la science”*³⁴³.

³⁴¹Dice del tipo de traducción: “*La traduction est littérale autant que possible, et quant à la transcription des mots arabes j'ai suivi le système adopté au deuxième Congrès international des Orientalistes à Genève en 1894*”. De Koning, *Traité sur le calcul...*, p. VI.

³⁴²Oestrup, *Contes de Damas...*, p. V.

³⁴³Oestrup, *Ibid*, pp. V-VI.

La editorial más productora de estas traducciones, según nuestro repertorio es, E. J. Brill en Leiden. En realidad, el interés extraordinario de esta editorial por los estudios árabes se atribuye a la crisis por la que pasó la editorial antes de que la comprase Evert Jan Brill que empezó a resucitarla. La empresa de Brill intentó mantener relaciones amistosas con los autores de sus publicaciones, el más productivo entre ellos era De Goeje, uno de nuestros traductores holandeses más destacados, presidente de la fundación *Stichting De Goeje* y director del Departamento de Estudios Árabes en la Universidad de Leiden³⁴⁴.

Resulta interesante constatar que los holandeses, aunque tenían sus colonias en Extremo Oriente, se dedicaban a acercarse al Oriente moderno³⁴⁵. Este Oriente se define espacialmente como Oriente Medio, la tierra de los cuentos. El interés se explica cuando los estudios del árabe vulgar ofrecen mayor interés que las obras científicas para llegar a la esencia política, social y económica de esta región. Por otro lado, en Extremo Oriente, está presente una de las escuelas islámicas más estudiadas en Oriente Medio, es la Escuela Châfi'ita: “(...) *j'ai fait ressortir que les livres de jurisprudence musulmane actuellement en usage parmi les adhérents du rite de Châfi'i, et en particulier dans l'Archipel Indien (...)*”³⁴⁶, por lo que : “*La Hollande y a un intérêt spécial, parce que la grande majorité des Musulmans du rite de Châfi'i sont ses sujets*”³⁴⁷. Finalmente, el Islam en Oriente Medio era la fuente para el resto del mundo islámico. Los estudios comparativos entre la influencia de esta religión, su desarrollo, su decadencia o su supervivencia explicarían dónde estaban los puntos fuertes y débiles de este poder religioso en la mentalidad y la vida de sus adeptos. Además, Francia era la patrocinadora que garantizaba la difusión en el ámbito arabista.

Holanda fue definida como “*small great country*”³⁴⁸, pequeña en tierra y poder, grande por su pasado: su ciencia, sus humanidades y sus colonias. La grandeza de Holanda en el siglo XVII se extendió hasta los siglos XVIII y XIX. Pese a la decadencia que sufría en la primera mitad del siglo XIX, esta debilidad se convirtió en una fuente de inspiración

³⁴⁴ De Bruijn, “Collective studies ...”, en *Leiden oriental connections...*, p. 100

³⁴⁵ El interés general por el mundo islámico desde Oriente Medio hasta Extremo Oriente declinó desde el fin de la colonización holandesa en Indonesia en 1949. De Bruijn, *Ibid*, p. 113.

³⁴⁶ Van den Berg, *Fath al-qarib...*, p. V.

³⁴⁷ Van den Berg, *Ibid*, p. VIII.

para los historiadores y ensayistas que subrayaron el papel del país en las políticas internacionales. La política colonial de este país es producida, en primer lugar, por su miedo. Las grandes naciones imperialistas podrían haber dirigido su mirada hacia las posesiones coloniales holandesas. Por lo tanto, Holanda habría tenido que competir con los otros grandes poderes que rodeaban sus colonias en Extremo Oriente: Francia e Inglaterra, con sus intereses en Oriente Medio³⁴⁹.

Así, Snouck, gran orientalista holandés, describía los objetivos de los estudios orientales holandeses, y para ello vinculaba las antiguas y las nuevas ciencias, los estudios bíblicos y los intereses comerciales de estos estudios³⁵⁰. Es necesario recordar aquí que muchos pensadores estuvieron influidos por las ideas éticas y propósitos educativos de Renan a finales del siglo XIX, y que los holandeses admiraban la historia de la Revolución francesa y las huellas que ha dejado en la vida de los franceses y de los europeos.

El gran traductor Sauvaget, que trabajó en dos Institutos franceses en Oriente Medio, no pasa con su traducción de la *Relation de la Chine et de l'Inde* sin mencionar la importancia imprescindible de los árabes para penetrar en India y Extremo Oriente diciendo:

“L’insistance avec laquelle ils s’attardent sur les produits des divers pays, leur valeur commerciale, les monnaies, les droits et règlements auxquels était soumis le commerce, les conditions dans lesquelles s’effectuaient les transactions, ne laisse aucun doute sur leur qualité de marchands. Or il [le livre] recueillit des récits de gens de mer, pour constater combien les observations de ces hommes étaient supérieures en valeur documentaire à celles des marins. Moins instruits, sinon complètement frustes, ces derniers ne voyaient guère des divers pays que leur façade maritime et leurs ports cosmopolites”³⁵¹.

Pese a que los musulmanes tuvieron estas relaciones y trasladaron sus experiencias y descubrimientos entre otros motivos para la extensión del Islam, esto no se halla mencionado en las introducciones y prefacios de los traductores franceses, lo cual confirma que el interés no radicaba en estudiar la extensión islámica por sí misma, sino como puente

³⁴⁸ Otterspeer, “The ethical...”, en *Leiden oriental connections...*, pp. 208.

³⁴⁹ Otterspeer, *Ibid*, pp. 208- 209

³⁵⁰ Citado por Otterspeer, *Ibid*, p. 218.

para realizar sus objetivos en Extremo Oriente. Al hablar de Extremo Oriente, ni los franceses ni los holandeses precisan a qué pueblo o pueblos se refieren. Se habla siempre de *Inde* o de *Extrême Orient* en general cuando comenta la relación con los musulmanes: “(...) *en relation avec le développement du commerce avec l’Inde et l’Extrême-Orient*”³⁵².

Además de interesarse por ese Oriente lleno de secretos, los holandeses no traducían sólo textos sobre temas que les sirvieron para extenderse por Extremo Oriente, como estaba previsto, sino que competían con los franceses e ingleses en sus objetivos imperialistas en Oriente Medio. Por otro lado, los franceses se orientaban a conocer antropológica y sociológicamente a los pueblos de Extremo Oriente a través de las traducciones de las obras clásicas de Oriente Medio escritas por árabes que viajaban a esa parte del mundo. No en vano las Filipinas, ocupadas por Holanda, están frente a Indochina, en manos de Francia, y el camino comercial terrestre hasta esa región pasaba por la India bajo el poder de Inglaterra. Una competición política y económica sobre esa región riquísima en recursos naturales tendría lugar entre estos tres gigantes imperialistas.

Pertenecen a la tercera categoría de traductores los que se asocian para trabajar al lado de los franceses aprovechando su experiencia y cooperando con ellos para sacar nuevas traducciones. Entre estas pocas figuras señalamos al sacerdote sirio de Aleppo y miembro del Instituto y de otras sociedades, Paul Sbath. No nos extraña que este gran traductor religioso se dedicara sólo a traducir una colección de manuscritos árabes clásicos de autores cristianos, pues él mismo se siente responsable de trasladar su contenido oriental a los lectores interesados diciendo:

“(...) *j’ai parlé de la collection que j’ai formée et qui comprend un grand nombre de manuscrits chrétiens, manuscrits découverts et acquis par moi, dans l’intention de conserver ces précieux trésors du Christianisme en Orient et avec la résolution d’en publier les plus importants*”³⁵³.

Algunas traducciones del Padre Paul Sabth fueron publicadas en la *Patrologia Orientalis*, el periódico dedicado a las traducciones cristianas. Fue conocido por sus buenas traducciones, acompañadas por correcciones de los manuscritos, anotaciones y textos

³⁵¹Sauvaget, *Relation de la Chine...*, p. XXXIII.

³⁵²Sauvaget, *Historiens arabes...*, p. 35.

árabes. Pero, según lo que mencioné más arriba, sus traducciones se restringían a los textos más importantes juzgados por él, y varias son tan sólo extractos de las obras.

El número de traductores árabes cristianos que cooperaban con los franceses era más alto que el de los musulmanes y son Gabriel Nicolas Kalil Bey, Eskendar Ammoun Afandi, Ya'qub Artin Pacha, Youssef Karam y J. Chlala. Entre el resto de los traductores de esta categoría mencionaremos a Mahmoud Sedky Bey. Hay que señalar que todas las traducciones de estos traductores son de obras clásicas.

Volviendo a la *Patrologia Orientalis*, se observa un interés especial por los textos árabes cristianos. Esta serie de volúmenes presentaba traducciones de varias lenguas. Las traducciones del árabe al francés fueron realizadas por traductores de diferentes orígenes, pero se nota que importaba más a los cristianos de Europa oriental, Rusia y Oriente Medio, que forman la cuarta categoría de los traductores. Aquí mencionaremos algunos: Olga de Lébédew (Présidente d'Honneur et Fondatrice de la Société Russe des Etudes Orientales), Gabriel Ibn Al-Qola'i (maronita), Mgr Addaï Scher (arzobispo caldeo), Jean Périer (Institut Catholique de Paris), Kratchkovsky³⁵⁴, Alexandre Vasiliev (Profesor en la universidad de Youryev, Dorpat), Basile Radu (Profesor en la Facultad de Teología, Rumania). Revisando los temas seleccionados por ellos, notamos que cada uno intentaba presentar a la historia de su iglesia, o el poder del Cristianismo a través de la historia de conversión de individuos, o los pueblos. También se interesaban por temas generales como los cánones de los apóstoles (que interesaban al Vaticano) y finalmente por los viajes de algunos religiosos por aquellos países (se observa que los viajes de éstos empezaban en Oriente Medio y pasaban por Asia Menor hasta Europa Oriental). Los volúmenes que hemos podido consultar no eran completos y las fechas empiezan a finales del siglo XIX y se prolongan hasta finales de los años cuarenta, lo que puede afectar nuestra estadística sobre el alcance de la traducción cristiana en esta época.

La verdad es que esta confianza en los cristianos parece venir del papel que jugaron en la historia de la *Nahda* árabe. Se caracterizaban por estar más influidos por las ideas exteriores y europeas creyendo que:

³⁵³Sbath, *Traité religieux...*, p. 3.

“(…) *la civilisation européenne est bonne; pour créer, elle doit être critère d’action et norme de moralité. C’est la science qui est la base de cette civilisation et les sciences européennes ont une valeur universelle*”³⁵⁵.

Los cristianos, como pioneros de *Nahda* árabe hasta principios del siglo XX, servirían a los europeos como intermediario entre Oriente y Occidente.

Los que se dedicaban sólo a traducir las obras modernas son los traductores árabes que trabajaban independientemente de los franceses y que forman la última categoría de traductores.

Convencidos de que la imagen recibida por los europeos había sido siempre deformada y había llegado el momento en que los árabes asumieran la responsabilidad de mostrarles la verdad, estos intelectuales árabes intentaron presentar la cuestión árabe, su cultura o su acervo cultural, a la mentalidad europea en las primeras oportunidades ofrecidas³⁵⁶.

Son sólo dos obras que pertenecen a esta producción árabe pura. El estudio de Najib Azoury, que apareció en 1905, puede ser el artículo más antiguo que trata la cuestión del nacionalismo árabe: *Le Reveil de la Nation Arabe dans l’Asie Turque*. Otra obra moderna fue traducida a manos de Bissiso en 1939: *La politique Anglo-Sioniste en Palestine: étude juridique, politique et critique du Sionisme et du mandat anglais*. Señalemos que los traductores fueron ellos mismos los autores de estas obras completamente traducidas, lo cual nos asegura que no han recibido ninguna presión que pudiera malinterpretar la intención de los autores originales.

³⁵⁴No hemos encontrado ninguna información sobre este traductor.

³⁵⁵Para más sobre el papel de los cristianos en la *Nahda* y la resurrección de la lengua árabe, recomendamos consultar el estudio del escritor francés Fontaine, *La crise religieuse...*, de donde extraemos esta cita (p. 10).

³⁵⁶No es fácil precisar la primera obra escrita o traducida en idioma extranjero pero se puede señalar a Rawhi Al-Khalidi, el pionero de la literatura árabe comparada, que dio muy temprano dos lecciones en la sede de la Asociación científica en París (1896-1897): una trata de la rapidez de la religión mahometana y de las divisiones del mundo islámico y la otra de la cuestión oriental desde su establecimiento en el siglo XII. Al-Khatib, *Harakat...*, p. 7.

Queda mencionar que *Les Nouvelles Editions Latines*, nueva editorial de entonces, publicaba también obras árabes modernas traducidas. En raras publicaciones figura el nombre de un traductor árabe, como es el caso de A. Khedry en la traducción de *Théâtre arabe* de Tawfiq Al-Hakim. Las traducciones de esta editorial son obras maestras de las grandes figuras del movimiento de *Nahda* árabe. Sus traducciones fueron ofrecidas completas al mercado, pero se diferencian de las clásicas de los grandes Institutos por quedar despojadas de las transcripciones y de las largas introducciones y prefacios que introducían al autor.

2.3.2. Tamaño de los volúmenes e imágenes ilustradas:

Puede parecer raro hablar del tamaño de los volúmenes para llegar a configurar la imagen dada de una nación por esta o aquella obra. Pero los tamaños nos han llamado la atención durante nuestra investigación sobre las traducciones.

Las obras clásicas eran siempre de gran tamaño y algunas de varios volúmenes. Las modernas, nos referimos a las novelas y obras teatrales, eran de tamaño igual a las novelas ofrecidas en todas las librerías, es decir, tamaño de bolsillo. Muchas de las obras clásicas, como ya he mencionado anteriormente, son números de revistas y periódicos.

Los cuentos se ofrecían en dos tamaños, de gran tamaño como las clásicas y otro de tamaño de bolsillo. Montet en su traducción de *Sindbad le Marin* justifica la diferencia de este tamaño según el público receptor:

“Cette version française a été aussi traduite dans un grand nombre de langues étrangères. On continue d’ailleurs à la publier partiellement, soit en édition de luxe, soit en volume destinée aux enfants, ces éditions et ces volumes étant accompagnés de très belles illustrations”³⁵⁷.

Pretendemos así mostrar que, con las obras presentadas en gran tamaño, el público previsto es especializado. Estos receptores comprarían las obras para colocarlas en sus propias librerías y para revisarlas en sus despachos cuando quisieran. En cuanto a las obras

de bolsillo, este formato ayudaría a poner en circulación estas obras entre el máximo número de lectores, sin exigir un nivel educativo preciso y, en consecuencia, la imagen generada estaría más orientada a un público amplio.

Merece la pena detenernos en las imágenes ilustradas en las traducciones. Entre más de doscientas traducciones listadas en el repertorio, las *Mil et une Nuits* de Galland (1895), *Sindbad le Marin* (1930) y *Contes et légendes des pays d'Orient* (1940), son las únicas obras que contienen imágenes figurativas de los personajes comunes: genios, mujeres desnudas, Harén, Shéhérezade y Shehryar, caballeros, criaturas imaginarias, etc. (véase Anexo II). Es indudable que estos cuentos fueron producidos para realizar un consumo alto en el mercado junto a su gran fama y a su tamaño práctico.

2.3.3. El público seleccionado:

Podemos preguntarnos si los procesos de traducción aplicados y la forma de presentación de la obra traducida obedecen al público receptor previsto o pretendido por el traductor.

El público francés del siglo XIX, dice Hoof, en general, era fruto de la realización de las ideas democráticas que se extienden en la enseñanza a todos sus niveles. Este público creció a medida que el siglo progresaba mostrando más curiosidad por el conocimiento y rechazando dentro de los conocimientos todo lo que no contribuyera a este progreso³⁵⁸. Pues según la demostración de este autor, que siguió la historia de la traducción en Occidente, la gran masa de los lectores europeos busca convertirse en una clase cultivada.

Pero, entre este gran número de traducciones en la época del protectorado, pocos traductores mencionan claramente a qué tipo de público dirigen su elección de la traducción. En general, se puede clasificar los públicos en cuatro clases como mencionan los traductores mismos y como se nota en las posibilidades de traducción anteriormente

³⁵⁷ Montet, *Histoire de Sindbad...*, p. 13.

³⁵⁸ Hoof, *Histoire de la traduction...*, pp. 66-67.

mencionadas: 1) *cultivé, non arabiste*, 2) *boursier de langue et d'histoire musulman*, 3) *arabiste*, y 4) el público tradicional de la literatura utópica.

Sólo hay un elemento común entre casi todos los traductores: sus libros están destinados al público de su propio país o al público europeo en general, y no a los habitantes del país que visitan o al público fuera de Europa.

Llama la atención el gran número de traductores que se dirigen, según su expresión, a un público *non arabiste*³⁵⁹, *non orientaliste* y *non spécialisé*, y que es el más frecuente. En las obras de caballería como la que se encuentra en *Diwân de Hansa*, el traductor se dirige sencillamente “(...) *au lecteur non arabisant*”³⁶⁰. Sauvaget también se dirige a ese lector, pero al mismo tiempo presenta su obra (aunque es sólo una antología) como si fuera dirigida a un lector arabista, porque en raros casos un lector de fuera de este campo estaría interesado en la transcripción de letras árabes, como él mismo nos señala diciendo: “*La transcription des noms et mots orientaux a été faite selon le système qu’ont adopté, à l’intention du public non-orientaliste, l’Association Guillaume Budé (...)*”³⁶¹. Incluso la traducción transcrita, comentada y anotada de *Guide des lieux de pèlerinage* parece entrar en contradicción con el público elegido por la traductora cuando dice: “*Traduction et commentaire ont donc eu pour premier souci de faciliter l’utilisation de l’ouvrage au lecteur non-arabisant*”³⁶².

Por otra parte, nos encontramos con el lector *cultivé et réfléchi* para quien traducen los franceses los libros de filosofía y de mística³⁶³. El conjunto de las obras religiosas y clásicas son, sin duda, el objetivo de los lectores cultos, también arabistas, como nos muestran Bercher y Bousquet:

“Mais, si le grand orientaliste hollandais [hablando de Snouck Hourgonje] avait pu se rendre compte de la faveur avec laquelle le public cultivé accueille maintenant les traductions des classiques étrangers avec texte original en regard, il aurait sans

³⁵⁹ Por ejemplo en De Coppier, *Le Diwân de Hansa...*, p. 3.

³⁶⁰ De Coppier, *Ibid.*

³⁶¹ Sauvaget, *Historiens arabes...*, entrada s. n.

³⁶² Sourdel-Thomine, *Guide des Lieux...*, Avant-propos s. n.

³⁶³ Hachem, *Critère de l’Action...*, p. VII.

*doute réformé son jugement et reconnu que ce procédé, qui tient compte de l'inéluctable loi de moindre effort, était un excellent moyen de susciter et de retenir l'intérêt du lecteur arabisant pour le texte traduit et de lui permettre d'enrichir sans peine à la fois ses connaissances linguistiques et ses connaissances juridiques (...)*³⁶⁴.

Seguramente, la traducción ha jugado un papel esencial en la didáctica de lenguas extranjeras, por lo cual encontraremos una serie de traducciones en nuestro repertorio orientadas a los estudiantes de lengua árabe como el caso de *Le livre des avars*, *Kalila et Dimna*, *Fables de Lokman*, etc. Lo notable es que todas estas obras no se dedicaran sólo a este objetivo, sino que sin duda servirían para varios tipos de lectores, sean arabistas, cultos o lectores ordinarios, sobre todo las *Fables de Lokman* que aparecen en tamaño de bolsillo y cuyo tema había interesado durante siglos a todos los franceses, a todos los europeos, como son los cuentos y las obras inspiradas en las *Mil y una noches*. Estos reciben un público sin fronteras en el continente de Europa, como se desprende de Carlo de Landberg cuando habla de “*le public européen*”³⁶⁵ para el que publica su traducción de uno de los cuentos de *las Mil y una noches*, *Bâsim le Forgeron et Harûn er-Rachid* en 1888. Efectivamente, los cuentos de Oriente (aunque llevan este título general son en realidad cuentos de *Mil y una noches*) fueron traducidos para el “*jeune lecteur, sans choquer leur délicatesse morale*”³⁶⁶.

Concluimos que las obras clásicas, de alto índice en el repertorio, son más exigentes respecto al público que, aunque pueda no ser arabista, ha de ser al menos culto y de buen conocimiento y familiaridad para tener la traducción entre las manos. Esta observación fue señalada por Robert en el *Memorial* de su colega del *Collège de France* Jean Sauvaget, cuando señala en su introducción que los lectores de las obras de Sauvaget serán los estudiantes y “*les autres lecteurs beaucoup plus avancés*”³⁶⁷. En cambio, los cuentos y las *Mil y una noches* ganan como lectores a los europeos de todas las edades.

Conclusión:

³⁶⁴ Bousquet; Bercher, *Le Statut personnel...*, p. 8.

³⁶⁵ De Landberg, *Bâsim le Forgeron...*, p. XI.

³⁶⁶ Dumas, *Contes et legendes...*, p. 5.

Nos parece que la selección de los títulos viene dominada por la vertiente ideológica, lo cual deberá ser confirmado en el estudio de la imagen y en el análisis lingüístico.

Parece ya claro que:

1. El gran impacto de las *Mil y una noches* y de la cuentística responde a criterios de selección particulares, permanentes desde las de Galland, y a través del Romanticismo: la necesidad de huida hacia un espacio exótico situado al Este.

2. Independientemente, el criterio ideológico fundamental para la selección de títulos obedece a claros móviles imperialistas: quiere conocer al otro para deshacerlo, neutralizarlo, conquistarlo, devorar su riqueza y no para convertirlo en su “otro” posible, como podría desprenderse de 1). Así podemos esbozar ya el alcance de ese criterio: a Francia (o a Europa) le interesa ese Islam en la medida en que puede ayudarle a comprenderse a sí mismo, tomando al Islam como instancia intermediaria o explicativa del pensamiento occidental, como en el caso de las traducciones científicas o realizadas por cristianos.

³⁶⁷ VV. AA., *Mémorial...*, p. XVII.

Capítulo Quinto

Análisis de textos traducidos

0. Introducción:

Desde luego, no hay una metodología única, reconocida y práctica en el campo de la traducción. Respecto a la traducción del árabe al francés, los primeros teóricos que intentaron abordar los problemas de la traducción de los textos árabes y, en consecuencia, agrupar soluciones convenientes fueron, sin duda, R. Blachère y J. Sauvaget en 1945. Enunciaron en sus *Règles pour éditions et traductions de textes arabes* algunos principios que respondieran a ciertos interrogantes sobre la traducción, como por ejemplo la traducción del título, de los nombres propios y de los lugares, la transcripción, la estructura de la traducción, la numeración, etc. En efecto, esta obra marca la edición y la traducción desde la fecha de su publicación, esto es la última década de nuestro estudio. Por su parte Blachère y Sauvaget afirmaron que:

“(...) la traduction doit être conçue comme se suffisant à elle-même; elle ne devra ni être une simple paraphrase, ni un mot à mot servilement littéral. Toutefois, on n’hésitera pas, chaque fois que la nécessité s’en fera sentir, à ajouter entre crochets droits le mot, ou les mots indispensables à la correction de la phrase française, ou à son intelligence. Un texte technique devra être rendu en clair.

On respectera le mouvement de la phrase, le caractère du style, le ton et tout ce qui est domaine de l’art et du goût. Dans la mesure du possible, le traducteur conservera l’ordre [du texte], sauf à modifier la construction » (...), là

où cet ordre a une valeur stylistique:[...] « La Terre, nous l'avons étendue ! » et non pas « Nous avons étendu la Terre ».

De même, «et pour mieux atteindre la fidélité vraie, le traducteur sacrifiera délibérément la grammaire au style»¹ [sic].

Así, su teoría marca un acercamiento teórico a un modo de traducción que recurre a una alternancia entre la traducción literal y la traducción interpretativa.

Con los siguientes textos hemos aplicado los principios lingüísticos adoptados al comenzar nuestro estudio, a fin de mostrar el alcance lingüístico de la operación traductológica de los traductores que sirvió a la realización de sus objetivos.

Después de estudiar la imagen creada por los franceses en la época de protectorado, hemos elegido algunos textos donde aparecen las imágenes que serán tratadas en el siguiente capítulo, con el fin de confirmar que los contenidos y el proceso de traducción han sido sometidos a algún tipo de selección lingüística y sistemática para presentar esta imagen al lector receptor. Estos textos² son los siguientes:

- Un texto clásico sobre la época abasí y sobre la topografía de los territorios bajo el protectorado: *L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâd* de Al-Khatîb Al-Bagdâdî traducido por Georges Salmon, Paris, E. Bouillon, 1904.
- Un texto clásico religioso que engloba varios temas sobre la nación bajo el protectorado en Oriente Medio e incluso en el resto del mundo islámico: *Le Koran*, (con especial atención al capítulo 22, *hizb* 43), traducido por Kasimirski, Paris, Bibliothèque- Charpentier, E. Fasquelle éditeur, 1925.
- Un texto clásico místico: *Akhbâr Al-Hallâj*, traducido por Louis Massignon y Paul Kraus, Paris, Larose, 1936.
- Un texto moderno de la época de *Nahda* que engloba en su temática el estilo de las obras realistas y de las obras de ficción en el nuevo género de la “novela”: *Les jours*, de Taha Hussein traducido por Gaston Wiet, préface d'André Gide, Paris, Gallimard, 1947, (5^e édition).

¹ Blachère; Sauvaget, *Règles...*, pp. 24-25.

² Hemos de mencionar que los textos elegidos son partes escogidas al azar de las obras y representarán las elecciones del traductor. Por lo tanto, escogemos un cierto como espécimen de los términos escogidos por el traductor y con los que vamos a juzgar la tendencia traductiva y la equivalencia funcional del texto.

- Un texto moderno realista perteneciente al nuevo género de cuentos realistas y modernos de la época de *Nahda: Fou?...* un cuento de *Bonne fête et autres contes égyptiens* de Mahmoud Taymour, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954.

1. **Primer texto: *Introduction topographique à l'histoire de Bagdad***

1.1. Historicidad y tipo de texto: Este texto forma un patrón o modelo de muchos textos escritos en esa época por los musulmanes y se ajusta a los modelos del género más traducido por los franceses en nuestra época. La importancia de toda la obra *Tarikh Bagdad*, queda patente en la siguiente cita del traductor:

“L’oeuvre d’Al-Khatib al-Bagdadhi appartient à un genre littéraire tout spécial et extrêmement répandu chez les Arabes. Si le Kitab Tarikh Bagdâd ne peut pas être classé parmi les recueils de traditions, il doit être considéré cependant comme un accessoire de cette science, puisqu’il donne la liste la plus complète des traditionalistes qui sont nés à Bagdadh ou qui y ont passé toute ou une partie de leur vie”³.

Se nota en la cita del traductor que la importancia de la obra reside sobre todo en su recorrido por la historia de algunos movimientos tradicionalistas islámicos. Pero un capítulo es destacado por el traductor:

“Le chapitre suivant, consacré à la fondation de Madinat as-Salâm⁴, est celui qui commence ce que nous appelons l’Introduction topographique. Nous donnons plus loin, intégralement, le texte et la traduction de cette partie de l’œuvre du Khatib, jusqu’à la liste des compagnons du Prophète qui prirent part à l’expédition de Madâîn”⁵.

Aparecen elementos sobre la arquitectura y el urbanismo de la ciudad de Bagdad en el momento de erigirse como la capital de la dinastía abasí. Este capítulo sirve como *“répertoire scientifique comme celui de Makrizi pour le Caire⁶, ou même celui d’Abd al-Bâsit al-‘Amawi pour Damas”⁷.*

³ Salmon, *Introduction...*, p. 26.

⁴ Madînat as-Salam o “La ciudad de la paz” es el nombre que el Califa al-Mansûr dio a Bagdad.

⁵ Salmon, *Introduction...*, p. 25.

⁶ Véase el repertorio de obras clásicas.

⁷ Salmon, *Introduction...*, p. 27.

El original pertenece a una época lejana de la época de protectorado pero se ajusta a las necesidades imperialistas. Esta lejanía podría afectar la capacidad del traductor de reconocer algunos términos geográficos y temporales de la época y del tema. El traductor se ve obligado a traducir el nombre del lugar o términos que corresponden a partes del palacio del califa. Este uso del idioma del original parece habitual al tratarse de la época abasí: exigiría al traductor conocer todos los niveles lingüísticos para alcanzar los fines deseados de esta traducción. Por lo tanto, el traductor interviene como veremos luego entre paréntesis con la traducción de este nombre o de esta parte.

En el texto original nos encontramos con una descripción desarrollada con un lenguaje científico, informativo y detallado: el espacio, el tiempo con todas las fechas necesarias siguiendo el calendario árabe, la construcción, los materiales, las órdenes del califa y el equipo de trabajo (obreros, expertos en la construcción, etc.) que formaban la parte humana, los transmisores encadenados de las diferentes citas textuales (llamados en árabe *Sanad*). La descripción es continua y extensa, como un moderno documental de alta calidad.

Por lo tanto, el traductor ha traducido siguiendo el orden y la estructura cronológica del texto original.

Es uno de los escasos textos que se apoyan en imágenes figurativas, esto es, en tres mapas hechos por Guy Le Strange, orientalista interesado por Bagdad: el primero representa los ríos de Irak con sus derivaciones; en segundo lugar aparece un mapa más grande de los ríos y de los canales derivados del Tigris y del Eúfrates, y por último, el palacio del Califato con sus ocho puertas y el Harîm (*harem*). Estos tres mapas están situados por el traductor en la introducción, es decir, que no formaban parte del cuerpo original del o de los manuscritos.

1.2. El lector: Esta obra, por su tema y su nivel lingüístico y lenguaje científico en árabe clásico, sólo aparece dirigida a lectores especialistas en la sociedad original. Sin embargo el lector receptor es de una cultura muy distinta y no familiarizada con este nivel

de lenguaje ni con sus textos clásicos antiguos. Por lo tanto, aquí como en todos los otros manuscritos, el traductor debería recurrir a las reglas de edición de textos clásicos. El público receptor, por lo tanto, ha de ser especialista o, al menos, interesado en objetivos colonialistas.

Por la motivación científica y por las expectativas coloniales, tanto en el Magreb árabe como en Medio Oriente, es comprensible que los franceses se inclinaron a estudiar la topografía de los países colonizados, de los protectorados o de los países situados en la periferia de los territorios dominados.

1.3. El iniciador: El agente físico que patrocinó esta traducción queda relegado en el siguiente párrafo que introduce la obra sin título ni número:

*“Sur l’avis de M. Hartwig DERENBOURG, directeur de la Conférence d’arabe, et de Jules OPPERT et Clément HUART, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Georges SALMON le titre d’Éleve diplômé de la Section d’histoire et de philologie de l’École pratique des Hautes Études
Paris, le 6 janvier 1902*

*Le directeur de la Conférence
Signé: Hartwig DERENBOURG
Les Commissaires responsables,
Signé: J. OPPERT
Cl. HUART”*

Estos tres traductores solían publicar sus obras, en su mayoría, en las siguientes editoriales: [los] *Congrès International des orientalistes*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Leroux*, *Revue archéologique* y *Revue des études juives*.

1.4. El traductor: La única información que hemos podido conseguir sobre este traductor y su formación, es que estaba preparando esta obra como *Mémoire* para conseguir el diploma de l’École des Hautes Études bajo la dirección del gran arabista Hartwig Derenbourg⁸. En consecuencia, siendo un miembro de esta escuela, se sometería a sus objetivos de los que hablamos en el tercer capítulo.

⁸ Véase el agradecimiento dedicado por el traductor a su profesor H. Derenbourg en la introducción.

Derenbourg, cuyo nombre ha aparecido ya en varios sitios de nuestro estudio, es uno de los arabistas más importantes de esta época. Huart aparece en nuestro repertorio con dos traducciones de obras clásicas cercanas al tema de esta obra, mientras que sobre Oppert ha sido muy difícil encontrar más informaciones. Bajo la autoridad de estos tres agentes, en 1902, esta obra fue considerada válida como producto final en 1904.

Pero consultando las obras catalogadas de Huart y de Oppert en la Bibliothèque Nationale de París, podemos hacernos una idea sobre las tendencias académicas de los dos. Clément Imbault- Huart se interesaba por la lingüística, la literatura oriental, la historia de Asia (Asia Central islámica: Persia, Irán, Afganistán, Pakistán; Próximo Oriente: Siria y Bagdad; Arabia y Yemen), el Islam, la geografía y la historia (sobre todo época abasí) de países y pueblos árabes e islámicos, estudios turcos y otomanos y junto con algunos estudios bíblicos sobre Babylonie, Assyrie y Chaldée.

Jules Oppert se interesaba por la historia de Asia, arqueología oriental e historia de Israel. Pero la mayoría de sus estudios se centran sobre la Biblia y el Génesis y la historia de la Iglesia en Oriente.

1.5. Canonización: Esta obra entró en la lista de los textos básicos de Europa y ocupó un lugar central sobre todo en el ámbito de los especialistas. El carácter colonialista del polisistema receptor, que tiene como finalidad estudiar la topografía de los países sometidos a su poder para poder realizar sus pretensiones políticas y económicas, explica la omisión de los demás capítulos de la obra de Al-Khatīb Al-Bagdadi.

1.6. Observaciones sobre la equivalencia adoptada: El texto no deja de ser un escrito clásico árabe. El léxico está dentro del diccionario propio de aquella época, por ejemplo, en lugar de *Muhandisi bin'a* (arquitectos) encontramos *ahlul 'ilm 'arifati bilbin 'a*⁹ (la gente de sabiduría en construcción). La lengua científica de aquella época, por la

⁹ Salmon, *Introduction...*, Texte arabe, p. 1.

objetividad requerida por la escritura, exige al autor mencionar todos los narradores testigos de esa construcción (*al sanad*). A cualquier lector, el formato y las estructuras continuas de las frases sin pausas le provocaría aburrimiento a la hora de leer. El calendario utilizado es el de los árabes musulmanes que fechaban a partir de la emigración *hijra* del Profeta (en el año 622 D.C.). Son frecuentes las frases extraídas del Corán y algunos de los versos de poseía árabe sobre Bagdad.

Encontramos una tendencia explicativa por parte del traductor, en este género y así en la *Introduction Topographique*:

1- Los nombres o *laqab* de los árabes antiguos:

*Mouhammad ibn Moûsa al Khawârizmi al-Hâsib (l'arithméticien)*¹⁰.

2- Los nombres de calles:

*La route de la porte d'Al-Anbâr (Shâri' Bâb Al-Anbâr)*¹¹.

3- Los nombres de Ciudades:

*Madinat as-Salâm (la ville de la Paix)*¹².

4- Las referencias a Dios:

*Son Seigneur (Dieu)*¹³.

5- Las partes de la ciudad:

Salle de réception (Iwân).

*Deux murs intérieurs (fasîl)*¹⁴.

¹⁰ Salmon, *Ibid*, Traduction, p. 76.

¹¹ Salmon, *Ibid*, Traduction, p. 79.

¹² Salmon, *Ibid*, Traduction, p. 77.

¹³ Salmon, *Ibid*, Traduction, p. 78.

¹⁴ Salmon, *Ibid*, Traduction p. 86.

Pero lo más llamativo son algunos fallos que confirman el incumplimiento de las condiciones de la investigación científica que deberían caracterizar a un diplomado de l'École de Hautes Études, como Salmon:

1. No hay una bibliografía de las obras citadas que facilite al lector investigador o especialista la consulta de las fuentes y referencias utilizadas.
2. Menciona la fecha de nacimiento de un tradicionista Al-Tanoûkhy en 327¹⁵ aunque la *Encyclopédie d'Islam* menciona 329.
3. En el texto se menciona a un tradicionista¹⁶, Talha ibn Mouhammad ibn Dja'far. El traductor en una nota al pie dice "*Ce dernier est certainement le fameux historien Tabari*"¹⁷. Habiendo consultado la *Encyclopédie d'Islam*, se menciona a tres sabios islámicos bajo Tabari pero ninguno tiene por nombre Talha.
4. En dos lugares donde cita el traductor al Corán, en su referencia los números de los versículos son erróneos: el primero era *sourate VII, verset 125*¹⁸ y el correcto es 128, el segundo es *sourate VIII, verset 42*¹⁹ y el correcto es 41.
5. Hablando de la repartición de las ganancias recogidas en las tierras conquistadas por los musulmanes, el traductor se equivoca a la hora de definir cuáles son los habitantes fieles a sus religiones bajo el gobierno islámico: "*Les Chrétiens, Juifs et Mages, appelés Ahl al-Kitâb. Les idolâtres n'avaient qu'à choisir entre la conversion o la mort*"²⁰. "Ahl al-Kitâb" en el Islam significa "la gente de Libro (divino)", pero los Magos no formaban parte de ello porque adoraban al fuego.

¹⁵ Salmon, *Ibid*, Traduction, Nota 1, p. 75.

¹⁶ El término equivalente en francés es *traditionniste* y se refiere a los que transmiten la Tradición profética.

¹⁷ Salmon, *Introduction....*, Traduction, Nota 2, p. 75.

¹⁸ Fue mencionado en dos páginas: en la introducción nota 2, p. 17 y en la traducción nota 1, p. 76.

¹⁹ Salmon, *Introduction....*, introduction, Nota 2, p. 19.

²⁰ Salmon, *Ibid*, introduction, Nota 1, p. 18.

El traductor está interesado en trasladar el contenido y los detalles de la construcción de la ciudad, dejando al lado los caracteres descriptivos que no servirían a los objetivos colonialistas franceses, como por ejemplo la desaparición de muchos individuos de la “cadena de transmisores” de las citas textuales *el sanad*, como en el siguiente ejemplo:

1- *Akhbarana abu abdullah ‘ahmad ibnu mohammad ibn ‘abdillah al-katib akhbarana abu j’afar mohammad ibn ahmad ibn mohammad maola van hisham yu’rafu bibni mutayyan; m akhbarana ahmad ibn ubaidillah ibn ammad qala qala abu ‘abdillah mamad ibn daoud ibnu ajjarah...*

(Texto árabe) *‘Aboû ‘Abdellah ‘Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Abdellah Al-Khatib nous informa, ‘Abu J’afar Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad l’esclave de Bani Hashem (les fils de Hashem), connu comme ibn Mutayyam nous informa, Ahmad ibn Ubaidellah ibn Ammad dit, Aboû ‘Abdallah Mamad ibn Dâoûd ibn al-Djarrâh dit²¹:*

(Traducción) *Aboû ‘Abdallah Mouhammad ibn Dâoûd ibn al-Djarrâh²².*

Las personas que describen la construcción de Bagdad no eran lo más importante, sino la topografía de esta ciudad que pudiera abrir otros accesos a la hegemonía sobre el territorio. Por otro lado, se nota que el traductor se detenía expresamente en los lugares más importantes mencionados en el texto, las medidas y la moneda

El traductor sale de la estructura continua que caracteriza las obras manuscritas para presentarla con un formato más adaptado a la estructura francesa en párrafos. Así, la estructura distinta de las frases y de la página entre las dos lenguas impone algunas diferencias en la estructura del texto francés. Esta literatura, por su naturaleza, se caracteriza por la expresión suelta en la construcción de cuentos y novelas. Por lo tanto, se colocan en párrafos cortos que pudieran llegar a ser una frase o una línea. En cambio, los

²¹ Salmon, *Ibid*, Texte arabe, p. 4.

²² Salmon, *Ibid*, Traduction, pp. 78-79.

textos clásicos se caracterizan por una estructura textual continua, raramente en párrafos, por lo cual exigía al traductor separarlas para evitar aburrir al lector.

Cuadro de las equivalencias dentro de la traducción:

Texto Original	Texto Traducido
1. <i>akhbarana al-qadi 'Ali ibn Abi 'Ali al-mu'addel...</i>	<i>Le kâdi 'Ali ibn Abi 'Ali al-Mu'addal at-Tanoûkhy nous <u>a rapporté sur l'autorité de ...</u></i>
2. <i>akhbarani Muhammad ibn Jarir ijazatan anna Aba Ja'far al-Mansur</i>	<i><u>En nous donnant licence pour le raconter,</u> qu'Abou Dja'far al Mansour</i>
3. <i>Sanat sittin wa thalathina wa mi'a</i>	<i>En l'an 136</i>
4. <i>ahlu a'l m'arifa bil bina'</i>	<i>Les architectes</i>
5. <i>Wa ajra 'alayhimu al-arzaq</i>	<i>Et leur alloua des appointements journaliers</i>
6. <i>akhbara al- Hasan</i>	<i>D'après al-Hasan</i>
7. <i>'an Mamad ibn Musa al-khawarizmi al haseb</i>	<i>D'après Moûsa al-Khowârîzmi al-Hâsib (l'arithméticien)</i>
8. <i>Wasammaha madinat al-salam</i>	<i>Et lui donna le nom Madinat as-Salam (la ville de la Paix)</i>
9. <i>allah</i>	<i>Allah</i>
10. <i>Fanathartu ila matali'iha wakan al-mushtari fi al-qaws</i>	<i>Alors <u>j'ai regardé au levant de la ville</u> et je vis que Jupiter était dans l'arc</i>
11. <i>al-hamdulleah</i>	<i>Louange à Allah !</i>
12. <i>Wa houwa[Allah] zu al-fadl al-</i>	<i>Allah est le possesseur de la grâce</i>

<i>'azim</i>	<i>immense !</i>
13. <i>Qada rabbuha</i>	<i>Son Seigneur (Dieu)</i>
14. <i>Shar'i Bab al-Anbar</i>	<i>La route de la porte d'Al-Anbâr (Shâri' Bâb al-Anbâr)</i>
15. <i>Wa qad dakhala al-haram</i>	<i>Après son entrée sur le territoire de la Mecque</i>
16. <i>Wa anfaqa 'alayha thamanyata 'ashra alfa alf</i>	<i>On dépensa pour sa construction 18 millions (de dinârs)</i>
17. <i>Bi arba'at dawaniq</i>	<i>Pour 4 dânik</i>
18. <i>Wattamra sittina ratlan</i>	<i>Les dattes 60 ratl</i>
19. <i>Wassamna</i>	<i>La graisse</i>
20. <i>Wassamna</i>	<i>Le beurre</i>
21. <i>Wa labana zira'un fi zira'</i>	<i>Et ses briques d'une coudée sur une coudée</i>
22. <i>Bâb at-Tibn</i>	<i>La porte de la Paille (Bâb at-Tibn)</i>
23. <i>al-m'aruf bilkabshi wa asad</i>	<i>Connu sous le nom d'Al Kabsh et Al-Asad</i>
24. <i>Surayni wa fasilyani</i>	<i>Deux murs d'enceinte avec deux murs intérieurs (fasîl)</i>
25. <i>Wa fi sadri al-iwan</i>	<i>Salle de réception</i>

Esta traducción compagina varios tipos de traducciones. Es literal cuando el traductor recurre a traducir los nombres de los sitios en varios pasajes como, por ejemplo, *La porte de la Paille (Bâb at-Tibn)*, también en los números 7, 8, 13, 14, 17, 18, 21, 22, 23. Se aplica aquí la teoría de Newmark de la correspondencia formal con las que algunos términos vienen a ser intercambiables con la traducción semántica y comunicativa²³. Este procedimiento por parte del traductor demuestra su voluntad de explicar el contenido de este nombre propio de este lugar, porque podría llevar un mensaje comunicativo, por ejemplo, *Et lui donna le nom Madinat as-Salam (la ville de la Paix)*, con esta traducción hace llegar al lector del polisistema receptor qué altas esperanzas fueron albergadas de la

²³ Véase Newmark, *Approaches to translation...*

construcción de esta ciudad. Y es literal, pero fiel, al traducir las unidades de medida de esa época. Así guarda un registro que podría servir a los estudios históricos y científicos.

Observamos el tipo de transposición con la traducción de *Le kâdi 'Ali ibn Abi 'Ali al-Mu'addal at-Tanoûkhy nous a rapporté sur l'autorité de ...* y de *En nous donnant licence pour le raconter, qu'Abou Dja'far al Mansour*: estas dos frases son transposición del mismo término árabe *akhbarana*. Este procedimiento de variar con la traducción demuestra la competencia del traductor para no aburrir al lector.

Bajo la transposición se podría incluir también los nº 4 y 6. La equivalencia se encuentra en *l'an 136*. Traducir la fecha con palabras árabes resultaría incomprensible e inaceptable para el lector. También se someten a la equivalencia las fórmulas religiosas islámicas, el nombre de Dios y la traducción equivalente de algunas relativas a partes de la ciudad, como los casos 9, 11, 12, 24, 25.

2. Segundo texto: *Le Koran de Kasimirski*²⁴

2.1. Historicidad y tipo de texto: Para los musulmanes, este Libro es una revelación divina que contiene la palabra de *Allah* para transmitir un mensaje a la comunidad de fieles y, en general, a la Humanidad a través del Profeta Muhammad. Se trata del conjunto de la Ley musulmana: creencias, rituales, relaciones espirituales, individuales, sociales y administrativas, cuentos de los pueblos pasados y de las actividades del Profeta y de sus seguidores.

El contenido textual no deja de aparecer ante los musulmanes, y sobre todo ante los musulmanes de la época de la revelación, con una elocuencia en estilo de poesía rimada que ha hecho del Corán uno de los milagros del Profeta. El léxico coincide con el de aquella época en su mayoría, pero se observa el ingreso de nuevos términos que han cambiado de uso a partir de la revelación del Corán como por ejemplo *Kafer*: en la época anteislámica se

²⁴ Haremos algunas comparaciones y referencias a otras traducciones del Corán para mostrar algunas polémicas entre los traductores y la contradicción entre ellos.

referiría al concepto de “agricultor”, pero se convirtió en un término postislámico que designa al “impío”.

El formato conocido del Corán es su división en ciento catorce capítulos de varios tamaños. Cada capítulo engloba un número determinado de versículos separados por signos adornados desde el principio hasta el final. Los primeros se catalogan en dos tipos siguiendo el lugar de su revelación: maquí (de la Meca) o madinés (del Medina). La estructura es de gran variedad dependiendo de los temas planteados. La estructura y el estilo resultarían dificultosos o familiares para el lector si es especialista o común. A continuación Kasimirski nos ofrece una opinión que no podemos negar sobre el contenido y la estructura del Corán diciendo:

“(…) le style devient plus lourd. Une grande place est tenue dans le Livre par des récits empruntés, soit à des légendes juives ou chrétiennes, soit surtout à l’histoire des Prophètes de l’Ancien Testament.

On y trouve aussi, et enfin, les prescriptions destinées à organiser la communauté des fidèles à Médine, avec des allusions aux événements de l’époque, tels que conflits avec les Mecquois et les autres ennemis. Ces prescriptions sont la base de la Loi musulmane (Droit et Rituel) (...).

*Tout cela se présente à nous sous une forme trop souvent chaotique et avec des répétitions très nombreuses (...)*²⁵.

En la sociedad receptora, el traductor no reprodujo el Corán para representar a Dios y Sus voluntades, aunque afirma que “*Allah Seul, et non Mahomet, en est l’auteur*”²⁶. Es el Profeta y sus actividades lo que le interesa: “*Le Coran est essentiellement un reflet de l’activité prophétique de l’Envoyé*”²⁷, como también a los musulmanes y la naturaleza de su vida guiada por el Islam. Además Kasimirski no deja de plantear puntos de vista islámicos que importarían a su público, sea cristiano sea judío. Así, observando que el Corán contiene un conjunto de leyendas cristianas y judías prestadas, informa que:

“C’est un des livres qui ont été révélés par Allah à Ses Envoyés, comme la Thora (la Pentateuque) le fut à Moïse, les Psaumes, à David, et l’Indjil (Evangile) à Aïssa (Jésus). C’est le dernier des livres ainsi révélés et qui l’emporte sur eux tous, d’autant que, sous leur forme actuelle, telle que les connaissent les Juifs et les Chrétiens, ces

²⁵ Kasimirski, *Le Koran...*, p. XI.

²⁶ Kasimirski, *Ibid*, p. I.

²⁷ Kasimirski, *Ibid*, p. XI.

*livres antérieurs ont été altérés et falsifiés; leur texte n'a donc aucune valeur et seul le Coran doit être la règle pour les Musulmans*²⁸.

Observamos en la cita de este traductor la mención de todos los Libros considerados sagrados en el Islam, pero al mencionar la Torá y el Evangelio y el nombre del profeta del segundo, lo hace en la forma árabe primero y luego en la forma francesa. Vuelve el traductor a señalar al final que estos dos Libros se consideran deformados y falsificados y no tienen ningún valor para los musulmanes, mientras la objetividad exigiría al traductor que profundizase más en el Islam para presentar los valores islámicos con más cuidado, porque los musulmanes reconocen la divinidad de estos dos Libros sagrados (el de los cristianos y el de los judíos) y aquéllos mismos los consultaban a la hora de procurar la exégesis de las historias narradas en el Corán.

Todo esto se presenta a los europeos de forma muy caótica y con repeticiones muy numerosas: *“Il est certain qu'une traduction ne rend pas justice au texte et que le désordre du classement aggrave encore l'impression pénible que cause la lecture suivie du Coran*²⁹.

2.2. El lector: El lector original es la comunidad de musulmanes, que hoy supera los mil millones de adeptos de varias etnias y lenguas. La memorización de varios capítulos del Corán confirma su aceptabilidad y recepción por los musulmanes. Goldziher percibe muy bien el papel poderoso del Corán en la vida de los musulmanes durante quince siglos:

*“Pendant toute l'histoire de l'Islam, le Qorân demeure pour les adeptes de la religion de Muhammad une oeuvre fondamentale, révérée comme divine, objet d'une admiration telle que nulle autre œuvre dans la littérature universelle n'en a peut-être de semblable; mais, bien que les développements postérieurs – et cela se conçoit – se réclament toujours de lui, mesurent à ses paroles les productions de toutes les époques, et s'imaginent être d'accord avec lui, ou du moins s'y évertuent, nous ne pouvons perdre de vue qu'il est à lui seul, loin de suffire à l'intelligence de l'Islam historique*³⁰.

²⁸ Kasimirski, *Ibid*, P. XII.

²⁹ Kasimirski, *Ibid*, p. XI.

³⁰ Citado por Kasimirski, *Ibid*, p. XIV.

Sin embargo, en el polisistema receptor, este texto de Kasimirski (dentro del conjunto del Libro) con su temática, su nivel lingüístico y sus estructuras, se dirige al público de especialistas, *savant* o *cultivé*³¹, como señala el traductor mismo “*qu’il sera familiarisé davantage avec l’ensemble de l’Islam et ses Institutions*”. Sin el cumplimiento de esta condición, éste será el resultado: “*le Coran ne devenant alors pour lui qu’un simple ouvrage de référence d’ailleurs indispensable*”³². Hay que decir que el Corán es la menos leída entre las obras que tratan el tema del Islam. De este fenómeno el traductor mismo da cuenta:

“Ensuite, et durant longtemps, on ne s’intéresse plus en France à de nouvelles traductions du texte sacré (...).

En réalité, il n’existe à l’heure actuelle aucune traduction satisfaisante de ce texte sacré, du moins telle que je la conçois. A mon sens un travail vraiment scientifique de ce genre devrait être fait de la façon suivante: il devrait être, au moins pour les savants, toujours accompagné du texte (...)”³³.

Por lo tanto, el traductor acompañó la traducción de una bibliografía que ayudaría al lector a tener una buena base de conocimiento sobre el Islam. Debemos señalar que hasta finales de nuestra época de estudio no apareció ninguna traducción realizada por los franceses que pudieran cumplir con las perspectivas de Kasimirski, porque la mayoría de las traducciones eran literales, cuando el vocabulario coránico posee dos significados: el primero es el del diccionario y el otro es el sentido del contexto.

2.3. El iniciador: No hay ningún dato sobre el iniciador, todo lo que se puede saber es que el traductor fue un intérprete en la Légation Française en Persia, lo que puede explicar, desde luego, la influencia de alguna exégesis de las numerosas escuelas y sectas islámicas de Extremo Oriente. Seguramente esta Légation habrá trabajado bajo el Ministerio de Asuntos Exteriores francés y sus traducciones habrán estado dedicadas a servir sus objetivos de estudiar la historia del Islam y propagar las ideas islámicas de los países islámicos de Extremo Oriente, aunque el movimiento de traducción del árabe al francés empezó a través de la Península Ibérica, en el siglo XIII y luego en el norte de

³¹ Kasimirski, *Le Coran...*, pp. 29-30.

³² Kasimirski, *Le Koran...*, p. XXII.

³³ Kasimirski, *Ibid*, p. XIX.

África, pero recordemos que las sectas islámicas han aparecido más en Extremos Oriente, mientras que en el Magreb, la mayoría son adeptos de la escuela islámica ortodoxa del malikismo.

2.4. El traductor: Biberstein-Kasimirski fue un polaco nacido en Kaschau en 1808. Se desplazó a París e hizo de Francia su patria de adopción. Fue contratado durante varios años como intérprete en la Légation Française de Persia. Fue el autor de un diccionario árabe-francés en 1845. Su estancia en Persia podría explicar algunas exégesis coránicas tomadas de la India que aparecen en su traducción. Después de esta traducción del Corán, muy estimada en Francia, en 1840³⁴, la traducción de los libros sagrados, en general, interesó durante mucho tiempo hasta que apareció la traducción de Montet en 1929. De ahí nuestra observación sobre el menor interés por la traducción de muchos temas coránicos confirma el aumento de traducciones después de la Primera Guerra Mundial³⁵.

2.5. Observaciones sobre la equivalencia adoptada: Hay que empezar por decir que todos los traductores de las otras versiones presentaban una traducción literal que debilitaba el efecto coránico original. La literalidad no cuadra con la palabra árabe que posee su pronunciación, su música, su ritmo y su semantema. Lo que explica el menor interés por el Corán en general o la incapacidad de los traductores para entender el lenguaje coránico. Kholusi, traductólogo árabe, en 1982, muestra que la traducción debería ser exegética o interpretativa, es decir, traducir el texto original con desarrollos lingüísticos y léxicos para aclarar sus ambigüedades³⁶. Por otro lado, el interés se concentraba en conseguir algunos datos concretos sobre el Islam como, por ejemplo, la Ley y la vida de Mahoma. Esto lo confirma la traducción de Blachère, entre 1947-1951, que sigue el orden cronológico de la revelación del Corán presentándolo como una referencia sobre la historia de la evolución del Islam.

³⁴ La versión sobre la que hemos realizado este análisis es una reedición.

³⁵ Véase el gráfico de las traducciones del Corán, en el capítulo IV.

³⁶ Kholusi, *Fann attarjama...*, p. 219.

Es conveniente mostrar algunas soluciones a las que recurrían los traductores del Corán, en general, ante la repetición y la sinonimia, incompatible con la naturaleza de la lengua francesa:

1. Utilizar la traducción literal de las palabras, dando escasas explicaciones en notas al pie de algunos puntos (no de todos), como hacía Savary en la reedición de su traducción en 1883. En este caso de traducción, una palabra podría cambiar todo el sentido, como en los ejemplos siguientes:

*W'all un'alimuhu min ta'wil al-ahadith*³⁷

El traductor traduce *al-ahadith* volviendo a su raíz *hadatha* que significa *se passer o avoir lieu* dando la siguiente traducción: *nous lui apprîmes l'interprétation des événements*³⁸, mientras que el sentido coránico es que Dios guió a José para aprender muchas ciencias³⁹.

*qala ij'alni 'ala khaza'in el ard*⁴⁰

La raíz de *khaza'in* es *khazana* equivalente a *emmagasiner* en francés, de ahí viene *magasins* en la traducción *Joseph lui dit : «Donnez-moi l'intendance des magasins du pays »*⁴¹, mientras que la palabra significa no sólo los almacenes, sino también las administraciones de los productos⁴².

1.3. *hunna libasun lakum wa'antum libasun lahunna*⁴³

La traducción ha sido muy literal: *Elles sont votre vêtement et vous êtes le leur*⁴⁴. Llama la atención que este versículo termine con nota explicativa al final de su traducción para dar una explicación del sentido de la frase. El traductor podría ahorrarse esta nota y colocar la buena traducción que es *vous êtes comme un vêtement l'un pour l'autre*⁴⁵ en el cuerpo mismo de la traducción.

³⁷ *El Coran*, c. XII, v. 21.

³⁸ Kasimirski, *Le Coran...*, p. 229.

³⁹ Ass'adi, *Taysir al-Karim...*, p. 351.

⁴⁰ *El Coran*, c. XII, v. 55.

⁴¹ Kasimirski, p. 233.

⁴² Ass'adi, *Ibid*, p. 356.

⁴³ *El Coran*, c. II, v. 188.

⁴⁴ Kasimirski, p. 61.

⁴⁵ Kasimirski, p. 606.

1.4. En todas las traducciones francesas se nota la influencia de las escuelas islámicas de la India, como ya hemos visto en el capítulo V. Kasimirski mismo habla de que la primera traducción del Corán apareció hecha por un musulmán de la India, el jefe de la secta ortodoxa *ahmadyya*, Muhammad ‘Ali. Estas escuela se caracterizaban por algunas opiniones diferentes de las de los musulmanes ortodoxos del mundo árabe. El ejemplo más importante es la siguiente noción de la secta *quadiana* que interpretó *khatam al-nabiya*⁴⁶ como el *sceau des prophètes* mientras la exégesis islámica estándar para los musulmanes es “el último de los profetas”. H. Arrifa’i, en su artículo sobre la traducción del Corán, desmiente las pretensiones *quadianas* de Muhammad ‘Ali y de su intento de introducir las creencias *quadianas* con la manipulación de la traducción del Corán⁴⁷. Así los franceses, como han mostrado Massignon y otros, en su búsqueda de todo lo raro en la exégesis islámica, adoptaron esta interpretación de esta noción, como nos revela la obra traducida de Massignon que analizaremos en este capítulo.

Esta traducción apoya la idea fuertemente rechazada por los musulmanes de que la puerta de la profecía está abierta después de la muerte del Profeta Muhammad y que posiblemente algún día aparecerá algún profeta que liderará a los musulmanes. Esta idea explica el interés extraordinario de los franceses en estudiar el concepto de la “sucesión” y del “*pouvoir spirituel suprême*”⁴⁸.

En otros casos, la traducción muestra la dificultad de entender el texto árabe incluso por parte del traductor en algunos cuyo significado no llega a descifrar. Así:

1.1. *ma ta’buduna min dunihī ‘illa ‘asma’an samaytumuha*⁴⁹

La traducción comete un error grave al traducirla como *Ceux que vous adorez à côté de Dieu ne sont que vains noms*⁵⁰. La noción *min dunihī* es traducida por *à côté*. Es decir, esta traducción dice que adoraban a Dios y a otros dioses que pueden ser, a

⁴⁶ *El Coran*, c. XXXIII, v. 40.

⁴⁷ Arrifa’i, “Mahazir laghawiyya...”, en *Azzaman...*, pp. 50-51.

⁴⁸ Véase capítulo de Imagen, nota 54.

⁴⁹ *El Coran*, c. XII, v. 40.

⁵⁰ Kasimirski, *Le Coran...*, p. 231.

título de ejemplo, ídolos. Pero *min dunihi* se refiere a que dejaban la adoración de Dios para adorar otros dioses.

1.2. *fa'in khiftum alla ta'dilu fawahudatun 'aw ma malakat aymanukom*⁵¹

La traducción es *si vous craignez encore d'être injustes, n'en épousez qu'une seule ou une esclave*, donde se entendería del verbo *épouser* que el hombre puede casarse con una mujer o con una esclava, mientras que el hombre puede tener a la esclava como mujer sin casamiento. Otro error en la comprensión de la frase es el artículo indefinido *une* ligado a *esclave*, porque el Corán quiere decir cualquier número de esclavas que pudiera ser más de una.

1.3. *allathina kafaru yuqatiluna fi sabil at-Taghut*⁵²

El traductor traduce la palabra *Taghot* como *Thagout*⁵³, mientras podría recurrir al diccionario que propone un equivalente justo, como es *le Diable*.

2. En la traducción de Kasimirski, se nota un intento de traducción interpretativa entre corchetes y también la abundancia de las notas que apoyan la traducción con explicación de contenido y de realidades históricas, pero estas explicaciones ocupan las últimas páginas del segundo tomo, es decir, la distancia entre el texto traducido y las notas es tanta que aburriría al lector. El siguiente caso es un ejemplo:

2.1. *Waqala allazi eshtarahu li mra'atihi*⁵⁴

En la traducción aparece como *Celui qui l'acheta (ce fut un Égyptien) dit à sa femme*⁵⁵*, pero encontramos en la página 636 del segundo tomo : **Femme: Le nom de l'Égyptien, trésorier, selon les commentateurs, est Kitfir ou Léfir, altération du nom de Putiphar, occasionée par la confusion des lettres k et f, qui ne diffèrent que par les points, la lettre p n'existant pas en arabe. Le nom de la femme, d'après les mahométans est Zuleikha*⁵⁶.

⁵¹ *EL Coran*, c. IV, v. 3.

⁵² *Ibid*, c. IV, v. 76.

⁵³ Kasimirski, *Le Coran...*, p. 109.

⁵⁴ *El Coran*, c. XII, v. 21.

⁵⁵ Kasimirski, *Le Coran...*, p. 229.

⁵⁶ Kasimirski, *Le Coran...*, p. 636.

3. Con el fin de producir mejor efecto y eliminar las barreras interculturales, el traductor interviene manipulando el texto para que resultara aceptable en el polisistema receptor, como en los siguientes casos:

3.1. La traducción evita las repeticiones numerosas. Se nota el interés del autor en trasladar el contenido más que en conservar la forma poética del texto y el respeto del traductor a la estructura francesa al dar prioridad al género femenino antes del masculino, mientras que en el Corán el masculino se antepone al femenino, cuando no hay términos equivalentes en la cultura receptora (por ejemplo tío paterno y materno en árabe), como en los siguiente ejemplos:

- *Banati 'ammika wa banati 'ammatika wa banati khalika wa banati khalatika*⁵⁷
(Texto árabe) *les filles des tes oncles [paternels] et les filles de tes tantes [paternelles] et les filles des tes oncles [maternels] et les filles de tes tantes [maternelles]*
Les filles de tes oncles et de tes tantes maternelles et paternelles

3.2. A veces el traductor sacrificó el contenido exacto del texto con el fin de variar la terminología en el caso de que dos términos se encuentren cerca en el mismo texto, por ejemplo:

-*haraj*
*Un crime*⁵⁸ o *un péché*⁵⁹
-ma malakat yaminuka (o en otros textos *aymanukum*)
Et les captives que Dieu a fait tomber entre les mains o *vos esclaves*⁶⁰

⁵⁷ Kasimirski, *Le Koran...*, p. 65.

⁵⁸ Kasimirski, *Ibid*, p. 64.

⁵⁹ Kasimirski, *Ibid*, p. 65.

⁶⁰ Las dos traducciones en la misma página, Kasimirski, *Ibid*.

Hay que señalar que en la traducción del Corán de Kasimirski, el equivalente de *Allah* era siempre *Dieu*, mientras que, como veremos más tarde, en los textos contemporáneos el equivalente sigue siendo *Allah*.

Al final, hemos de añadir que la traducción de Kasimirski se puede juzgar como la mejor a la hora de hacer la comparación con el texto original. Al menos se nota que el traductor intervino muchas veces para aclarar cuál era el sujeto, el objeto, el lugar, etc. entre paréntesis⁶¹. Era uno de los pocos que tradujeron *Allah* como *Dieu* y de los que dieron explicaciones abundantes sobre muchos eventos históricos en el Corán, aunque siguen faltando otras muchas.

Posiblemente sus circunstancias, su origen no francés y su posición en Persia y no en Medio Oriente no le empujaron a distorsionar mucho el contenido coránico, a pesar de sus puntuales opiniones coincidentes con la escuela quadianas.

Cuadro de las equivalencias dentro de la traducción:

	Texto Original	Texto Traducido
1.	<i>[l]illah</i>	<i>Dieu</i>
2.	<i>Wa rasuluhu</i>	<i>Et en son apôtre</i>
3.	<i>rizqan</i>	<i>Une part</i>
4.	<i>Takhd'ana bil qawli</i>	<i>Montrez (...) trop de complaisance dans sa parole</i>
5.	<i>taparruja</i>	<i>Le luxe</i>
6.	<i>Ajjahilyyati al-ula</i>	<i>De temps passés de l'ignorance</i>
7.	<i>Wa 'aqimna assalata</i>	<i>Observez les heures de la prière</i>
8.	<i>azzakata</i>	<i>L'aumône</i>

⁶¹ Véase, a título de ejemplo, nota 56.

9.	<i>arrijsa</i>		<i>L'abomination</i>
10.	<i>Wa hikmata</i>		<i>Les enseignements de la sagesse</i>
11.	<i>Al-muslimina</i>	<i>wal-</i>	<i>Les hommes et les femmes qui</i>
	<i>muslimat</i>		<i>s'abandonnent entièrement à Dieu</i>
12.	<i>Wal-mu'minina</i>	<i>wal-</i>	<i>Les hommes et les femmes qui croient</i>
	<i>m'uminat</i>		
13.	<i>Al-qanitina</i>	<i>wal-qanit</i>	<i>Les personnes pieuses des deux sexes</i>
14.	<i>Wassadiquina</i>	<i>wa</i>	<i>Les personnes justes des deux sexes</i>
	<i>assadiqat</i>		
15.	<i>Wassabirina</i>	<i>wassabirat</i>	<i>Les personnes de deux sexes qui supportent tout avec patience</i>
16.	<i>haraj</i>		<i>Un crime</i>
17.	<i>Ad'iya'iahem</i>		<i>Leurs fils adoptifs</i>
18.	<i>Sunnatu allahi</i>		<i>Dieu avait coutume</i>
19.	<i>Yuballighuna</i>	<i>rislatali</i>	<i>Remplissent la mission dont Dieu les avait chargés</i>
	<i>illahi</i>		
20.	<i>Muhammad</i>		<i>Mohammad</i>
21.	<i>Rasula allahi</i>		<i>L'envoyé de Dieu</i>
22.	<i>Khatama annabyyina</i>		<i>Le sceau des prophètes</i>
23.	<i>Yussali 'alaykum</i>	<i>wa</i>	<i>Il a de la bienveillance; ses anges</i>
	<i>mala'ikatih</i>		<i>intercèdent pour vous</i>
24.	<i>shahidan</i>		<i>Témoin</i>
25.	<i>Wa mubashshiran</i>		<i>Pour avertir</i>
26.	<i>Wa nazira</i>		<i>Pour annoncer</i>
27.	<i>sirajan</i>		<i>Le flambeau</i>
28.	<i>bashshir</i>		<i>Annonce</i>
29.	<i>Al-kafirina</i>		<i>Les infidèles</i>
30.	<i>Al-munafiqina</i>		<i>Les hypocrites</i>
31.	<i>Wa da' azahum</i>		<i>Ne leur fais pas cependant de mal</i>
32.	<i>Wa tawwaka 'ala 'allah</i>		<i>Mets ta confiance en Dieu</i>

33.	<i>Wa kafa billahi wakila</i>	<i>Dieu te suffit comme patron</i>
34.	<i>nakahtum</i>	<i>Vous répudiez</i>
35.	<i>Ya ayyuha annabey</i>	<i>O prophète!</i>
36.	<i>Wa ma malakat yaminuka</i>	<i>Et les captives que Dieu a fait tomber entre les mains</i>
37.	<i>Banati ‘ammika wa banati ‘ammatika wa banati khalika wa banati khalatika</i>	<i>Les filles de tes oncles et de tes tantes maternels et paternels</i>
38.	<i>Allati hajarna</i>	<i>Qui ont pris la fuite</i>
39.	<i>Wa ma malakat aymanuhum</i>	<i>Vos esclaves</i>
40.	<i>haraj</i>	<i>Péché</i>

El formato no cambia, excepto en que el número de los versículos viene al principio de la frase traducida, mientras que en la frase árabe se sitúa al final.

Pocos versículos, aunque aparecieran juntos, fueron separados, (por ejemplo los números 40 y 41 y los 49 y 50), por lo que la numeración de los versículos cambiaría para el lector receptor, sin que hiciera de ello mención alguna el traductor.

3. Tercer texto: *Akhbâr Al-Hallâj*

3.1. Historicidad y tipo de texto: Se trata de una composición mística de la época abasí, la época que recoge mayor número de traducciones en nuestro repertorio. Esta época se caracteriza por la rivalidad entre los partidos religiosos. El género de este texto ha sido clasificado bajo varias etiquetas: es un género anecdótico (*akhbâr* o *hikayat*) “*discrètement sympathique et pittoresque, esquissant des silhouettes originales- par réaction contre le conformisme réticent et impersonnel des annalistes officiels*”, o es un

género biográfico (*tawârikh, tabaqat*) “où le classement chronologique, par générations, s’intériorise (...)”, o finalmente es un género filosófico de la historia, como dice Massignon en la misma página:

“(…) parmi les traditionnistes que la propagande ismaëlienne, et la philosophie hellénique a atteints, qui essaie de dégager de l’évolution de la société, à l’exemple des *Ikhwân al-Safâ*, une finalité supérieure, une eschatologie justicière, apocalyptique; où des personnalités comme Hallâj se trouvent réduites à des rôles typiques, les insérant dans des séries séculaires de témoins apotropéens de la Justice, précurseurs du Mahdi Fâtimite ou du Dajjal (Antichrist)”⁶².

El traductor intenta conservar el formato de los textos de los manuscritos traducidos y presentarlos como vienen en el texto original, así que tenemos presente al narrador original, aunque se define por un pronombre que se refiere a un texto anterior. Así, a veces en el texto original, el autor original en lugar de repetir el nombre de un narrador anterior se conforma con decir *wa ‘anuhu* es decir, “y de él”.

Pero debe señalarse que las nociones teológicas y místicas de Al-Hallaj son en muchos casos incomprensibles. Las traducciones de Massignon confirman que la selección se inclinó a reproducir el texto sin aclarar la intención del narrador original. Las notas que apoyan al texto no son nunca suficientes para llevar al lector a descifrar las palabras de al-Hallaj. Incluso un lector árabe encontraría en muchos casos mucha dificultad para entender estas nociones.

1. *Uwsika an la taghtarra billah wala tay’as minhu, wala targhab fî mahabbatihi wala tarda an takuna ghayra muheb, wala taqol bi ithbatihî wala tamil ila nafsihî, wa ’iyyaka wat-tawhid*⁶³.

“*Ne te laisse point duper par Dieu, ni ne désespère de Lui. Ne recherche point Son amour, ni te résigne à ne pas L’aimer. Ne cherche point non plus à L’affirmer, ni n’incline à Le nier. Et surtout garde-toi de proclamer Son Unité*”⁶⁴.

⁶² Massignon, *Akhbâr Al-Hallâj...*, pp. 61-62.

⁶³ Massignon, *Ibid*, Texte arabe, p. 63.

⁶⁴ Massignon, *Ibid*, Traduction, p. 130.

Las nociones subrayadas representan ideas opuestas a las creencias islámicas en Dios, que siempre reclaman más confianza y unidad con el Ser divino.

2. *Waqal: al-kufr wal 'iman yaftariqan min haythu a-lism, wa'amma min haythu al-haqiqa fala farqa baynahuma*⁶⁵.

“L’impiété et la foi diffèrent en tant que dénomination: Mais nulle différence entre elles quand il s’agit de la Réalité”⁶⁶.

Esta frase quiere decir, si se traduce literalmente, que la impiedad (*kufr*) y la fe en el Islam son iguales.

3. *I'lam anna al-'abd itha wahhada rabbahu ta'ala faqad athbata nafsahu, waman athbata nafsahu faqad 'ata bishsherk 'al-khafei (...)*⁶⁷.

“Sache que l’homme que proclame l’unité de Dieu s’affirme lui-même. Or, s’affirme soi-même, c’est s’associer implicitement à Dieu”⁶⁸.

En todos los casos anteriores, la ambigüedad del contenido de las palabras de Al-Hallaj, como representante y modelo de la esencia de la religión islámica, sería percibida por el lector árabe o europeo como la esencia de esta creencia y, en consecuencia, la personalidad misma del musulmán ideal, porque el sufismo representa la mayor integración en la religión

3.2. El lector: El lector original de estos textos, de la época abasí, era el público creyente en las potencias extraordinarias de Al-Hallaj, mientras que el lector contemporáneo sería sólo el investigador o el especialista del sufismo o del autor mismo. Massignon muestra, en la introducción, que otro orientalista, Paul Krauss⁶⁹, “*m’avait promis lors de notre séparation: faire connaître en Orient, au grand public musulman, les*

⁶⁵ Massignon, *Ibid*, Texte arabe, p. 60.

⁶⁶ Massignon, *Ibid*, Traduction, p. 125.

⁶⁷ Massignon, *Ibid*, Texte arabe, p. 93.

⁶⁸ Massignon, *Ibid*, Traduction, p. 143.

⁶⁹ Paul Krauss estuvo entonces en Egipto.

*Akhhâr*⁷⁰. Así, el lector debería ser la gran masa de los musulmanes después de pasar por el público europeo. Esta intención de los orientistas demuestra el deseo francés de propagar las ideas de aquella época de Al-Hallaj entre los musulmanes de la época contemporánea.

3.3. El iniciador: En el caso de Massignon, la iniciativa corre por cuenta del Ministerio de Colonias y de Asuntos Exteriores. Son agentes jurídicos los que sancionaban los textos seleccionados y traducidos por este traductor. La validez y la importancia de este texto serán mencionadas en el capítulo sexto. Entre estas supersticiones o mitologías, cuya propagación la sociedad islámica podría temer, se encuentra la frase según la cual, Al-Hallaj pudiera ser un Dios, como en su siguiente declaración poética:

1. *Anna al-haqqu wal-haqqu lil haqqu haqq labisun zatuhu fama thamma farqu*⁷¹
“*Je suis Vérité- et la vérité est propre à Dieu.*

*Revêtue de Son essence, d’où plus de différence (entre nous deux)*⁷²”

La palabra *vérité* (*Haq*) es uno de los nombres de Dios en el Islam, declarando que él mismo es la *Vérité*, (y aquí Massignon lo presenta en mayúscula para acercarlo al lector), él se presenta como Dios.

2. *Laysa ‘ala wajh al-‘ardh kufr ‘illa wa tahtahu iman, wala ta’a illa wa tahtaha ma’siya ‘azama minha, wala ifrad bil ‘ubudiyya illa watahtahu tark al-hurma, wala da’wa al-mahabba illa wa tata su’ al-‘adab*⁷³

*Il n’existe pas sur terre d’impiété qui ne recèle de la foi, ni d’acte d’obéissance qui ne recèle une désobéissance pire, ni de dévotion se recueillant en Dieu qui ne recèle un manque de convenance*⁷⁴

⁷⁰ Massignon, *Akhhâr Al-Hallâj...*, p. 7.

⁷¹ Massignon, *Ibid*, Texte arabe, p. 108.

⁷² Massignon, *Ibid*, Traduction, p. 149.

⁷³ Massignon, *Ibid*, Texte arabe, pp. 88-89.

⁷⁴ Massignon, *Ibid*, Traduction, p. 141.

La frase de Al-Hallaj empieza atrayendo la confianza del interlocutor, lo cual confirma que a ningún impío le falta fe. Luego se inclina por ideas contrarias según las cuales ningún musulmán, aunque parezca creyente, tendría pecados ocultos.

3.4. El traductor: Massignon fue un gran traductor, miembro destacado de las instituciones científicas francesas de su época, consejero en el Ministerio de Colonias, agente del servicio secreto en el Ministerio de Asuntos Exteriores y miembro en las comisiones misioneras en Egipto.

3.5. Canonización: Esta obra no fue canonizada o listada dentro de la literatura islámica anterior como modelo del sufismo considerado por los musulmanes. Tuvo que trasladarse de la periferia del polisistema original para ocupar el centro en el polisistema receptor entre las obras representativas del sufismo islámico. El objetivo de esta promoción a posiciones centrales sería que volviera al polisistema de origen como obra central.

3.6. Observaciones sobre los textos: El deseo del traductor fue reproducir sin ningún tipo de explicaciones el contenido y también los términos del texto original que fueron reproducidos sin equivalentes adecuados de su sentido. El siguiente cuadro mostrará la debilidad de esta reproducción. Esto podría confirmar que el traductor no llegó a descifrar las nociones del autor. Además, el traductor no sólo trasladó los textos de Al-Hallaj mismo, sino también los textos que fueron producidos por personalidades que compartieron la vida de este sufi. Con estos textos, portadores de una imagen positiva dada por este arabista, el traductor intenta confirmar la importancia de este sufista ante el lector.

Cuadro de las equivalencias dentro de la traducción

Texto Original	Texto Traducido
1. <i>taghtarra billah</i>	<i>Te laisse duper par Dieu</i>
2. <i>mahabbatiyh</i>	<i>Son amour</i>
3. <i>la tarda</i>	<i>Ne te résigne</i>

4. <i>'iyyak</i>	<i>Garde-toi de proclamer</i>
5. <i>din assalib</i>	<i>L'instance suprême de la Croix</i>
6. <i>fala farqa</i>	<i>Nulle différence</i>
7. <i>faqad ashraqa</i>	<i>Est un associateur</i>
8. <i>rabba 'al'izza</i>	<i>Le Seigneur Tout-Puissant</i>
9. <i>al-Hussein</i>	<i>Al-Husayn ibn Mansûr</i>
10. <i>baliyya</i>	<i>Épreuve</i>
11. <i>bima'na</i>	<i>Sens secret</i>
12. <i>da'a ila nafsih</i>	<i>Appelé à lui</i>
13. <i>Anzaltu bihi</i>	<i>Subir le traitement</i>
14. <i>al-'abda</i>	<i>L'homme</i>
15. <i>bidini illah</i>	<i>La foi de Dieu</i>

En la mayoría de los textos traducidos, la traducción era demasiado literal, de forma que no llega a entender el público lo implícito de las proclamas de este sufí, como en los números 5, 7 y 15, donde podría haber colocado una nota explicativa o una traducción más explícita para evitar la percepción equivocada por el lector del contenido que el sufí mismo intentó acercar a sus interlocutores.

Otro ejemplo está en el nº 5 donde el traductor utilizó una adaptación, aunque otra tipología sería más adecuada en esta frase como la modulación o la transposición. La frase significa que el sufí sabía con muchísima antelación que él sería condenado a morir crucificado, pero la frase de la traducción aleja al lector de este sentido. En nº 7, *associateur*, para los musulmanes, es el que adora a dios(es) además de adorar a *Allah*, pero el traductor se conforma con este término que nos satisface a la exégesis islámica. Al final, Massignon evitó traducir *Din illah* que es literalmente (la traducción literal aquí no alejaría al lector del sentido) la religión de Dios, traducción muy exacta que satisfacía a la exégesis islámica. Recurrió a traducirlo en sentido general, como “fe”, es decir, intenta evitar declarar ante los lectores europeos que el Islam es una religión.

4. Cuarto texto: *Les jours*

4.1. Historicidad y tipo de texto: Nos desplazamos de un espacio a otro gracias a la descripción expresiva característica de Taha Hussein, conocido como autor realista de la primera mitad del siglo XX, influido por los autores europeos del siglo XIX. Vemos con él el mundo con los recuerdos de un niño ciego que capta a los demás a través de algunos de sus sentidos sanos: el tacto, el olor, el sexto sentido que suele desarrollarse en los ciegos. El lenguaje resulta expresivo, estético, lejos del árabe clásico, en árabe contemporáneo.

Hay que mencionar, que antes de la época de Taha Hussein, los autores estuvieron influidos lingüísticamente por las lenguas extranjeras, sobre todo el francés. Taha Hussein aparecería como uno de los defensores de la lengua árabe clásica depurada, sin concesiones al dialecto cuyo principal defecto era el regionalismo. Su lengua literaria, en cambio, es universal y está viva, pero no podría haber llegado al pueblo que en esta época sufría dificultad para expresarse o entenderse con este nivel de lengua, dada la dificultad de su sistema gráfico y de su gramática. La lengua literaria antes tendría que convertirse en una lengua auténticamente popular y auténticamente viva⁷⁵. Aunque la temática y la lengua literaria de este autor deberían situarse en un plano familiar del polisistema original, no habría alcanzado su meta.

En cuanto a la elección léxica, el acendrado purismo de Taha Hussein no impide que ocasionalmente utilice préstamos de lenguas extranjeras y de los dialectos, así como calcos de distinto tipo. Estilo y léxico, aunque son literarios, se liberan de la tiranía de los diccionarios antiguos mostrando una tendencia anticonservadurista. Se nota la coherencia interna de las estructuras textuales, usando el punto de vista de un lector posterior familiarizado con la lengua literaria.

Debería señalar también su extraordinaria sensibilidad auditiva, desarrollada intuitivamente por su ceguera. Esta sensibilidad nos presenta los fenómenos, sus situaciones espaciales y sus relaciones desde el punto de vista del autor.

⁷⁵ Véase también Samsó Moya, “Problemas lingüísticos de la *Nahda...*”, en *Orientalia Hispánica...*

En cuanto a los fenómenos sociales del ámbito de Hussein, nos hallamos con los cuentos que solían ser relatados por los narradores populares (que sustituían entonces a los medios de comunicación y a sus programas de entretenimiento): los cuentos de los “diablos” (*Afrit*) y el miedo que provocaban, las mujeres que iban a traer el agua del canal, los ensueños de los “genios” (*Djinn*) y el anillo mágico del rey Salomón. En cuanto al espacio, el lector empieza con una serie bien ordenada de memorias infantiles coherentes, se desplaza del interior de la casa hacia el valle, luego percibe la calle cuando llega a sus oídos el alboroto formado alrededor de un narrador popular. Al fin llega al canal y a las tiendas de “Saïd Al-Arabi”. En conjunto, se trata de una autobiografía expresiva, como se ve en los grupos sustantivos y adjetivos.

El traductor, por su parte, intentó reproducir el texto original en el polisistema receptor con bastante fidelidad. Este texto, que fue publicado varias veces entre 1926 y 1967, constituía un nuevo fenómeno en la prosa árabe. Su autor fue un líder avanzado en la modernización y quizá uno de los intelectuales egipcios más sobresalientes. Esta obra fue traducida a varias lenguas en el mismo periodo. Lo que más importa en ella no es la verdad histórica, sino la forma de juzgar el carácter de una sociedad tradicional y de su selección, consciente o inconscientemente, de algunos aspectos de su vida y de su personalidad, a los que algunos investigadores contemporáneos otorgaron mucha importancia, como señala Malti-Douglas:

“I will not be concerned with verifying the truth of the statements in the autobiography. For example, when the narrator of al-Ayyam expresses his judgement of traditional society or curative practices, when he explains the motivations of his hero or the significance of certain events, what is important is not whether these statements are true in a historical, non-textual sense, but what effect they have in the autobiography itself, what kind of a literary text they create”.

Pero la dimensión histórica no dejaría de ser importante a la hora de la selección del texto por el traductor mismo. Porque siempre con el análisis de la historia se comprende la personalidad, los acontecimientos y los fenómenos sociales, económicos y políticos del país del autor original, en este caso Egipto. Egipto fue sometido como otros países asiáticos y africanos al imperialismo. Pero tampoco hay que olvidar que Taha Hussein vivió con su

mujer francesa y sus dos hijos la mayor parte de su vida entre Oriente y Occidente. Por lo tanto, fue más rebelde y revolucionario que sus contemporáneos. Incluso llegó a plantear que Egipto formaba parte más de Occidente que de Oriente⁷⁶.

4.2. El lector: El traductor se dio cuenta de que esta obra representaba un hito importantísimo tanto histórico como cultural y literario e intentó hacer llegar estos rasgos al público francés interesado por su influencia en otros países. Para esta misión cultural no faltan las imágenes de un mundo árabe de las *Mil y una Noches*, cuando habla de los *Afrit*, de los *Djinn*, del anillo mágico de Salomón y de las mujeres árabes alrededor de la fuente de agua. Entonces, el lector francés debía estar familiarizado con esta clase de ensoñación y esperaba verlo con palabras.

4.3. El iniciador: En estas como en otras obras contemporáneas traducidas, se observa la ausencia de algún tipo de introducción que pudiera dirigirnos al iniciador de este producto⁷⁷. Sería entonces del traductor de quien parte la iniciativa.

4.3. El traductor⁷⁸: Aquí tenemos dos traductores de esta obra, el primero y el más famoso es Gaston Wiet. Gaston Louis Marie Joseph Wiet nació en París el 18 de diciembre de 1887. Su formación académica fue completada a los 21 años. En 1908 fue licenciado en Derecho y simultáneamente obtuvo diplomas de la École Nationale des Langues Orientales Vivantes, en árabe coloquial y clásico, también en persa y turco. Fue un *pensionnaire* en el Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo desde 1909 hasta 1911. En los siguientes años fue invitado a enseñar árabe y turco en la Facultad de las Humanidades de Lyon hasta 1926, menos en el periodo de la Primera Guerra Mundial. Nos importa señalar que ganó en esta guerra la Croix de Guerre con estrella en bronce. Después de la guerra su formación como orientalista le sirvió para trabajar como intérprete en los negociados de Georges Picot.

⁷⁶ Véase Malti-Douglas, *Blindness & autobiography...*, sobre todo "Introduction".

⁷⁷ Intentamos consultar el Catálogo de la Bibliothèque Nationale de París sobre la editorial, pero no hemos encontrado nada especial.

⁷⁸ Toda esa información sobre Gaston Wiet fue recogida de VV. AA., *Studies in Memory of Gaston Wiet...*, p. IX.

En 1926, un cambio mayor ocurrió en su vida, pues el rey Fuad I de Egipto le asignó como director del Museo de Arte Árabe en el Cairo, una posición prestigiosa que duró hasta 1951 cuando volvió a enseñar en París. Es curioso que enseñaba ahí historia y geografía de Oriente Próximo, en la École des Langues Orientales (1931), y fue profesor de Arte árabe en la École del Louvre (1936), y regresó luego a Egipto. Durante la Segunda Guerra Mundial, era militar bajo el mando del General Gaulle, asumiendo la posición de Vicepresidente del Committee de Free French Force en Egipto. Fue de Egipto en 1951 desde donde regresó a Paris para ocupar la plaza de profesor de Lengua y Literatura árabe en el Colegio de Francia, en una posición de las más prestigiosas en Francia donde permaneció hasta 1960.

Queda por añadir que era miembro corresponsal de la Academia des Inscription et Belles-Lettres en 1924, y miembro de honor en el Instituto de African Studies de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Y tenía una situación o postura muy favorable hacia Israel.

Dos grandes aspectos caracterizan su trabajo: sus publicaciones como estudioso e investigador y sus actividades arqueológicas en el Museo. Cada uno de ellos enriquecía el otro, pues sus contribuciones se centraban hacia la historia del Islam y sobre todo la de Egipto. Sus trabajos en Arte enriquecía su formación sobre la arquitectura, miniaturas, tejida, fabricación del metal, etc. Tradujo varias obras tanto clásicas como modernas, tanto históricas como literarias y artística.

Añadimos, por nuestra parte, que después de haber consultado las obras traducidas de Gaston Wiet que hemos podido encontrar, podemos decir que a él le interesaban más las que tratan la historia de Egipto y la historia de los mamelucos.

Finalmente, podemos ver aquí que su contacto con Francia y con las instituciones, que abordamos en el tercer capítulo, no se cortaron nunca, al contrario se desplazaba

regularmente entre Egipto y Francia y ocupó posiciones en Egipto que le harían enterarse de los asuntos más críticos de este país, aquí nunca olvidaremos que trabajaba igual que Massignon en las filas del ejército francés en las grandes guerras mundiales y que tuvo buena disposición hacia el país que se considera el primer enemigo de Oriente Medio, Israel.

4.4. Canonización: Se entiende la popularidad de este género autobiográfico y narrativo en ambas culturas y que tal tipo de textos haya entrado en el corpus de los textos novelísticos europeos antes de entrar en la cultura árabe de Oriente Medio. Luego, en el siglo XIX, pasó a ser canonizada en la sociedad árabe⁷⁹ antes de entrar otra vez a formar parte de los textos básicos del grupo social europeo y empezaron desde entonces hasta hoy día a ocupar el centro en la literatura árabe traducida en todas las lenguas europeas, para protagonizar y popularizar a estos grandes autores árabes de la época de *Nahda*.

4.6. Observación sobre la equivalencia adaptada: Este mundo imaginario ha conseguido siempre la mejor recepción en el polisistema francés receptor medio y asegura un abanico de receptores muy amplio, como queda patente en los siguientes casos:

1- *Fakanat aswat afarit tatashakkal bi ashkal adiyaka wa tuqaliduha 'abathan wa kaidan*⁸⁰.

(Texto árabe) *il y avait des voix d'une sorte des diables prenant les formes des coqs et les imitant en vain et avec des ruses.*

(Traducción) *mais certains autres[afrit] dissimulaient la voix des "afrit" qui prennent forme de coq et imitent son chant, par jeu ou par ruse diabolique*⁸¹.

2- *Wa'mma 'an shimalihi faqad kanat hunaka khiyam yuqimu fiha «Saïd al-arabi» allazi kana annas yatahaddazuna bi sharrihi wa makrihi wa hirsihi 'ala safki ed-dima*⁸².

⁷⁹ Véase la introducción del capítulo IV.

⁸⁰ Hussein, *Al-ayyam...*, p. 8.

⁸¹ Hussein, *Les jours...*, p. 11.

⁸² Hussein, *Al-ayyam...*, p. 14.

(Texto árabe) *Sur la gauche se tenaient les tentes de «Saïd le bédouin» dont les gens parlaient sur ses méchancetés et ses ruses et son ardeur pour répandre le sang.*

(Traducción) *Sur la gauche se tenaient les tentes de «Saïd le bédouin», sur qui circulaient quantités d'histoire de brigandages, de filouterie et de sang répandu⁸³.*

3- [Hablando del Hakawati] *Wa akhaza yunshiduhum fi naghama 'azba ghariba akhbar Abi Zaid wa Khalifa wa Dyab⁸⁴.*

(Texto árabe) *Il lui récitait avec une mélodie douce et étrange les histoires de Abi Zaid, Khalif et Dyab.*

(Traducción) *il chantait des mélodies d'une douceur étrange. C'étaient les aventures d'Abou Zaid, de Khalifah et de Diâb⁸⁵.*

4- *Assamakatu al-mubaraka⁸⁶.*

(Texto árabe) *Le poisson bendit.*

(Traducción) *Le poisson merveilleux⁸⁷.*

En la primera, vemos que el traductor ha traducido una frase que habla de las supersticiones de los egipcios y su creencia en los *afrit*. Se nota que esta palabra no fue traducida ni fue explicada en ninguna nota al pie de página, pero el final de esta frase puede orientar al lector hacia connotaciones negativas cuando dice *par jeu ou par ruse diabolique*. *Afrit* son los genios, una clase de los diablos malos, lo cual queda plasmado en el adjetivo *diabolique*.

La segunda no se elige por ser continuación de la descripción de este mundo primitivo. Occidente siempre estaba interesado en representar a los árabes como medio beduinos. El autor habla, en realidad, del mal y de la astucia de Saïd, pero el traductor emplea sustantivos *histoire de brigandages, de filouterie et de sang répandu⁸⁸*. El motivo

⁸³ Hussein, *Les jours...*, p. 16.

⁸⁴ Hussein, *Al-ayyam...*, p. 5.

⁸⁵ Hussein, *Les jours...*, p. 9.

⁸⁶ Hussein, *Al-ayyam...*, p. 14.

⁸⁷ Hussein, *Les jours...*, p. 16.

⁸⁸ Hussein, *Ibid*, p. 16.

para que pudiera ocurrírsele a un estudioso de la historia del orientalismo emplear tales términos es una imagen antigua, aún arcaica, de los beduinos y de su paganismo, su alma guerrera y su ardor en el saqueo. El traductor insiste en retratar a los árabes dentro del imaginario “orientalizante”. En la siguiente página traduce *Saïd le bedouin* por *Saïd l'arabe*, con lo que el beduino es el árabe. Nos importa señalar que *Saïd* se emplea aquí como transcripción del nombre propio de ese beduino, se utiliza también como la transcripción de Alto Egipto “Saïd” y en la misma página. La falta del empleo de la transcripción en estas traducciones de los cuentos y novelas habría confundido al lector con estos dos nombres.

Se observa el campo léxico que seleccionó el traductor en los tres casos para poner al lector receptor en una realidad árabe mezclada con la utopía de las *Mil y una noches*. En el último caso se nota que los arabistas no se inclinaban por ninguna transcripción estándar y los nombres propios fueron presentados al público según un modo tradicional en todos los cuentos orientales conocidos en Europa: así, en lugar de ‘Abi Zaid será ‘Abou Zaid. Además, el *hakawati* que remplazó a Shéhérazade ya empieza a contar “aventuras” y no sólo “historias” según el término de Hussein.

La función sigue siendo literaria y expresiva. Mantiene las mismas estructuras cronológicas sin ninguna ruptura; en otras palabras, el texto traducido respeta las características de la composición interna del texto original, la coincidencia temporal y el contacto directo del traductor con la sociedad jugarían un papel para esta comprensión, como aparece en este ejemplo:

5- *Wa lam yakun yuqqader annal rajula yastati' an ya'bura hazihi al-qanat mumtali'atan dun an yabluga al-ma'u ibtahu. Wa lam yakon yuqqadder annal ma' yanqate' min hinin ila hin 'a hazihil qanat, fa 'iza hiya hufra mustatila ya'bathu fihal subyan (...)*⁸⁹

⁸⁹ Hussein, *Al-ayyam...*, p. 12.

(Texto árabe) *Il n'estimait qu'un homme pouvait traverser le canal plein sans qu'il lui atteignait l'aisselle. Et il n'estimait que l'eau, de temps à autre, se coupait de ce canal, il se trouve comme un trou rectangulaire où les garçons jouaient(...)*

(Traducción) *Il ne savait pas encore qu'un homme pouvait traverser l'eau à son étiage, sans qu'elle lui atteignît l'aisselle, ni que, de temps à autre, son niveau baissait de mares et de rigoles, un terrain de jeu pour les enfants (...)*⁹⁰.

El autor dice que el agua cesaba de fluir de vez en cuando en el canal y dejaba un charco rectangular con restos de agua en el que jugaban los mozos. El traductor adornó una vez más la frase traducida por una razón que nos parece lógica. Al lector se le podría representar en su imaginación el charco y la traducción literal resultaría poco atractiva y espectacular. Como ya hemos mencionado previamente, las normas del mercado exigen una materia consumible y, para serlo, el contenido ha de ser llamativo y estilístico, sobre todo, cuando se trata del «tercer mundo». Recuérdese, por cierto, que este término apareció alrededor de los años de la publicación de esta traducción como consecuencia de las dos Guerras Mundiales.

Otros cambios tuvieron en cuenta el mercado y el lector, respetando el efecto más que el contenido literal:

6- El verbo *Yadkur* se repite muchas veces en los mismos párrafos, en las mismas páginas y en el mismo texto:

(Texto árabe) *Il se rappelle, il se souvient*

(Texto francés) *Il se rappelle; peut-il saisir le souvenir; Il l'imagine; il évoque, sa mémoire ne lui présente que; une vision claire; il se rémemoire; il n'a pas oublié; que se rappelle-t-il encore? Presque rien, sinon...; etc.*⁹¹

El traductor habría debido aclarar al lector algunos términos propios de la lengua original, como en los siguientes casos:

⁹⁰ Hussein, *Les jours...*, p. 14.

⁹¹ En numerosos lugar de la traducción, Hussein, *Ibid...*

1. Cuando no hay un equivalente terminológico en la cultura receptora, como el término *shaqiq* que significa *frère du même père et de la même mère* en árabe:

- *Kana sapi' thalathat ashar min ab'na'i a'abihi, wa khames hada ashar min ashikatih*⁹².

(Texto árabe) *Il était le septième de treize enfants de son père et le cinquième de onze frères de lait.*

(Traducción) *Il était le septième de treize enfants du même père, le cinquième de onze de la même mère*⁹³.

2. Notas etnográficas o religiosas que procuran un saber mínimo sobre referencias religiosas o incidentales de aspectos de la vida cotidiana de la comunidad observada:

- *Afrit*⁹⁴ o “diablos”

En una nota a pie, el traductor podría explicar algunos conceptos que no existen en la cultura receptora: *Une catégorie méchant de djinns mentionné la premier fois dans le Koran...*

- *Djinns*⁹⁵

El traductor habría podido aclarar esta palabra en una nota al pie, como, a título de ejemplo, la definición de que la *Encyclopédie del Islam: D'après la conception des Musulmans, êtres corporels formés d'une flamme, imperceptible à nos sens, ils peuvent apparaître sous différentes formes: les génies.*

- *Werd*

Habría podido aclararla también en nota al pie como *Un type d'oraison oral que les musulmans récitent quand ils prient.*

⁹² Hussein, *Al-ayyam...*, p. 17.

⁹³ Hussein, *Les jours...*, p. 19.

⁹⁴ Hussein, *Ibid*, p. 11.

⁹⁵ Hussein, *Les jours...*, p. 15.

3. Notas metalingüísticas que aclaran algunas dificultades de comprensión derivadas de que el mensaje se elabora sobre la materia formal del código árabe o bien aclaran algún aspecto de la formulación del mensaje.

- *Kouâbis*⁹⁶

Habría podido aclarar este nombre propio que fue colocado por el traductor con intención porque tiene sentido funcional, en una nota al pie como *Le nombre de la femme de «Saïd le bédouin» qui signifie Couchmers, c'est une référence au caractère terrifiant de cette femme.*

4. Notas situacionales que restituyen el entorno mínimo de referencia espacio-temporal, como por ejemplo: *Saïd*⁹⁷

Esta palabra aparece en este contexto con función geográfica, significando *Haute Egypte*. No hay ninguna justificación sobre por qué el traductor no utilizó el equivalente exacto francés salvo que él mismo no conocía bien las denominaciones geográficas de Egipto⁹⁸. Además, la transcripción de esta parte de Egipto es idéntica a la del nombre del hombre beduino y podría confundir al lector.

5. El nombre de Dios, *Allah*. Se observa la insistencia en conservar en la mayoría de las traducciones *Allah* a pesar de ser equivalente de *Dieu* en francés. No extraña que hoy día la sociedad siga ignorando que *Allah* es el equivalente de Dios o *Dieu* y piensen que es el nombre del dios de los musulmanes. Aquí mostramos algunos ejemplos dispersos en el texto:

*Impossible d'assigner la place qu'Allah lui fixe pour l'éternité dans la suite des mots et des ans*⁹⁹.

- *Allah a été généreux... ; Louange à Allah!*¹⁰⁰

⁹⁶ Hussein, *Ibid*, p. 17.

⁹⁷ Hussein, *Ibid*, p. 16.

⁹⁸ Alto Egipto fue conocido en dos viajes en 1730 publicados en Francia a finales del siglo XVIII aunque los dos viajeros eran británicos. Entonces, esta zona geográfica de Egipto fue conocida desde este siglo.

⁹⁹ Hussein, *Les jours...*, p. 7.

Cuadro de las equivalencias dentro de la traducción:

Texto Original	Texto Traducido
26. <i>allah</i>	<i>Allah</i>
27. <i>Nuran hadi'an khafifan latifan</i>	<i>D'une lumière sereine, grêle, et d'une douceur amie</i>
28. <i>yurrajeh</i>	<i>Il évoque</i>
29. <i>yurrajeh</i>	<i>Il le suppose</i>
30. <i>'assiyaj allazi kana yakumu 'amamahu mina al-qasab</i>	<i>Cette haie de roseaux</i>
31. <i>Ka'annama kana mutalasiqan</i>	<i>Presque se toucher</i>
32. <i>Kasaba haza assiyaj</i>	<i>Les roseaux</i>
33. <i>Ashsha'er</i>	<i>Un poète errant</i>
34. <i>athumama</i>	<i>Une touffe d'herbe</i>
35. <i>Bakka'n shkka'an</i>	<i>Pleurnicharde</i>
36. <i>Fi nafsihi la hasarat</i>	<i>Avec cœur gonflé de regrets</i>
37. <i>Yaghuttuna fa yusrifuna fi al-ghatit</i>	<i>Ronflaient sans aucune retenue</i>
38. <i>Afrit</i>	<i>« afrit »</i>
39. <i>'Aktara al-bayt</i>	<i>Les coins des maisons</i>
40. <i>Wa mala'atil makan harakatan wa ittiraban wa tahamusan wa siyahan</i>	<i>Remplissent le vide de leur sarabande fantastique et de leurs chouchotements mêlés de cris étranges</i>
41. <i>'abathan wa kaydan</i>	<i>Par jeu ou par ruse diabolique</i>
42. <i>Wa kana yakhafu ashadda al-khawf</i>	<i>Mais ces pires terreurs</i>
43. <i>Harakat al-mutassawifa</i>	<i>L'agitation des mystiques soufis</i>
44. <i>Halaqat</i>	<i>Le cercle sacré du</i>

¹⁰⁰ Al-Khatîb Al-Bagdadî, *Introduction topographique...*, p. 77.

45. <i>azziker</i>	« Zikr »
46. « <i>allah ya leil allah... »</i>	“Allah yâ leil Allah”
47. <i>Yaghmizu man hawlahu min ‘ikhwatihî wa akhawatihî</i>	<i>Taquiner ses frères et ses sœurs</i>
48. <i>Ashaykh</i>	<i>Le cheik</i>
49. <i>Hatta yatawada’</i>	<i>Apportaît le pot à eau de ses ablutions</i>
50. <i>Wayaqra’u[werdahu]</i>	<i>Réciter</i>
51. <i>werdahu</i>	<i>son « werd »</i>
52. <i>addunya</i>	<i>L’univers</i>
53. <i>Wa lam yakun yuqadder</i>	<i>Il n’avait jamais non plus supposé</i>
54. <i>Wa lam yakun yuqadder</i>	<i>Il n’en voyait</i>
55. <i>Wa lam yakun yuqadder</i>	<i>Il ne savait pas</i>
56. <i>Wa lam yakun yuqadder</i>	<i>Il n’avait pas réfléchi à tout cela</i>
57. <i>Al-mashurun</i>	<i>Le “Mashour” ou poisson enchanté</i>
58. <i>Hatta iza ashraqat ashshamsu aw gharabat</i>	<i>Dans les courts instants de l’apparition du soleil à l’Orient ou de son déclin à l’Occident</i>
59. <i>Wa fitnatan lilrijali wannisa’</i>	<i>Séduction néfaste pour les hommes et les femmes</i>
60. <i>Djinn</i>	<i>Djinn</i>
61. <i>Sulaiman</i>	<i>Salomon</i>
62. <i>Hazihi assamka al-mubaraka</i>	<i>Ce poisson merveilleux</i>
63. <i>Säid</i>	<i>Säid</i>
64. <i>Säid al-arabi</i>	“Säid le Bedouin”
65. <i>Säid al-arabi</i>	“Säid l’arabe”
66. <i>Ashsha’er</i>	<i>Poète errant</i>
67. <i>Yarfa’ al-ma’a bi shadufa</i>	<i>L’eau montait dans les aubes des “chadouf”</i>
68. <i>M’allem</i>	<i>maallem</i>

Para traducir un texto tan literario se observa que el traductor recurre más a los procedimientos más prácticos y más adaptados a la dificultad de las estructuras de tal género.

Este procedimiento es la transposición en los casos 27, 32, 36, 37, 42, 43, 53, 54, 55, 56, 59, 62 y 64 y la modulación en los casos 28, 29, 30, 33, 34, 40, 47, 49 y 58.

La equivalencia viene en tercer lugar con los casos 26, 41, 50, 52, 57 y 61. Pocos casos fueron reproducidos con traducción literal y son 44, 65 y 66.

Nos llama la atención en la producción de este texto un fenómeno empleado por el traductor, como es la presencia del vocabulario cultural intraducible en los casos 38, 45, 46, 48, 51, 60, 63, 67 y 68. En estos casos, el traductor se conformó con tomar prestados los términos del polisistema original a pesar de que podría reproducirlos si se hubiera esforzado más porque tampoco en el texto mismo hay ninguna nota al pie que pudiera explicar el contenido de estos términos.

5. Quinto Texto: *Fou?*...

5.1. Historicidad y tipo de texto: Presenta el autor original a su lector un cuento inspirado en el estilo de los cuentos europeos que han influido en la literatura árabe contemporánea y que introdujo este nuevo género a manos de su autor. El cuento es un tejido de sentimientos inestables del protagonista que vivía en la época de protectorado. En esta época había un conflicto entre la moral árabe tradicional y la que fue traída por el protectorado extranjero.

A pesar de ser un género innovador, las obras de Mahmoud Taymour solían ser recibidas con alta aceptabilidad. Sus obras y las de otros autores de esa época, como por ejemplo las de Taha Hussein, Tawfiq Al-Hakim y las de su hermano Muhammad Taymour describían la realidad desequilibrada del mundo árabe, por un lado, y la de Egipto, por otro

lado, dentro del caos del movimiento del Renacimiento literario *Nahda* árabe y bajo el imperialismo.

La función lingüística dominante es la expresiva. Las frases de Taymour recogen la conocida norma estilística árabe de expresar un concepto por medio de dos o más sinónimos. Se nota también la influencia de la frase europea en la lengua del autor original: las frases y los párrafos árabes son largos mientras que en estos cuentos las frases son cortas. Pero, pese a esa brevedad, el autor es capaz de hacer partícipe al lector de sus sentimientos, le consulta sobre sus opiniones e ideas y comparte con él sus decisiones. El estilo y el tema mismo de esta obra fueron, como anteriormente he mencionado, una novedad en la literatura árabe.

La mayoría de los traductores y críticos de este autor han estado de acuerdo en que Mahmoud Taymour es el padre del cuento corto árabe contemporáneo, un nuevo género en la literatura árabe contemporánea. Sus obras nos conducen, igual que las de Taha Hussein, a conocer la personalidad de esta gran figura: “(...) cuentos [de Mahmoud Taymour] que por su temática y estructura permiten dar una idea (...) de la personalidad de este autor”¹⁰¹: Un traductor hispánico de la misma obra dice lo mismo:

:

“De todo aquél que se haya asomado al mundo de la literatura árabe contemporánea es harto conocida la relevante figura de Mahmud Taymur, a quien Oriente y Occidente coinciden en considerar como padre de la narración breve árabe. En efecto, este estilo literario que, con las características occidentales, es de nueva adquisición para la literatura árabe contemporánea, consigue su absoluta plenitud- al menos de expresión- con el autor que nos ocupa. Y hacemos la salvedad de la temática porque si bien los argumentos de estas narraciones pueden parecer al lector occidental un tanto ingenuos, no debe tenerse en cuenta lo anecdótico de las mismas, sino lo que suponen de punto de partida en un género literario, como decimos, prácticamente recién estrenado”¹⁰².

Después de un largo letargo cultural en el mundo islámico y en particular en el mundo árabe, esa cultura va despertándose y abriendo los ojos a una civilización occidental de grandes potencias políticas, culturales e industriales. Se nota entre las líneas de los

¹⁰¹ Gálvez Vázquez, *Cuentos egipcios...*, p. 9.

¹⁰² Gálvez Vázquez, *Ibid.*

cuentos árabes, sobre todo los de Taymour, un deseo de asimilar y conseguir la misma posición¹⁰³.

5.2. El lector: La obra contempla un abanico amplio de lectores franceses por ser una obra literaria y cuentos cortos. El título lleva como definición del contenido *contes*, una palabra que siempre había atraído la atención del público europeo hacia el mundo árabe. Pero el público, que acababa de enterarse de que Oriente no era sólo un mundo de sueños, como ya hemos señalado en otro capítulo, se hallaba interesado en su auténtica realidad que le sacaría de la *revêrie* en la que se permaneció largo tiempo.

5.3. El iniciador: Podríamos atribuir la iniciativa de esta obra a la editorial misma: las Nouvelles Éditions Latines. Esta editorial apareció a finales de la época del protectorado y el conjunto de sus ediciones árabes muestran una tendencia a traducir una serie de obras árabes contemporáneas de la época de *Nahda* y obras que fueron calificadas como *Les Maîtres étrangers*. Entre sus autores seleccionados mencionamos también a Tawfiq Al-Hakim.

Así una de las obras traducidas por Khedry, del mismo autor Tawfiq Al-Hakim fue *Théâtre arabe*, publicada por la misma editorial 1950¹⁰⁴. Veremos que el ya mencionado Gaston Wiet, miembro también del Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo, patrocinó la publicación de la obra, como aparece en los prefacios de algunas piezas teatrales en el libro.

5.4. El traductor: En esta edición no aparecía el nombre del traductor de esta serie de obras árabes contemporáneas. Pero se cree que el traductor fue A. Khedry porque el nombre de este traductor fue mencionado en otras obras traducidas y editadas por la misma editorial y en traducciones del mismo autor árabe.

¹⁰³ “Ha sido este esfuerzo una labor humilde y concienzuda de largos años para llegar a adquirir una personalidad propia, o mejor, para recuperar la personalidad perdida con el eclipse del imperio islámico”, Galvez Vazquez, *Ibid*, p. 10.

¹⁰⁴ Véase repertorio 1.2.

El desinterés en mencionar el nombre del traductor nos podría sugerir que el traductor habría podido trabajar por libre o estar contratado para esa misión concreta de traducción. Además, el nombre mismo surgiere que era de origen árabe y no francés. Es un caso distinto de otros traductores que solían ser miembros de las instituciones fundadas por los franceses mismos en el mundo árabe. Pero veremos que este traductor, a través de sus procedimientos de traducción, ha podido asimilar al autor original obedeciendo al mismo tiempo a las necesidades del mercado francés y de la lengua francesa.

5.5. Canonización: Igual que las obras de sus autores contemporáneos, la popularidad de este género obedece a su carácter pionero de los cuentos árabes cortos, tomados de los prototipos europeos antes de entrar en la cultura árabe de Oriente Medio. Luego pasó a estar canonizado en la sociedad árabe antes de volver a entrar en el catálogo de los textos básicos de rango social europeo. Desde entonces hasta hoy día, ocupa el centro en la literatura árabe más traducida en Europa.

5.6. Observaciones sobre la equivalencia adoptada: El texto traducido mantiene la función expresiva pero cambia de formato en muchos párrafos. En el texto árabe nos encontramos con frases cortas, con varias interrogaciones y varios puntos suspensivos, pero en la traducción se ligan muchas frases, posiblemente porque este tipo de estructuras literarias podría ser aceptada por el polisistema original; en cuanto al polisistema receptor, resultarían aburridas estas frases demasiado cortas. Algunas soluciones traductorales se enfrentan a las limitaciones que tiene cualquier traductor a la hora de reproducir un texto árabe muy literario en una lengua latina. Así ocurre con la necesidad de eliminar la repetición estilística de los sinónimos seguidos. Si el traductor se empeña en traducir todos los sinónimos al francés, obtendrá un efecto de imprecisión conceptual, acompañado de un manierismo verbal que no corresponde al efecto del texto de origen.

Pero si piensa en su público, el traductor debería introducir cambios en el texto. Así en la frase siguiente:

*Ala anna ittiraba al-hayati was tira'uha Hamrun la gharabata fih wa la shuzuz?*¹⁰⁵

(Texto árabe) *Mais l'agitation et le conflit de la vie, ne sont-ils pas familiers et normaux?*

(Traducción) *Mais en somme les hésitations, les contradictions qui jalonnent la vie n'ont rien d'étrange ni d'anormal*¹⁰⁶.

En esta frase se observa que el traductor convirtió la frase de interrogativa en afirmativa. El modo de ofrecer el contenido de la frase árabe, en el que el autor original ofrece al lector la libertad de ponerse de acuerdo o no con el autor sobre la inestabilidad de la vida en Egipto (que representa el mundo islámico para el lector francés), desaparece pues. El autor mismo no quería imponer esta ideología propia al lector árabe, sino que dejaba la idea en suspenso, con un signo de interrogación o con puntos suspensivos. En cambio el traductor la afirmó, lo que podría representar una realidad árabe contradictoria desde el punto de visto francés.

El traductor intervino en algunos casos:

1- Cuando la cultura original está representada en una manera descriptiva, repetitiva, en el cuerpo lingüístico del texto traducido, el traductor la reduce a un léxico económico que conviene la lingüística francesa:

- *Wa kanat anniss'a doruban wa afanin, baynahna al-milah allawati yatadawana wasamatan wayatadawa'na fitnatan.*

(Texto árabe) *Et il y avait de tout acabit et de toute espèce de femmes, entre elles il y en avait les belles qui éclairent de leur beauté et qui cherchent à séduire.*

(Traducción) *Les femmes, il y en avait de tout acabit. Il y en avait certainement de belles dont le charme aurait pu fasciner un saint*¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Taymour, *Eid Sa'id...*, p. 52

¹⁰⁶ Taymour, *Bonne fête...*, p. 73.

¹⁰⁷ Taymour, *Ibid.*, p. 76.

2- Cuando el texto original parecería ilógico en el texto traducido, el traductor interviene buscando el sentido más cercano al contenido original:

- *Am ahabatni, kahubbi laha, fatalaqayna 'ala hawa?*

(Texto árabe) *Ou bien m'a-t-elle aimé, comme mon amour vers elle, alors nous nous sommes rencontrés sur un amour?*

(Traducción) *Ou bien nous sommes-nous rencontrés à mi-chemin?*¹⁰⁸

3- Cuando se repiten en la cultura receptora algunas fórmulas religiosas no existentes en la cultura observada, el traductor busca equivalentes en la lengua receptora que expresen o funcionen con el mismo sentido:

- *nashadtuki Allah an tukhbirini: kayfa tuhibinani?*

(Texto árabe) *Je te jure au nom de Dieu que tu me dises: comment tu m'aimes?*

(Traducción) *Dis-moi, je t'en supplie, comment tu m'aimes?*¹⁰⁹

4- El traductor puede cambiar el orden de las frases si le parece apropiado y de mayor efecto estilístico:

- *Hiya min sawg'i aydina, wasun'i anfusuna.*

(Texto árabe) *Celle-ci [la vérité] n'est pas façonnée de nos mains ni de notre esprit.*

(Traducción) *Elle est plutôt l'oeuvre de notre esprit, façonnée pour ainsi dire de nos propres mains*¹¹⁰.

5- El traductor puede substituir las frases mismas por otras más estilísticas o apropiadas o de mayor efecto en la lengua receptora, aunque no existan en la lengua original:

¹⁰⁸ Taymour, *Ibid*, p. 77.

¹⁰⁹ Taymour, *Ibid*, p. 80.

¹¹⁰ Taymour, *Ibid*, p. 73.

- *Hatta kuntu ana wa sahibati fi haba'ili gharamin 'anif*

(Texto árabe) *Jusqu'à ce que nous devînmes, moi et mon amant, dans les cordes d'une amour agressive.*

(Traducción) *Nous sommes bientôt les victimes de Vénus*

- *'ala ra 'sayna saifun mussallat*

(Texte árabe) *sur notre tête une épée suspendue*

(Traducción) *L'épée de Damoclès suspendue sur nos têtes*¹¹¹

6- Los aspectos religiosos diarios de la cultura árabe guiada por la ley de lo lícito y lo ilícito que no existen en la sociedad francesa con el mismo sentido, hacen que el traductor intervenga con el equivalente más cercano:

- *Wa inna al-mujtam'a layatakhiza fi hatha assadad labusa tagiyaten hakimin bia'mrihi, yashr'aul halal wal-haram wifqa hawahu.*

(Traducción) *La dite bonne société se muant ainsi en despote légifère sur le bien et le mal*¹¹².

7- Las fórmulas religiosas que presentan a *Allah* en las oraciones diarias del musulmán, tampoco existen en la sociedad francesa, por lo tanto desaparecen en la traducción y aparecen otras expresiones francesas:

- *nashadtuki Allah an tukhbirini: kayfa tuhibinani?*

(Traducción) *Dis-moi, je t'en supplie, comment tu m'aimes?*¹¹³

- *Akhza allah ashaytana al-waswas al-khannas*

(Traducción) *Dieu confonde Satan qui trouble les esprits*

Cuadro de las equivalencias dentro de la traducción:

¹¹¹ Taymour, *Ibid*, p. 78.

¹¹² Taymour, *Ibid*, p. 77.

¹¹³ Taymour, *Ibid*, p. 80.

Texto Original	Texto Traducido
1. <i>Ittirab al-hayati was tira 'uha</i>	<i>Les hésitations, les contradictions qui jalonnent la vie</i>
2. <i>Hiya min sawghi aydina, wa sun 'i anfusuna</i>	<i>Elle est plutôt l'œuvre de notre esprit, façonné pour ainsi dire de nos propres mains</i>
3. <i>Min huzuz wa mulabasat, wama rukkiba fihi min mizaj</i>	<i>A son tempérement et aux circonstances</i>
4. <i>'asir al-'aqaqir</i>	<i>L'esclave de drogues</i>
5. <i>Uhawilu an ahruba min alami ashshu 'uri bil 'awja 'i wal-alam</i>	<i>Pour tenter d'échapper à mes tourments</i>
6. <i>'ul'uba tabathu biha al-awhama wa akhadi'</i>	<i>Le jouet de fallacieuses illusions</i>
7. <i>Fa 'ufakiru wa 'uqaddiru, wa 'ufahisu wa umahisu</i>	<i>Penser et réfléchir, apprécier et analyser</i>
8. <i>Fi 'azabi al-yaqazati wal-wa 'yi</i>	<i>Dans les affres de la pleine conscience</i>
9. <i>Tahta sultani haza al-muhadder</i>	<i>Sous l'empire des stupéfiants</i>
10. <i>imra 'a hiya assabab kulla assabab!</i>	<i>Une femme est la cause, la seule cause de mon martyr</i>
11. <i>Qad takun imra 'a ghamida</i>	<i>Il se peut qu'elle soit un être mystérieux</i>
12. <i>Musrifan fi azzulmi wa attajanni</i>	<i>Injustement et témérement</i>
13. <i>Kuntu zaliman zulman bayyinan la rayba fihi</i>	<i>J'ai été inique</i>
14. <i>Mariden sharrafa ala assitin, qayyada ashshalalu awsaluhu</i>	<i>Un malade frisant la soixantaine, cloué au lit par une paralysie</i>
15. <i>anna hazihi al-insana wahdaha al-halyka bi hubbi kullahu duna sa 'iri annisa', bal inna alhubba ma kana illa</i>	<i>Cette femme est, à l'exclusion de toutes les autres, la seule digne d'être aimée.</i>

<i>laha, wama khulika illa min ajlaha</i>	
<i>16. Hunaka nuktatu bid'...wa hunaka silsilatu mashahed..haza kulluhu la ma'da anhu wala niza'</i>	<i>Il y eut un point de départ et un enchaînement de scènes...</i>
<i>17. Hatta kuntu ana wa sahibati fi haba'ili gharamin 'anif</i>	<i>Nous sommes bientôt les victimes de Vénus</i>
<i>18. Yashra'u al-halala wal haram</i>	<i>Légifère sur le bien et le mal</i>
<i>19. Al-hakimuna al-musaytirun</i>	<i>Absolutistes</i>
<i>20. Fi 'uyuni annas</i>	<i>Au jugement de mes concitoyens</i>
<i>21. Wa ka'anni asma'u fima asma' qawla qa'ilen :</i>	<i>Je perçois entre autre cette exclamation :</i>
<i>22. ala ra'sayna saifun mussallat</i>	<i>L'épée de Damoclès suspendue sur nos têtes</i>
<i>23. Faqultu mut'ajjiban : shampanya</i>	<i>Qu'est-ce là ? dis-je, étonné</i>
<i>24. Akhza allah ashaytana al-waswas al-khannas</i>	<i>Dieu confonde Satan qui trouble les esprits</i>

En los números 1, 6, 8, 9, 11, 18, 20 y 24 encontramos la abundancia de la modulación en la que el traductor traslada el mensaje para que así resulte aceptable por un lector que leería los textos y encontraría que las ideas son casi las mismas.

En los números 2, 10 y 21, son casos de transposición (donde en un caso, a título de ejemplo, en lugar de utilizar sustantivos se opta por verbos).

Se encuentran algunos casos de equivalencia como en los números 4, 12, 14, 17, 19, 22, porque el traductor, ante las frases hechas y los modismos en las dos lenguas, encuentra que sería más fácil traducirlos como equivalencia.

En los números 3, 5, 7, 13, 15, 16 y 23, abunda la adaptación. El estilo renovado del autor original muy literario en frases cortas, exigiría al traductor adaptar muchas ideas. Se

encontraba obligado a eliminar muchas palabras del texto original y trasladar la idea con pocas palabras.

Conclusión:

El objetivo del primer texto es estudiar la topología de Bagdad, lo cual exigió al traductor mucha exactitud al traducir todos los detalles de la topografía de esta ciudad. El traductor seleccionó por esta razón traducir los detalles geográficos e históricos más que los que pertenecen a los personajes que trasladaron estas informaciones.

En el segundo se encuentra la influencia de las escuelas islámicas de Extremo Oriente, oponentes a la escuela ortodoxa adoptada por la mayoría en Oriente Medio. Además, hay más interés por la historia y la biografía de la vida del Profeta y del Islam, que por otras informaciones, como a título de ejemplo, la descripción del paraíso y el infierno.

En el tercero, la temática se centra en el protagonista del texto. El objetivo es canonizarlo en la sociedad europea para que luego se traslade a todas las sociedades islámicas, porque este texto ha sido rechazado por los musulmanes de Oriente Medio porque se considera una exageración sufista sobre la teología islámica.

En los últimos dos textos compaginan varias perspectivas y objetivos: en primer lugar, enseñar la influencia de la literatura francesa que apareció después de la Revolución Francesa en los géneros árabes caracterizados por el realismo y por la crítica severa de la sociedad de Oriente Medio inferior a la de Europa. Al mismo tiempo, estos géneros mezclan el estilo europeo con el estilo de las obras de ficción recién adoptado por los árabes, siendo último género el más demandado en la sociedad europea.

Capítulo Sexto

Imagen de Oriente Medio entre 1882-1954

0. Introducción

Queremos analizar ahora el alcance ideológico de la imagen vehiculada por las traducciones y los traductores. Observaremos una tendencia europeo-centrista que pretende destacar las bondades de las naciones europeas frente a los musulmanes.

El interés de la traducción, como veremos, se centrará en el Islam, primero como tradición y luego en su desarrollo paralelo a las ideas reformistas. Sauvaget declara ya con mucha claridad la importancia de Oriente Medio en los estudios sobre el Islam:

*“D’abord, l’Islam est parti de l’Orient, c’est en Orient que s’est toujours situé son centre de gravité: il est impossible de rien comprendre à l’Islam sans une étude attentive de l’Orient (...), l’Occident ne présente point la même valeur: moins riche, moins apte à se renouveler, il est resté presque toujours à la remorque de l’Orient, où il trouvait la plus féconde de ses sources d’inscription”*¹¹⁴.

Durante nuestro periodo de estudio, coinciden los términos calificativos geográficos *arabes, musulmans, mahométans* y otros parecidos. Ello se explica por cuanto que Arabia fue la tierra donde nació el Islam y el esplendor árabe coincidía con el del Islam, pero veremos más adelante que nuestros traductores no reconocen tal esplendor en la época de Mahoma. El discurso de los traductores se centrará, primero, según la documentación encontrada, en la época abasí, y terminará con los nuevos géneros de la época de *Nahda* que focalizarán el interés francés y europeo en general.

¹¹⁴ Sauvaget, *Introduction à l’histoire...*, p. 6.

Efectivamente, la historia del Islam se divide en tres periodos. El primero dura hasta las grandes conquistas árabes del siglo XIII, es decir, los finales de la época abasí. Las primeras relaciones europeo-orientales en la región de Oriente Medio fueron protagonizadas por las Cruzadas que tuvieron lugar en el Oriente Medio actual, en la llamada Tierra Santa. Luego la cultura mameluca nació, floreció y terminó en Oriente Medio. Los mamelucos gobernaron Egipto entre 648 y 922/1250-1517 y Siria (se refiere a Siria natural) entre 658 y 922/1260-1516¹¹⁵. A pesar de estas fechas, hemos visto que el poder mameluco ejerció su influencia hasta la expedición de Napoleón que pensaba eliminarla para impedir su extensión en la región, lo que les haría controlar el camino hacia la India. Sobre estos dos periodos dice Laurens:

“Dans la première période, on voit le triomphe de la Perse; la religion n’est respectée qu’en apparence par les autorités (...) qui protègent des masses le libre penseur, le filousof. Dans la seconde période «ce mot exotique est prise en mauvaise part comme désignant quelque chose étranger à l’Islam. Filousof devint chez les musulmans une appellation redoutable, entraînant souvent la mort ou la persécution comme zendik et plus tard farmaçon (franc-maçon)» Jusqu’au XIIIe siècle, l’Islam miné par les sectes et tempéré par une espèce de protestantisme [ce qu’on appelle le motazelisme], est bien moins organisé et moins fanatique qu’il ne l’a été dans le second âge, quand il est tombé entre les mains des races tartares et berbères, races lourdes, brutales et sans esprit”¹¹⁶.

Sin embargo, en una tercera etapa, desde que empezaron los movimientos colonialistas e Inglaterra comenzó a sobresalir como poder imperialista homólogo y rival a la vez de Francia, sobre todo desde que triunfó su impronta cultural y su hegemonía militar en el mundo, el “Yo” europeo empieza a presentarse como “Nosotros”, ingleses y franceses, menos fanáticos y escolásticos y más desarrollados y civilizados en todos los campos, mientras que el “Vosotros” árabes de Oriente Medio, incluso musulmanes del mundo, aparece encarnado en el despotismo otomano, obligado a desaparecer para facilitar así la equiparación con la civilizada Europa.

¹¹⁵ Fechas dadas por *Encyclopédie de l’Islam*.

¹¹⁶ Laurens, *Le royaume...*, p. 152.

El poder ha necesitado siempre del conocimiento. Así, la tarea fundamental realizada por los traductores tendrá que ver con esta necesidad de seguir unas pautas programáticas para ejercer poder en una tierra, sobre un pueblo como sobre los individuos, en medio de una competición ciega con su gran rival, Inglaterra.

1. El Oriente Medio musulmán

1.1. Una selección sesgada

Pronto nos damos cuenta, en primer lugar, del poco interés en traducir obras sobre la época islámica desde su nacimiento con el profeta Muhammad hasta la época de los Abasíes¹¹⁷. Es verdad que la documentación conservada de épocas posteriores es mayor que la de las épocas anteriores, pero insistimos en que hay documentación, sobre todo en la época de los Omeyas. La fuerza del mensaje mahometano, sus circunstancias y su naturaleza indulgente fueron los factores determinantes para extender este mensaje en Arabia y las tierras de alrededor hasta finales de la época omeya. En cambio, a partir de esta época, la atmósfera religiosa, política, económica y social representada por el despotismo, los desórdenes públicos y los conflictos entre las varias escuelas religiosas y su influencia en el régimen gubernamental, habrían sido las causas de una decadencia social en los países musulmanes.

Detengámonos un momento en la figura del profeta. La única traducción en la que se menciona el nombre correcto de *Muhammad* es *Le Koran: la Guidance et le différenciateur* de J. C. Mardrus 1926, una traducción definida ya por su título. Además, repasando la traducción y su introducción, percibimos en el traductor un espíritu y una personalidad más musulmana que europea cristiana.

Sin embargo, Muhammad aparece como estereotipo en todas las introducciones de nuestras traducciones del Corán sobre su biografía, como un *Prophète*, un *apôtre*, el *Envoyé*, el *Elu*. Su relación con el Corán es la de *transmetteur* y *publiciteur*. Los franceses

¹¹⁷ Véase capítulo IV.

añaden también los calificativos de *nomade* y un *homme semblable aux autres hommes, illettré*. Su influencia política en la sociedad mundial reside en su calidad de *fondateur de la religion* [islamique], *fondateur d'empire*. En resumen, es reconocido en Europa como profeta, fundador de una religión y escritor de un libro, para los musulmanes, sagrado.

Precisamente, dentro de la tendencia occidental a mostrar el Islam como un camino agitado que condujo Oriente Medio al abismo, sobresale una traducción de *Mahomet* en 1934. Es un tema muy raramente tratado en traducción, porque el interés se centra más en el Islam por otras razones que nos demuestra Marty, el traductor, al presentar su traducción:

“Un occidental, disons un Chrétien, qui est par surcroît un historien, disons un cuistre, s'il se met en face de l'Islam, peut bien essayer d'analyser, de comprendre les rouages et les origines de la société orientale, cristallisée dans le cadre de la religion musulmane. Mais se représenter la personnalité profonde, l'âme du prophète, je ne crois pas que ce soit possible à un intellectuel mécréant. Là il ne s'agit plus de comprendre, il faut sentir, et je dirais presque chanter.

(...)

Mais je parle ainsi parce que je suis, je l'ai déjà dit, un cuistre occidental”¹¹⁸.

Siendo cristiano y temeroso del futuro de la fe, este único traductor, excepcional dentro de la gran corriente anti-islámica, deja traslucir la crisis de la desaparición de la religión en la primera mitad del siglo XX y de la aparición de otro tipo de “religiones” en forma de figuras humanas que empezaron a representarse como dioses. Estas figuras, como Lenin y Mussolini, incluso árabes como el egipcio Mustafa Kemal, controlaban las ideologías de masas occidentales y orientales, como nos dice en el mismo prefacio:

“Une biographie de Mahomet vient à son heure. Dans nos temps troublés, sur les ruines des vieilles religions révélées, il pousse des prophètes modernes des religions nouvelles, Lénine, Mussolini, Hitler, et pourquoi pas Mustafa Kemal, le Ghazi ? Les yeux fixés sur eux nous sentons s'éveiller notre curiosité des vieux prophètes. Qu'est-ce que ce personnage mystérieux, un prophète, fondateur d'une religion qui a ébranlé la planète ?

“A vrai dire, je croirais volontiers qu'il y a une différence essentielle entre les vieilles religions révélées, et les religions laïques nouvelles. Celles-ci ont un paradis contrôlable: le grand soir finit par venir et tout le monde s'écrie, ou sent du moins in petto: Eh quoi ! Ce n'est que ça. Il n'y a de bonnes religions, inébranlables, millénaires, que celles qui font luire un paradis incontrôlable, là-bas, de l'autre côté

¹¹⁸ Essad Bey, *Mahomet...*, préface s.n.

*du tombeau, d'où personne n'est jamais revenu. Ces religions-là sont les seules qui apportent à l'âme humaine la paix profonde, bienfait inestimable*¹¹⁹.

Llamaremos la atención sobre la transcripción del nombre del Profeta *Mahomet* en francés. Todos los traductores (como ya hemos mencionado en el capítulo III) no eran sólo orientalistas, como los antiguos, sino también arabistas y titulados por conocidas instituciones. Pero lo que llama la atención es que estos traductores insisten en utilizar la forma antigua del nombre del Profeta *Muhammad* que es *Mahomet* (Mahoma).

Jean Delisle y Judith Woodsworth, en su estudio panorámico sobre la historia de la traducción en Europa, *Les traducteurs dans l'histoire*¹²⁰ de 1995, menciona que uno de los primeros libros traducidos de Próximo Oriente sobre el Islam fue el *Livre de l'eschielle de Mahomet* y en castellano “La escala de Mahoma”, prueba de la antigüedad de esta transcripción. Pero también los antiguos traductores conocían el árabe, pues algunos eran religiosos de la época de las Cruzadas que escaparon de Oriente después de haberse liberado, por tanto, habrían debido corregir el nombre ante el público europeo¹²¹.

¿Por qué se deformaba el nombre que ha sobrevivido a lo largo de la historia hasta hoy día? ¿Por qué la nueva generación de orientalistas, o mejor dicho, de arabistas bien preparados académicamente no rechazaron esta mala transcripción? Contestar a la primera pregunta nos aparta del tema principal de la tesis, pero la segunda puede hallar respuesta en la inclinación de los arabistas por conservar la forma arraigada en la cabeza del público europeo, esto es, *Muhammad* no estaba codificado como el nombre del Profeta de los musulmanes.

1.2. Rasgos primados

1.2.1. Inmovilismo

¹¹⁹ Essad Bey, *Ibid.*

¹²⁰ Delisle, *Les traducteurs...*

¹²¹ Véase capítulo II, nota al pie n° 55.

Pasamos a detenernos en otro cliché que había conquistado la cultura francesa. Era una idea sobre Oriente y el Islam presente desde las primeras etapas del orientalismo: la inmovilidad de Oriente. Los numerosos partidarios de esta tesis planteaban que Oriente era un espacio ideológica y antropológicamente distinto a Occidente. La inmovilidad estaba en la naturaleza misma de esa vida distinta y la modernidad significaba la destrucción de esa esencia conduciéndola hacia cambios radicales. Pero recordemos que, hasta la época otomana, los musulmanes se aferran al Islam representado por el Corán y el Profeta como marca de identidad, mientras que los franceses habían atribuido esta inmovilidad a la imposición del Islam en la vida de los musulmanes y de los árabes, esto es del tradicionalismo y de la creencia escolástica. Esta idea de inmovilidad empieza a deshacerse en el pensamiento europeo cuando las creencias religiosas se enfrentan a muchas críticas y cambios radicales a manos de grandes figuras árabes e islámicas.

Esta inmovilidad, presentada en una gran cantidad de traducciones sobre la época abasí y mameluca, se rompe en la sociedad islámica generando desórdenes a todos los niveles durante la época del protectorado. Muchos movimientos nacieron de las dudas sobre el Corán y la Tradición profética, como por ejemplo los *si'ites*, los *ismaëliens* y los *mu'tazalas*. Las traducciones de grandes sufíes musulmanes como Al-Hallaj no dejan de ser una introducción a la historia de las rebeliones contra las creencias en el Islam. Incluso las varias traducciones de Al-Ghazzali, el sufí ortodoxo más famoso del mundo islámico oriental, presentan una época de debates religiosos entre todas las escuelas religiosas de entonces. Otros estudios abordaban la decadencia del Islam en los países por los que se extendió y donde empezó a declinar desde principios del siglo XIX hasta que “*le déclin de la culture était tel que, si le réveil ne se faisait pas, elle allait être effacée*”, nos informa Massignon, escritor del prefacio a una traducción de 1942, *Réfutation des matérialistes*¹²².

1.2.2. Sectarismo

Observamos, en una primera lectura del repertorio, que todos los autores árabes mencionados, sean clásicos o modernos, parecen gozar de la admiración y del aprecio de

¹²² Goichen, *Réfutation...*, p. 1.

los traductores. El lector puede pensar que los franceses y los europeos en general profesan un auténtico aprecio por Oriente Medio, sus autores, su historia, su literatura, sus pensamientos e ideologías, dadas las palabras de alabanza con las que los traductores describen a sus autores seleccionados. Pero si comparamos atentamente los autores seleccionados (y las obras seleccionadas) con los muchos que fueron dejados en las estanterías de las bibliotecas árabes a pesar de su valor literario innegable, deducimos que existen criterios de selección activos en la época del protectorado.

Uno de estos ejemplos es Al-Ghazali. El espacio socio-político en el que vivía Al-Ghazzali¹²³, durante la época mameluca, estuvo presidido por la corrupción social y religiosa: los *asha'ris* se oponían por sus creencias a los *shi'itas*, por un lado, y a los *mu'tazilis* y a los filósofos¹²⁴, por otro. Incluso dentro de la escuela ortodoxa cada partido se oponía al otro. Bagdad, en particular, era el centro de los conflictos y debates que llevaron a Al-Ghazzali a criticar a los partidos rivales que Hachem califica en su traducción de "*les hérétiques*"¹²⁵. La misma calificación de estas sectas y escuelas fue utilizada en la traducción de Sauvaget, en una nota al pie: "*C'est à dire orthodoxe* [se refiere a la teología sunita de los Omeyas], *opposés à l'hérésie chiite dont les Fatimides étaient les tenants*"¹²⁶. La insistencia de los europeos en estos clichés negativos sobre los *shi'itas* viene, según nuestra opinión, de su intención de subrayar el conflicto entre los sunitas y los *shi'itas* en Oriente Medio, porque son las dos escuelas más adoptadas en esta región. La prolongación de las oposiciones entre los musulmanes mismos facilitarían la ocupación y el control de la región. Conviene, pues, mantener la imagen de zona agitada y alborotada ante el público europeo.

Volviendo a las ideas de Al-Ghazzali, hemos de señalar que fueron un revulsivo para la sociedad islámica, pues condujeron a la división entre unos partidarios y otros. La admiración ilimitada de los primeros les llevó a considerarle como si fuera un profeta y la rivalidad de los segundos les llevó a tacharle de mentiroso. Pero el interés por la corriente

¹²³ Se puede consultar numerosas obras sobre las condiciones de la época de Al-Gazzali, particularmente Qarib Allah, *Dawr Al-Ghazzali...*, sobre todo el primer capítulo.

¹²⁴ Todas son escuelas y sectas religiosas nuevas en esa época.

¹²⁵ Hachem, (*Mizan al-A'mal*)..., p. VIII.

¹²⁶ Sauvaget, *Historiens arabes...*, p. 87.

sufí, por su ambiente y sociedad, hizo que los traductores se posicionaran en favor del primer partido.

Por otro lado, este gran sufí escribió un gran número de obras que abordaban todos los temas más cuestionados en el mundo islámico de entonces, como la exégesis del Corán, los consejos a los califas, la crítica de las sectas y de los partidarios religiosos, los análisis sufíes y filosóficos de los nombres de Dios y de las cuestiones islámicas. Pero la selección muestra que los franceses no abordaron obras fundamentales de este sufí por las que otros pueblos europeos sí se interesaron¹²⁷, por ejemplo, *Maqasid al-falasifa*¹²⁸, *Ihya' 'ulum ad-din*¹²⁹, *Bidayat al-hidaya*¹³⁰, *Mishkat al-anwar*¹³¹, *Minhaj al-'abidin*¹³², *Jawaher al-coran*.

Una traducción que no extraña en una nación europea como la francesa es la *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles*, traducida y comentada por Robert Chidiac en 1939. La admirable erudición de Al-Ghazali citando sus argumentos de Biblias originales (hebrea, aramea, copta y griega) fue el tema del artículo¹³³ publicado por el destacado arabista de nuestra época, Louis Massignon, en 1932¹³⁴. Massignon señala aquellas ideas que están a favor de la comunidad cristiana y a las que se oponen los musulmanes con su postura hacia la divinidad de Cristo. Entre estos interesantes argumentos, comenta como Al-Ghazali hablaba sobre la exégesis coránica de la crucifixión de Cristo. Para el Islam, Cristo ascendió al cielo según el versículo coránico: “*Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais ils [ont cru l'avoir fait]*”¹³⁵. Al-Ghazali, sigue Massignon en su artículo, sugiere de manera más explícita la idea de que, si bien es cierto que los romanos mataron el cuerpo de Cristo, su alma inmortalizada se unió con Dios. Massignon se apoya sobre estos argumentos para presentar las opiniones de otros filósofos

¹²⁷ Para ver esta gran cantidad de estas obras véase Badawi, *Mu'alafat Al-Ghazzali...*

¹²⁸ Traducido al latín, al español y al hebreo.

¹²⁹ Traducido al persa, partes al francés, otras al alemán y al urdu.

¹³⁰ Traducido al inglés y al alemán.

¹³¹ Traducido al hebreo y al inglés.

¹³² Traducido al persa y al turco.

¹³³ Massignon, “Le Christ dans les évangiles...”, en *Revue des Études Islamiques...*

¹³⁴ Esta fecha demuestra que esta obra fue traducida antes de 1932. La versión que tenemos no es más que una reedición, así que esta obra fue muy demandada por el público francés.

¹³⁵ Massignon, “Le Christ dans les évangiles...”, en *Revue des Études Islamiques...*, p. 534.

traducidos en nuestra época, como Abu Hatim Razi quien tampoco niega la crucifixión de Cristo en su obra *Makhârîq al-anbiyâ*, como también hace Al-Hallâj.

Señalemos que Massignon, a lo largo de su artículo, no deja de apoyarse en las opiniones de una escuela islámica ismaelita, rechazada por la mayoría sunita en Oriente Medio. La insistencia de este arabista en destacar las ideas polémicas parece querer mostrar que los musulmanes, de mayoría sunita, de Oriente Medio se obstinan en aceptar argumentos que van contra su teología rígida y tradicionalista.

Comparemos ahora nuestros resultados sobre los documentos de la historia islámica seleccionados para la traducción con los que aparecen en *Al-mustashriqun wal-Islam*¹³⁶ en 1965 de Z. Zakarya, investigador egipcio dedicado a estudiar el orientalismo. Zakarya, que había estudiado una obra de Gaston Wiet, *La gloire de l'Islam*, hace notar que este gran traductor francés selecciona para su panorama sobre la historia islámica, sólo los acontecimientos políticos, guerras y decadencia de las dinastías. No hay en las líneas de Wiet, añade Zakarya, ningún comentario sobre la extensión del Islam, mientras afirma que la civilización islámica decayó después del siglo XV porque no había sido construida sobre las bases de la civilización griega¹³⁷.

Recuerda Zakarya en otro párrafo que los franceses admiraban a Banu Umayya (los Omeyas)¹³⁸ porque su abuelo, Abu Sufian, era uno de los grandes enemigos del Profeta y porque arrebataron a los califas, compañeros del Profeta, su califato y mataron a Ali, el yerno de Muhammad y cuarto califa.

Luego cuenta Wiet cómo los Abasíes, en Bagdad, perdieron el estado a manos de los musulmanes no árabes hasta que cayeron bajo el Imperio Otomano. Además, en su estudio,

¹³⁶ Zakarya, *Al-mustashriqun...*, pp. 191-197.

¹³⁷ Gaston Wiet opina que la mayoría de los historiadores europeos estaban a favor de esta idea hasta la Primera Guerra Mundial: la civilización europea no es una continuación de la civilización griega hasta la Revolución y eso es la causa del retraso de Europa.

¹³⁸ La dinastía árabe islámica que gobernó después de los cuatro califas, compañeros del Profeta, hasta que cayó a manos de los abasíes.

tal como aparece confirmado en nuestro repertorio, observamos la ausencia de grandes jurisprudentes en la historia del Islam: Malik, Abi Hanifa e Ibn Hanbal que tanto han influido en los musulmanes en todo el mundo islámico hasta hoy día. Wiet habla, por un lado, de las dinastías que acabaron con el estado abasí subrayando el hecho de que no fueran árabes y admira, por otro lado, a los Fatimíes porque su escuela shi'ita no ha encontrado aceptación por parte de muchos grupos islámicos. Por lo tanto, se centran en estudiar la escuela ortodoxa shafi'ita más adoptada en Oriente Medio: sus leyes, sus jurisprudencias y jurisprudentes, etc. afín de analizar la personalidad de los pueblos de esta región.

Notamos, pues, que los arabistas intentaron presentar al público europeo la religión islámica a través de sus oponentes, de sus rivales y de los movimientos hostiles a la escuela ortodoxa, teniendo en cuenta que la mayor parte del Oriente Medio adoptó esa ortodoxia¹³⁹.

1.2.3. Primitivismo

A pesar de que la civilización islámica perduró hasta finales de la época abasí, para algunos traductores de la época del protectorado, el Islam ha sido la gran causa del retraso intelectual y cultural de los musulmanes, un punto de vista fue apoyado incluso por el eminente traductor Jean Sauvaget en alguna ocasión, a pesar de haber defendido al Islam en otros textos:

“Marchands ou marins, tous ces informateurs, autant qu'ils furent, avaient leurs œillères. Ils restent (et par là ils sont bien de leur temps) d'une indifférence totale à l'endroit de la nature et de l'aspect des pays qu'ils ont traversés. Ils ne s'intéressent

¹³⁹ Como prueba del impacto realizado por los pensadores y escritores franceses en la cultura árabe, podemos tomar como modelo una historia de Argelia, para ver de qué manera los sufíes resistían contra el movimiento de 'Abd Al-Hamid Ibn Badis (1889-1940), fundador del movimiento reformista ortodoxo en Argelia. Este movimiento religioso islámico apelaba a conservar la identidad islámica, a reestablecer la doctrina de la *Salafiyya* inspirada en las opiniones de Rashid Rida y a construir un nacionalismo árabe fuerte que venciera a los colonialistas. Sigue siendo considerado en Argelia como un santo o una leyenda. Pero los orientalistas franceses, en sus estudios sobre del Norte de África, sus obras y sus publicaciones, influyeron en los otros sufíes que fueron utilizados contra la resistencia de Ibn Badis. El profesor Mahmoud Qasem, ex-decano de la Facultad de Dar al-'Ulum, demostró el alcance de esta operación en su estudio sobre la influencia de las orientaciones intelectuales francesas que manipulaban la mentalidad de los cultos argelinos y de todo el Norte de África, mientras ensalzaban algunas escuelas “sufíes” desde el punto de vista de la ortodoxia islámica. Citado por Dib, *Al-mustashriqun...*, p. 17.

qu'aux productions, parce qu'elles sont pour eux matière à trafic et une source de profits : par déformation professionnelle. On reste confondu de voir ces gens, dont beaucoup venaient d'une des régions les plus arides du globe, circuler sans surprise, comme aveugles, parmi la végétation exubérante et sous les pluies diluviennes des tropiques. Il n'a fallu rien de moins que l'Himalaya pour que l'un d'eux consente à remarquer : « il y a dans leurs pays des montagnes blanches, telles que rien n'est plus haut qu'elles ». Par contre, ils se sont montrés de bons observateurs des hommes moins par souci d'exotisme, ou par sympathie, que parce que chez eux (et par là encore ils sont bien de leur temps) les préoccupations religieuses priment sur toutes les autres. Dans leur conviction de détenir la vérité, ils étaient peu enclins à s'enquérir des croyances et des pratiques culturelles [sic] des « infidèles » parmi lesquels ils vivaient, mais leur attention était tout naturellement sollicitée par les mœurs. Non pas, encore une fois, par souci d'exotisme, mais bien parce que, la Loi islamique réglementant tout le « comportement social » des fidèles et jusqu'aux détails de leur existence quotidienne, les usages des pays d'outre-mer flattaient ou choquaient leur sentiment religieux de musulmans, selon qu'ils se rapprochaient de leur propre coutume ou qu'ils s'y opposaient»¹⁴⁰.

Los pensadores, escritores y traductores europeos se apoyaban en el racionalismo para todos sus juicios y rechazaban todo lo que la religión controlase, sobre todo después de haberse liberado de las leyes de la iglesia. Así, a los musulmanes los consideran *aveugles* a causa de la *Loi islamique* que regula todo el *comportement social*. Los musulmanes entonces deberían haber salido de estas tinieblas con una *Renaissance* árabe, que vendrá encarnada luego en la *Nahda* árabe, impregnada por la ideología europea en la región.

En las traducciones de los arabistas de esta época, de las obras de Ibn Sina, Al-Farabi y muchos filósofos, desde el comienzo del contacto europeo-árabe hasta hoy día, se comparan siempre las ideas de estos filósofos musulmanes con sus orígenes griegos o con pensamientos filosóficos persas e hindúes, siempre alzando a éstos en contra de aquéllos.

Por otro lado, el estudio de los pueblos que conformaron la civilización islámica árabe, como el caso de los Mamelucos, los Fatimíes, los Otomanos, y de aquellos que se enfrentaron con los musulmanes vecinos (como los Tetares, los Persas, los Griegos, los Latinos, los Romanos, etc.), muestra que esta región ha estado siempre controlada o afectada por acontecimientos y poderes exteriores. Sauvaget en la conclusión de una lección en el Collège de France nos confirma esta postura:

¹⁴⁰ Sauvaget, *Relation...*, p. XXXIV.

“L’histoire de la Syrie depuis la conquête musulmane ne devient intelligible et ne peut être élucidée qu’à la condition de faire intervenir sans cesse l’Arabie, l’Espagne, et ce qui est devenu l’Egypte, l’Irak, la Perse et la Turquie. Autour de l’histoire de la Syrie, c’est en définitive l’histoire de tout le Proche-Orient que nous devons faire”¹⁴¹.

El autor se refiere seguramente a la Siria que representaba a Siria actual, Líbano, Palestina y Jordania. Es el encuentro de varias civilizaciones con todos sus componentes sociales, económicos, políticos y aún literarios lo que permitió que la civilización islámica se construyera y se extendiera. Esta es la razón, presentada por los orientalistas, para justificar la civilización islámica y no el Islam mismo.

1.2.4. Despotismo

Hemos dicho que muchos de los gobiernos islámicos, con sus conflictos interminables, eran presentados como la causa de la decadencia de Oriente Medio. Estos conflictos empezaron en la época abasí, pero tendrán incluso sus repercusiones hasta la época otomana, justo antes de la entrada de los “pueblos civilizados” representados en Francia e Inglaterra. La intervención de los europeos y de los franceses debería ser fácil porque la región estaba ocupada por las revueltas, los desórdenes y las guerras civiles. Los traductores y los arabistas asumieron la responsabilidad de facilitar esta intervención con los datos que llevaban al Ministerio de Asuntos Exteriores y a los mandos militares mediante los informes, los estudios y las traducciones sobre la historia, la geografía, la sociología, la antropología y la psicología del pueblo de Oriente Medio.

Los intereses imperialistas en esta región dirigen la atención hacia las relaciones conflictivas entre los gobernadores de esa zona, problemas que se convertirían para el Ministerio de Asuntos Exteriores en el punto débil de la decadencia en épocas sucesivas, no sólo hasta las amenazas y los conflictos con los Otomanos, sino también en tiempo de la intervención de los poderes europeos como Portugal, que penetraron en el mundo islámico empezando por el Oriente árabe. En este sentido dice el eminente traductor G. Wiet:

¹⁴¹ VV.AA., *Mémorial...*, p. XIX.

“La partie traduite dans le présent volume intéresse la période qui s’inscrit entre le début de ce XVI^e siècle et l’année 1516. La lecture de ce «Journal d’un bourgeois du Caire», selon l’heureuse expression de Jean Sauvaget, est attachante à plus d’un titre: tout d’abord, il s’agit de la fin d’un monde, car Egypte va être menacée dans ses communications avec l’Océan Indien; nous aurons donc la relation, vue d’Egypte, des entreprises portugaises en Extrême-Orient. D’autre part, le gouvernement mamlouk n’est pas de taille à lutter avec les ambitions ottomanes et Ibn Iyas va nous narrer au jour le jour les lamentables tergiversations du sultan, dont la seule excuse est le manque de confiance dans ses grands officiers”¹⁴².

Por otra parte, esta intervención sería en sus primeras etapas aplaudida y bienvenida en Oriente Medio por aquellos que estaban convencidos de su subdesarrollo.

La «*zabda kachf al-mamalik*» otra traducción reeditada (o traducida¹⁴³) por Gaulmier en 1950, trata de las varias dinastías o gobernadores mamelucos que gobernaron Egipto. En esta traducción, no editada hasta nuestra época por razones desconocidas, aparecen imágenes construidas por orientalistas anteriores como Venture de Paradis (1739-1799), intérprete del rey en el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y Consejero de Napoleón en Egipto, cuyas obras siguen siendo publicadas hasta la época de protectorado. Egipto era ya famoso. La novela de Terrasson *Setho, Histoire ou vie tirée des monuments, anecdotes de l’ancienne Egypte*, publicada en 1731, había dado el pistoletazo de salida a la primera egiptomanía.

Luego vino Volney con la ayuda de Venture de Paradis y publicaron *Le voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785* que estereotipaba un Oriente (limitado a Egipto y Siria) despótico, *esclavagiste* y decadente. En esta obra reeditada en nuestra época, la tierra de Egipto, representada por los franceses como el gran río Nilo, era vista con mucha admiración por este autor que “éprouve une profonde sympathie pour l’Orient”¹⁴⁴, pero cuya belleza natural parece deformada por el cliché más conocido: el despotismo:

¹⁴² Wiet, *Journal d’un bourgeois...*, Avant propos s. n.

¹⁴³ Nos extraña que aparezcan en esta obra dos como traductores; Venture de Paradis y Gaulmier.

¹⁴⁴ Gaulmier, *La zabda...*, p. LIX.

“Un séjour de dix ans que j’ay fait en Égypte m’a appris à aimer cette contrée délicieuse à laquelle il ne manque qu’un gouvernement juste pour y rendre les hommes aussi heureux qu’ils peuvent être. Depuis que je l’ay quitté, j’ay toujours jetté mes regards vers elle, et j’ay vu avec peine que nous n’avions dans nos bibliothèque aucun ouvrage qui nous fit connoître son histoire depuis la conquête des Musulmans. J’employois les moments de loisir à faire quelque essay et je cherchois à la Bibliothèque du Roy des matériaux, lorsque j’ay rencontré un manuscrit arabe qui m’offroit un tableau parfait de l’Empire des Mameloucs”¹⁴⁵.

Este despotismo se tomaría como pretexto para la intervención de los europeos en Oriente Medio con el fin de procurar justicia a esta gente oprimida. Pero de la cita de Venture de Paradis se desprende que para estudiar la historia de la tierra de los egipcios, *depuis la conquête des Musulmans*, lo más apropiado era un manuscrito. Esta documentación conduciría a conocer las causas del despotismo y, en consecuencia, la decadencia de los árabes. De esta historia se burla Gaulmier:

“La civilisation dont Khâtil az-Zâhiri¹⁴⁶ nous montre le dernier éclat, le Second Drogman du Consulat de France au Caire en a connu la décadence pendant son long séjour sur les bords du Nil. Ali bey, Mourad, Ibrahim, forment la caricature de Barsbay et de Tchaqmaq. Leurs intrigues sanglantes et leurs institutions surannées que tolère l’impuissance du Gouvernement ottoman, permettent à Venture de saisir directement l’esprit du texte qu’il traduit. Plutôt que la peinture d’une civilisation abolie, la Zubda offre encore à ses yeux un tableau d’actualité vivante”¹⁴⁷.

Esta decadencia que señala Venture de Paradis en el borde del Nilo fue causada por figuras que compara con caricaturas: son los administradores otomanos en Egipto que los franceses desde la época de Napoleón han intentado eliminar. Este dragomán, Venture de Paradis, nos revela en otra obra el interés excepcional de los europeos por este país oriental:

“Depuis quelques années, les nations de l’Europe fixent les yeux sur l’Égypte, soit par des vues secrètes d’intérêt, soit par des esprits de curiosité. Cette belle contrée à laquelle rien ne ressemble dans l’univers, a plus d’un titre pour mériter leur attention. Elle est si avantageusement placée, si fertile, si favorisée par la nature, que depuis douze siècles, tous les efforts de la tyrannie n’ont pu venir à bout de la détruire; et telle qu’elle existe encore aujourd’hui, elle est la plus riche et la plus peuplée de toutes les provinces de l’Empire Ottoman”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Citada por Gaulmier, *Ibid*, p. LVII.

¹⁴⁶ Sobre el autor original del manuscrito (813/1410-872/1468), hay que mencionar que su padre era mameluco según esta traducción, p. LII.

¹⁴⁷ Gaulmier, *La zubda...*, p. LIX.

¹⁴⁸ Venture de Paradis, *Passe-temps...*, p.1.

Hay otra razón para este interés excepcional por Egipto. A ninguno se le escaparía la importancia estratégica de Egipto para los franceses, primero porque es un encuentro entre dos continentes y es el país que domina el Canal de Suez; además sería la entrada a las posesiones coloniales en África interior. Esta importancia, según Renan, citada por Laurens, hace que:

“(…) quand on a un rôle touchant aux intérêts généraux de l’humanité, on y est toujours sacrifié. Une terre qui importe à ce point au reste du monde ne saurait appartenir à elle-même; elle est neutralisée au profit de l’humanité; le principe national y est tué.

(…) L’Égypte sera toujours gouvernée par l’ensemble des nations civilisées. L’exploitation rationnelle et scientifique du monde tournera sans cesse vers cette étrange vallée ses regards curieux, avides ou attentifs”¹⁴⁹.

Así pues, la atención consagrada a los manuscritos antiguos traducidos en gran número ya no se explica sólo por el interés hacia la lengua árabe como instrumento, sino que va más allá, a juzgar por la declaración de Goguyer en 1888:

“(…), qu’il est temps d’apprendre à fond la langue écrite, langue surtout liturgique, de notre colonie, pour mieux connaître et faire connaître la tendance funeste de ses écrivains, et que cette étude, si intéressante d’ailleurs sous le rapport purement scientifique, ne doit avoir qu’un objet pratique, celui que se propose l’ingénieur militaire en étudiant les ouvrages offensifs et défensifs de l’ennemi, la destruction”¹⁵⁰.

Por otra parte, este aspecto de las traducciones no deja de acompañar, en nuestra opinión a una tendencia que aparece en los comentarios de otros traductores. Los traductores también obedecen a modelos propuestos por el comparatismo en su época. Así comparan pensadores entre ellos, como en el caso de Ibn Sina¹⁵¹ y de Al-Farabi¹⁵², donde trata de las ideas de filósofos griegos. Comparan también los traductores creencias y religiones, como el caso de la Divinidad del Corán y la de Cristo¹⁵³, los dialectos y los neologismos en la lengua clásica y moderna, la mitología y las leyendas de varias culturas

¹⁴⁹ Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 151.

¹⁵⁰ Goguyer, *La ‘Alfiyya...*, p. X.

¹⁵¹ Goichen, *Livre des Directives...*, p. 21. Otros casos de Ibn Sina son en sus obras *Introduction à Avicenne; Son épître des définitions* de 1933, *La Métaphysique du Shifa'* de 1952 y de Al Farabi como en el caso de su obra *Idées des habitants de la cité vertueuse (Ara'ahl al-madina al-fadila)* de 1949 (Véase el repertorio).

¹⁵² Jaussen; Karam; Chlala, *Idées des habitants...*

¹⁵³ Kasimirski, *Le Koran...*, p. I.

como en las de *Mil y una noches* de Galland, las obras literarias como el modelo de *Le Message de Pardon* y la *Divina Comedia*¹⁵⁴. Incluso aparecen ejemplos de comparación entre la arqueología musulmana y la cristiana. Laoust, gran traductor en nuestro periodo, declara claramente la necesidad de realizar estudios comparados entre las naciones:

*“C’est mal comprendre aussi l’évolution contemporaine des sociétés musulmanes que de ne pas tenir compte des idées et des conceptions léguées par le passé, qui continuent à fonder certains systèmes politiques et sociaux et qui donnent, aux aspirations du jour, une coloration spécifique ou l’appui de longues traditions. Il serait d’autant plus souhaitable, enfin, de pouvoir disposer, pour l’histoire de la pensée politique dans le monde musulman, de travaux comparables aux synthèses que Gierke ou Carlyle nous ont donnés pour la Chrétienté médiévale, qu’il serait ainsi possible de développer des études comparatives dont les résultats ne peuvent être que fécondes”*¹⁵⁵.

1.2.5. Más que traductores

Los argumentos presentados nos muestran otra toma de conciencia por parte de algunos de estos franceses que retratan a la sociedad árabe. Los orientalistas anteriores a esta época (Volney, Montesquieu, Chateaubriand, Nerval, etc.) situaban su mundo imaginario en Oriente. Parece que los investigadores a partir de la segunda mitad del siglo XIX se inclinaban a ser más analíticos, al tiempo que eran controlados políticamente. Asimismo, se amparan bajo instituciones ideologizadas y sociedades con sus propias leyes, atentos además a la demanda del mercado, de modo que la producción de los orientalistas dejó de ser libre, como en el caso de los orientalistas precedentes.

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que los arabistas de nuestro periodo no eran sólo traductores, sino también escritores de obras dedicadas al Islam y al arabismo. Ello nos hace pensar que la imagen proporcionada a través de las traducciones no puede ser estudiada independientemente de las otras obras de los mismos traductores aunque no abordemos estas obras para no alejarnos del tema de nuestra tesis. Este hecho distingue este periodo del periodo anterior de los orientalistas pioneros. Además, estudiando la vida de algunos de ellos, descubrimos que algunos colaboraban como militares en su país. Así,

¹⁵⁴ Marçais, *Le Message...*, pp. I-II.

¹⁵⁵ Laoust, *Le traité de droit...*, p. X.

Massignon trabajaba con el servicio secreto francés y Gaston Wiet fue militar en el ejército de De Gaulle. Sin embargo, los orientalistas anteriores eran diplomáticos, viajaban por libre sin ser delegados de nadie, solían recorrer más el Oriente Medio que el Magreb, escribían relatos de viajes, un género literario que ya no existe en nuestro periodo y cuyas obras serían clasificadas bajo la etiqueta de otros géneros y siguiendo otras leyes de edición y publicación.

Los arabistas utilizaban más instrumentos para presentar su imagen de Oriente, como la cámara de fotos en el caso del gran traductor Sauvaget. Este arabista tenía una relación íntima con la tierra de Siria: la recorrió del norte al sur y mantuvo relaciones cercanas con todos sus habitantes. Sauvaget no se conformaba con dar una imagen literaria, sino que recogía imágenes con su aparato a través de las cuales presentó imágenes de la vida siria, como manifiesta Robert: Sauvaget “*a réuni une collection de clichés unique sans doute en son genre, sur les monuments, les sites, les cultures et les hommes, en un inventaire soigneusement classé*”¹⁵⁶.

Sauvaget no era el único que representó Oriente en imágenes figurativas. Muchos de los arabistas, fueran traductores o no, recurrían a este modo de ofrecer Oriente al público europeo. Si repasamos los institutos franceses en Oriente Medio presentados en capítulo III, veremos que, además de la sección ocupada por los estudios hermenéuticos, había otra sección arqueológica. La labor de cada una, seguramente, depende de la otra. Con las fantasías abundantes en los libros, las revistas, las memorias, las traducciones, etc., el Oriente de Volney, de Nerval, de Loti, de Chateaubriand, entre otros muchos que influyeron durante siglos en el imaginario de la cultura europea entera, proporcionaron un mundo sólo construido sobre el desierto, el Nilo, los monumentos faraónicos, los beduinos. Esta realidad árabe estará parcialmente ilustrada en las fotos arqueológicas sobre los monumentos islámicos, pero muchas de las fotos representan las civilizaciones griegas y romanas en esta región, y confirman la idea de que estas dos civilizaciones se adelantaron al Islam y sentaron las bases donde esta religión podrá luego nacer, crecer y florecer.

¹⁵⁶ VV. AA., *Mémorial...*, p. XVI.

No sólo esto: la reaparición a las ideologías raciales tiene lugar en el pensamiento europeo hacia 1850. Surge entonces el interés sobre el parentesco de las lenguas indo-europeas, para demostrar que el origen de las naciones europeas se encuentra en Asia. Pero esta idea fue recogida después del descubrimiento de Champollion de la lengua jeroglífica que demostró, según los antropólogos europeos que las raíces de las civilizaciones no existen en Egipto, sino en Europa, como aclara Laurens:

“La parenté des langues indo-européennes et la reprise du thème de l’Atlantide font naître la civilisation quelque part dans la lointaine Asie. L’idée traditionnelle, héritée de l’Antiquité classique, d’une origine égyptienne de la civilisation grecque est remise en cause au moment où Champollion déchiffre les hiéroglyphes. La première civilisation n’est pas apparue sur les bords du Nil mais quelque part entre les bords de la mer Noire et le Pamir et les Européens, en tant que formant une race, en sont les héritiers directs”¹⁵⁷.

Así los estudios antropológicos de los franceses dentro de sus instituciones, junto con las imágenes fotográficas y publicadas en las revistas francesas más famosas por sus estudios semíticos serían los mejores testigos para demostrar a Europa y a todo el mundo que la civilización madre de todas las civilizaciones es la de Europa, representada por las dos civilizaciones de Roma y Grecia.

2. El Oriente Medio moderno

2.1. Algo está cambiando

El orientalismo, confrontado al siglo XX, sufre los desafíos impuestos por un cambio en la visión política, militar y cultural. Las correspondencias de los agentes diplomáticos occidentales, como las del Ministerio de Asuntos Exteriores Francés, llegaban llenas de revueltas nacionales, de nombres de figuras políticas y escritores revolucionarios en los países sometidos: Siria, Egipto, Irak y Arabia. Así lo vemos en los siguientes ejemplos extraídos del Archivo del Ministerio:

¹⁵⁷ Laurens, *Le royaume impossible...*, pp. 146-147.

*“Un télégramme envoyé par les musulmans de Gaza au Consul Français le 14 avril 1928 sur l’attaque aux musulmans par les forces britanniques armée à la mosquée (protestation)”*¹⁵⁸.

En alguno de los expedientes seguimos encontrando también más quejas:

“La Délégation Palestinienne adresse une proclamation à la nation Britannique exposant les revendications de la question Palestinienne”.

*“La Commission Exécutive à Jérusalem télégraphie à la Société des Nations et au Gouvernement Britannique pour rejeter le Mandat et réclamer l’autonomie”*¹⁵⁹.

En otro encontramos sobre Jordania:

*“Toute la Transjordanie, Amman, Salt et Karak firent la grève pour protester contre la politique sioniste”*¹⁶⁰.

*“Huit personnes revêtues d’uniformes attaquent la Colonie «Yassoud Hamaala»”*¹⁶¹.

*“Échange des coups de feu entre les forces du Gouvernement et une bande de 12 brigands à Wadi-Sarar”*¹⁶².

Aquellas grandes revueltas jugaron un papel notable a la hora de modificar el pensamiento orientalista. Los cónsules informaban al Ministro de Asuntos Exteriores sobre el apoyo de figuras sirias y libanesas a las autoridades francesas e inglesas contra la hegemonía otomana¹⁶³. Occidente tuvo que abandonar la idea de la inmovilidad de Oriente, aunque lo atribuyó a influencias occidentales, como señales del renacimiento intelectual y social despertado por Occidente¹⁶⁴. Seguramente este cambio comenzó a esbozarse desde la expedición de Napoleón. No olvidemos que en el discurso del emperador a sus soldados fueron mencionados los mamelucos como amenaza a los árabes y a los franceses en el Egipto de entonces¹⁶⁵.

¹⁵⁸ MAE, Palestine, 1918-1929, Documentation imprimée, n° 30: “Sionisme, Hygiène, Education, Statistique”.

¹⁵⁹ MAE, “La « Palestine » de 21 Juillet 1922”, Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

¹⁶⁰ MAE, “La « Palestine » de 14 Juillet 1922”, Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

¹⁶¹ MAE, “La « Palestine » de 8 Août 1922”, Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

¹⁶² MAE, “La « Palestine » 15 Août 1922”, Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

¹⁶³ Véase más capítulo IV, 1.7. “Traducción en el campo de la diplomacia”.

¹⁶⁴ Patai, *The Arabs...*, p. 133.

¹⁶⁵ Véase el discurso de Napoleón en el capítulo II.

Comenzamos con un ejemplo destacable. Los franceses planificaron bien su intervención en esta región empezando por influir sobre sus grandes figuras políticas y no dudaban en exponer al público en general las huellas que dejaron los franceses en la sociedad egipcia. Es el caso del político Mustafa Kamel, máxima figura del movimiento nacional egipcio, unos años después de la ocupación inglesa. Mustafa Kamel buscaba el apoyo de Francia recordándole a Francia su papel civilizador en la tierra de Egipto después de la expedición de Napoleón, declarando que:

*“Nous n’oublions pas, non plus, les efforts continus des savants français pour nous secouer de notre long sommeil, pour éveiller en nous la volonté de marcher en avant et pour réveiller en notre sang même, si je peux m’exprimer ainsi, la vieille civilisation de ces Pharaons qui étonnèrent jadis le monde et qui continuent aujourd’hui, après tant de siècles, à l’étonner encore! Bonaparte puis la France de la première moitié du siècle ont contribué ainsi à rendre à l’Égypte parmi les nations contemporaines un rang digne de son histoire et de son antique civilisation”*¹⁶⁶.

No negamos que los orientalistas franceses del pre-protectorado trasladaban una imagen positiva del mundo árabe. Era cierto que la civilización faraónica había logrado la admiración y la fascinación del mundo. Pero en esta declaración contra los rivales ingleses de los franceses en la región y a favor de los franceses, todavía no eran conscientes del alcance de la introducción cultural civilizadora por Francia.

El interés francés (anglófobo) se dirige hacia la psicología islámica, el mundo árabe, y al mismo tiempo, el movimiento del nacionalismo árabe. Expresaba su apoyo a través del aprecio que sentía hacia sus héroes *fellahs* y sus grandes pensadores, como los de la *Nahda* árabe. Todo en el contexto de la competencia colonial que se vivía en la región.

Las obras de autores modernos influidos por modelos europeos, como Taha Hussein, Mahmoud Taymour, Rashid Rida, Jamal ad-Din al-Afghani entre muchos otros, son los mejores ejemplos de la literatura de esa época en la que sobresalió la literatura realista. Esta escuela literaria recoge sus temas y sus modelos sociólogos y psicológicos en la realidad vivida en torno al autor traducido. Para los arabistas europeos resultaría necesario acercar la sociedad árabe en sus aspectos primitivos, que aparecen en estas obras, a un público que,

¹⁶⁶ Citado por Laurens, *Le royaume impossible...*, pp. 144-145.

comparativamente, había vivido esta etapa antes de la Revolución francesa y había alcanzado un grado de desarrollo social que aquellas sociedades necesitarían siglos para alcanzar.

2.2. A través de los grandes autores

2.2.1. Al-Afghani

Empezamos nuestro seguimiento de la imagen que tuvieron los franceses y europeos del Medio Oriente moderno con una figura religiosa y política de gran prestigio e impacto en el mundo árabe e islámico, como es Jamal ad-Din al-Afghani (1838/9-1897) que “*inaugure toute une apologétique nouvelle, influencée par les idées et les méthodes européennes*”¹⁶⁷ y presentó al mundo islámico una exégesis religiosa “*dans une interprétation nouvelle des textes, et une utilisation des données scientifiques et des méthodes occidentales*”¹⁶⁸.

Al-Afghani era considerado uno de los líderes del “protestantismo” árabe, por lo tanto, fue llamado “*Afghani est le Luther de la nouvelle réforme*”¹⁶⁹. Al-Afghani fue influido por el movimiento de Lutero cuyas reformas dejaron honda huella en la civilización occidental. Además, insistió en que todas las religiones son intolerantes, cada una a su manera. La sociedad cristiana, después de haber salido de ese periodo anterior a la Reforma, había conseguido su libertad e independencia. Parece que Europa va progresando rápido con la ciencia, mientras que la sociedad musulmana sigue bajo la tutela religiosa. La negatividad de la religión aparece ante los ojos de al-Afghani. Pero al-Afghani estaba convencido, por su parte, de la capacidad de los musulmanes para igualarse con los europeos:

“En songeant toutefois que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux pas m’empêcher d’espérer que la

¹⁶⁷ Goichen, *Réfutation...*, p. 1.

¹⁶⁸ Goichen, *Ibid*, p. 15.

¹⁶⁹ Keddie, *Sayyed Jamal...*, p. 357.

*société mahométane arrivera un jour à briser ses liens et à marcher résolument dans la voie de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son intolérance, n'a point été un obstacle invincible*¹⁷⁰.

Keddie, en su obra *Seyyed Jamal ad-Din "al-Afghani"* de 1972 muestra que Massignon, traductor de gran prestigio a escala política y literaria francesa, no deja de señalar las contradicciones patentes en el mundo islámico, desde la India hasta Oriente Medio.

Volviendo a la introducción de la traducción de la obra de al-Afghani, Massignon habla con detalle de un movimiento islámico o de una "secta" islámica dirigida por Seyyid Ahmed Khan, musulmán "*de grande famille, très intelligent, et observateur*" que se dio cuenta de que la hegemonía inglesa:

"(...) tenait à des éléments de force et de science qui dépassaient de beaucoup les possibilités des musulmans, et que ceux-ci n'avaient plus en eux-mêmes de quoi se relever.

Il faut, conclut-il, se mettre à l'école de l'Occident quant aux sciences, aux méthodes d'éducation, et aux organisations politiques".

Ahmed Khan se distingue de sus correligionarios por sus opiniones que le oponían a la mayoría de los musulmanes tanto en Oriente, como en el Occidente musulmán. Contrastaba con la opinión de la mayoría de los musulmanes que dicen que el Evangelio ha sufrido deformaciones y cambios a manos de los cristianos. Defendía también el Antiguo Testamento y él mismo publicó un fragmento de comentarios sobre el Génesis. Pretendió haber comprendido la Biblia y el Corán para observar que no había contradicciones entre los dos.

Junto al interés religioso por Ahmed Khan, se nota un interés por su filosofía y sus definiciones de los conceptos filosóficos. Este musulmán, fundador de un colegio anglo-musulmán d'Algirah, estuvo influido por los filósofos franceses racionalistas como Rousseau y sus discípulos¹⁷¹. Este racionalismo impactó en el pensamiento de al-Afghani. Esto le hizo objeto de los estudios de los europeos interesados por la política árabe e

¹⁷⁰ Keddie, *Ibid*, p. 180.

¹⁷¹ Goichen, *Réfutation...*, p. 3.

islámica del Oriente Medio moderno, puesto que “*il a exercé et exerce encore après sa mort une énorme influence*”¹⁷².

Al-Afghani se puso de acuerdo con su adversario Seyyed Ahmed Khan respecto a una interpretación anti-tradicionalista de los textos coránicos, a partir de concepciones cristianas. Además, mantuvo polémicas sobre la esclavitud y la poligamia. Afirma, según Massignon, que es la religión la que se opone a las ciencias, que los musulmanes sufren por su escasez y que “*les musulmans n’avanceront pas dans la civilisation tant qu’ils garderont les principes que gardaient leur pères des premiers temps*”¹⁷³.

Es interesante señalar el encuentro de al-Afghani con Renan en 1883, uno de los más famosos encuentros entre el orientalismo y el pensamiento islámico. La polémica entre los dos se centra en la relación entre la filosofía y la religión. Pero el acuerdo residía en el carácter negativo de la religión. A pesar de que, postulaba al-Afghani¹⁷⁴, el Cristianismo era una religión más antigua que el Islam, los cristianos conocieron el progreso y la civilización después de haberse liberado de las esposas de la Iglesia; mientras que la sociedad islámica seguía bajo la tutela de la religión. Llegaría el momento en que los musulmanes romperían las esposas del fanatismo que paralizaba el desarrollo y que condenaba a muerte a los filósofos (y a algunos sufíes) a partir del siglo XIII.

Al-Afghani citaba periódicos ingleses y franceses comentando y analizando las opiniones de los principales hombres de Estado como Gladstone, J. Ferry, Bismark, etc. También con sus citas, comentarios y polémicas, al-Afghani apoyaba a los objetivos imperialistas franceses en su rivalidad frente a la colonización inglesa en la India y aún en Medio Oriente (Egipto y Sudán). Al mismo tiempo, Massignon muestra en la misma página el miedo europeo a esta misma idea de al-Afghani: “*les musulmans du monde doivent s’unir pour atteindre au même niveau de force et de perfectionnement, afin de garder ou recouvrer leur indépendance*”¹⁷⁵.

¹⁷² Véase Goichen, *Ibid*, nota 1, p. 6.

¹⁷³ Goichen, *Ibid*, pp. 11 y 13.

¹⁷⁴ Véase Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 153.

¹⁷⁵ Laurens, *Ibid*, p. 12.

No debemos dejar de lado una observación sobre la selección de los traductores de la época del protectorado en los autores y pensadores árabes. Al-Afghani podría ser catalogado en un repertorio de obras árabes de pensadores que provocaron la polémica a escala árabe e islámica sobre sus propuestas de innovaciones religiosas en el seno del Islam.

2.2.2. Al-Hallaj:

Otro caso significativo en nuestro campo de trabajo es la traducción que Massignon hace, en 1936, de la obra de Al-Hallaj. Las traducciones de sus glosas, fueron reeditadas durante y después de nuestro periodo. Massignon, que era consejero en el Ministerio de las Colonias Francesas de los Asuntos del Norte de África y responsable espiritual de las comisiones misioneras en Egipto, intentó hacer de Al-Hallaj un Cristo del Islam, un personaje ungido por la divinidad. Estas ideas representaban para los musulmanes exageraciones religiosas que no existen en el Islam. Aquí, entonces, volvemos al mismo objetivo de algunos traductores a la hora de buscar todo lo que resulte chocante en el seno del Islam con el fin de presentarlo al público francés como extravagante.

La cercanía o la semejanza entre esta obra traducida por Massignon y la de al-Afghani reside en que el traductor selecciona, para presentarlos ante el público europeo, a sufíes y a pensadores religiosos que se enfrentaban al tradicionalismo islámico.

El estudio de A. Badawi en 1946, *Shakhsyyat qaliqa fil Islam*¹⁷⁶, revela que Al-Hallaj se adscribió a una de las sectas sufíes más duras. Su público de entonces era el número limitado de gentes que creyeron en él, mientras sus primeros enemigos eran los mu'tazalas y shi'itas.

En la biografía de Al-Hallaj, dice Badawi, al regreso de su tercera peregrinación, este sufi fue tachado de impostor por la jurisprudencia islámica, pues erigió una Ka'ba en su

¹⁷⁶ Badawi, *Shakhsyyat qaliqa...*, p. 66.

casa: por la noche rezaba al lado del cementerio y de día hablaba de cosas raras con la gente en las calles.

Sus declaraciones, según *Akhbâr Al-Hallâj*¹⁷⁷ editadas y traducidas por L. Massignon, mostraban una teología de carácter diverso, con elementos del Islam, del cristianismo y del judaísmo. Unas veces se identifica en público como Moisés y otras veces declara que él mismo es Dios y que su deseo era sacrificarse por la humanidad entera comportándose igual que Cristo en la cruz, aunque también fue crucificado.

Al-Hallaj vivió en Irak cuando Bagdad era la capital de la civilización islámica y algunas de sus ideas fueran propagadas hasta ocupar un puesto en las obras de grandes sufíes e historiadores islámicos como Al-Ghazzali, Al-Khatib Al-Baghdadi e Ibn ‘Arabi¹⁷⁸. La mayoría de los que glorificaron a Al-Hallaj después de su muerte eran los sufíes de Irán, de la India y de algunos países que se sitúan al este de Oriente Medio. Y no olvidemos que los franceses tradujeron muchas obras de pensadores árabes influidos por escuelas religiosas de la India. En la línea de uno de los temas más comunes en las traducciones, como es el Califato y la corrupción, la biografía de Al-Hallaj, presentada por Badawi¹⁷⁹, subraya su deseo de elevar las almas de los musulmanes, creyentes en sus ideas, la necesidad de una reforma moral comprensiva de toda la comunidad islámica representada en la persona tanto del gobernador como de los individuos. Estas ideas condujeron a algunos de sus creyentes a elegirle como el califa deseado que salvaría a los musulmanes de esta corrupción.

Por otro lado, cuando encontramos en las notas al pie de las traducciones la mención explícita de aquellos autores islámicos clásicos que mencionaron al gran sufí, como para justificar su selección, hemos de hacer notar que no todas las menciones en los manuscritos clásicos son prueba de la importancia de este o de aquel autor.

¹⁷⁷ Consultamos la edición del año 1975 de esta obra por no haber podido encontrar la versión de nuestra época: véase Massignon, *Akhbar Al-Hallaj*...

¹⁷⁸ Véase repertorio.

¹⁷⁹ Badawi, *Shakhsyyat qaliqa...*, pp. 70-71.

Finalmente, encontramos cierto paralelismo entre este interés por Al-Hallaj, y el interés por la historia de la resistencia argelina, porque las traducciones propagaban los principios sufíes con el fin de abrir un abismo entre dos partidos en el mundo árabe en general: el partido tachado de ignorante y creyente en estas supersticiones y el partido culto que ya empezaba a burlarse de este Islam supersticioso.

2.2.3. Sayyid Rashid Rida:

En 1938, el traductor Henri Laoust destacó en una traducción *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, otro nombre que, igual que al-Afghani, provocó mucha polémica con sus ideas reformistas sobre el Islam: es Sayyid Rashid Rida (1865-1935). Hay que decir que su pensamiento está influido esta vez por ideas semi-mu'tazilitas y por la filosofía escolástica. El “*admire alors sans réserve al-Gazali, et, à un degré moindre, ibn Qayyim al-Gauziya, le disciple mystique d'ibn Taimiya*”¹⁸⁰. Recordamos que Al-Gazzali e Ibn Taimiya son dos autores sufíes muy traducidos por los franceses.

Rashid Rida era hostil a la disciplina islámica de el-Azhar, la universidad más famosa no sólo en el mundo árabe sino también en el mundo islámico en general por su sistema educativo religioso, escolástico y tradicionalista que no se adapta a las innovaciones de la vida moderna.

Por otro lado, en la traducción de este pensador árabe, se nota la tendencia ya manifestada a subrayar las relaciones conflictivas entre las escuelas islámicas y políticas dentro de los estados árabes de esta época. El traductor, H. Laoust, destaca que “*le problème des relations culturelles entre l'Afrique du Nord et l'Orient est appelé à prendre une importance croissante*” y que Rasid Rida se dio cuenta de “*quelques espoirs sur la possibilité d'une politique arabe autonomiste au sein de l'Empire ottoman et d'une utilisation du Califat de Constantinople*”¹⁸¹.

¹⁸⁰ Laoust, *Le califat...*, p. 1.

¹⁸¹ Loust, *Ibid*, p. 2.

En realidad, a pesar del pensamiento de Rida, su movimiento reformista se concentraba, en esta traducción de Rashid Rida, en la misión del califa de hacer volver a las fuentes del Islam, el Corán y la Sunna, pero también de reabrir la era de la exégesis personal para que se adaptara a las condiciones nuevas de la vida.

La propaganda de algunas ideologías individuales o de corto alcance nos llama la atención en varias introducciones de las traducciones. En la introducción de esta traducción de Laoust, se trata de la filosofía islámica que divulgan algunas polémicas planteadas por otros pensadores cercanos ideológicamente al autor traducido, como en el caso de ‘Abd al-Raziq¹⁸². Este cadí egipcio, dice Laoust, se interesó por la influencia del laicismo político turco, por el criticismo histórico occidental, por la filosofía política inglesa de Hobbs y de Locke. Según este musulmán, el Islam de los antepasados es rígido y demasiado escolástico¹⁸³.

También Montondan, traductor de la obra *Allah est grand!...* de Essad Bey en 1937, veía que el Islam debería cambiar porque si permanecía en ese tradicionalismo no podría convivir con la nueva tecnología moderna y que esta postura islámica retrasaría a los musulmanes a la hora de estar en las mismas filas que los países occidentales. El mundo árabe, a partir del último cuarto del siglo XIX, habría dejado de ser esa tierra utópica de huida y de ensoñación, y así hemos de entender, la ideología de Essad Bey, un observador de la época y crítico de la hegemonía islámica:

184

¹⁸² Laoust menciona nombres de personas escasamente familiarizados en la islámica. Llamamos la atención a esta observación porque no hemos podido saber de quién hablaba exactamente el traductor, ni siquiera habiendo consultado la biografía disponible del Islam.

¹⁸³ Laoust, *Le Califat...*, pp. 8-9.

¹⁸⁴ Montondan, *Allah est grand!...*, p. 7.

185

186 187188

189190

191 paroles”, “tristes maîtres dont il lui fallait, au Caire, écouter”¹⁹².

Se desprende de las palabras de Gide que el Islam con su tradicionalismo es la causa de este sufrimiento continuo en la escuela, y así será en tanto que el Islam permanezca en esta tierra:

“(…) sans doute était-il plus facile à l’étudiant français de s’émanciper, qu’à l’élève soumis aux disciplines coraniques où tout conspire à domestiquer, à asservir: ancestrales coutumes et routines, absence d’exemples, libérateurs, d’encouragements, de compréhension à l’entour”¹⁹³.

¹⁸⁵ Laoust, *Le Califat...*, p. 2.

¹⁸⁶ Goichen, *Réfutation...*, p. 47.

¹⁸⁷ Zaki Pacha, *Le Livre...*, p. I.

¹⁸⁸ Goichen, *Réfutation...*, p. 47.

¹⁸⁹ Wiet, *Le livre des jours...*, p. II.

¹⁹⁰ Wiet, *Ibid*, p. 118.

¹⁹¹ Véase Wiet, *Ibid*, Introduction.

¹⁹² Wiet, *Ibid*, pp. II-III.

¹⁹³ Wiet, *Ibid*, p. III.

Entonces Egipto, en esta fase, deja de ser el Egipto faraónico lleno de leyendas y enigmas donde viven héroes míticos y semidioses que realizan maravillas que superan las capacidades humanas. El faraón había sido una figura de Dios, potente y poderoso, y Cleopatra había representado a la mujer egipcia, mujer mítica querida y temida a la vez, seductora y enigmática, que cedió su país por el amor de un hombre. Nuestros traductores trataron más del Egipto moderno y retrataron los paisajes de la miseria, de la explotación otomana, del retraso intelectual y social, como añade Gide:

“Et l’on doute si, des ténèbres qui l’oppressent, celles de l’ignorance et de la sottise ne sont pas plus épaisses encore et redoutables et mortelles que celles de la cécité. Elles enveloppent, celle-là, l’Egypte entière, plus assoupie qu’une momie et ligotée des bandelettes de l’érudition vaine, de la récitation des textes vétustes, de la ratiocination et ruminacion du passé; aucun sursaut de l’esprit n’est venu la secouer et réveiller d’entre les morts; elle ne cherche plus dans l’Islam qu’une confirmation de son sommeil spirituel, et emprisonne la Science dans des surates dont elle fait de chaque terme un verrou”¹⁹⁴.

Se confirma el éxito civilizador francés. Gide seleccionó, del gran número de obras de Taha Hussein, las que fueron inspiradas en autores y pensadores griegos o franceses como Sófocles o Racine “*grâce auxquelles Andromaque et Electre purent être applaudies par le public musulman du Caire*”¹⁹⁵. El observador verá en esta frase que el público de las obras de Hussein no era “árabe” sino “musulmán”, aunque se inclinaba en esta época moderna a identificar a la gente de Oriente Medio más como “árabes” que como “musulmanes”. Este empleo representando a la gente según su religión confirma esta visión de los musulmanes como primitivos, retrasados, hartos y agobiados por el Islam que se impone en toda su vida.

2.3. La labor civilizadora en Oriente

Parece que se intenta así hacer que el lector se sienta orgulloso de proporcionar a los árabes sentimientos de libertad frente a un sistema basado en una unidad islámica inmóvil. Antes de la intervención de los poderes “iluminadores”, el mundo árabe era incapaz de ser innovado, pero un nuevo movimiento árabe se abrirá a la imitación y a la confianza en su

¹⁹⁴ Wiet, *Ibid.*

¹⁹⁵ Wiet, *Ibid.*, p. IV.

civilizador. Jamal ed-Din al-Afgani, Muhammad Rashid Rida, Taha Hussein, Tawfiq Al-Hakim, entre otros muchos, son el mejor ejemplo de figuras árabes de gran influencia tanto en la literatura como en la política, influidos por el realismo europeo. Y conviene recordar aquí que los temas tratados por estos autores árabes retrataban extensamente una clase árabe baja, corrompida, conservadora en su manera de hablar, de comportarse y de vestirse, mientras la clase alta se comporta y se viste a la europea, incluso insertan en su conversación muchas palabras francesas¹⁹⁶.

Pero, a pesar de esta tendencia francesa a atribuir el retraso de las sociedades islámicas y árabes al Islam, y a pesar de su influencia cultural sobre todo en la clase alta, los franceses mismos reconocen la imposibilidad de eliminar el Islam de todos los aspectos de la vida social: los árabes no dejan de utilizar fórmulas islámicas y de mencionar el nombre de *Allah* en las mínimas ocasiones y los traductores no dejan de señalarlo. Los autores citan el Corán en todas sus obras, como el caso de *El kitab de Lois secrètes de l'amour* (1893). Esta obra afirma la influencia permanente del Islam en Oriente Medio, porque se cita siempre al Corán. Incluso algunos de los autores modernos inspiran sus novelas y cuentos de historias contadas en el Corán, como el caso de los *Siete Durmientes* de Tawfiq Al-Hakim.

Algunos traductores van más allá.

Raymond Francis, traductor de una obra de Hussein, *L'Appel du Karaouan* (1949), hablando de la historia de literatura árabe, niega que los árabes, desde el comienzo de su vida intelectual, hayan podido tener autores como Flaubert, Maupassant o Zola que se consideran de los “*peuples civilisés*”¹⁹⁷.

Francis no parece dar la razón a los franceses que afirmaron la necesidad de un “iluminador”, aunque en su traducción, *L'appel de karaouan*, muestra el despotismo del que los orientalistas anteriores hablaron. Aquí describe a los árabes como “*peuples*

¹⁹⁶ Las clases altas del mundo árabe solían dar una educación francesa a sus hijos. En el Líbano, esta educación llegaba a aproximadamente todas las clases.

¹⁹⁷ Francis, *L'appel...*, p.8.

opprimés”, “*des pauvres gens*” y “*assoifés de justice*”¹⁹⁸ y, por primera vez en las obras mostradas en nuestro repertorio, un traductor confiesa que esta miseria fue creada a manos de los turcos sin intentar echar la culpa al Islam como religión. Este punto de vista queda patente en el panorama de la literatura árabe, cuando trata de mostrar qué impresión dejó la literatura europea en Oriente Medio:

*“Les jeunes gens de Syrie, d’Egypte, d’Irak et d’ailleurs eurent alors la révélation d’un autre mode de vie que le leur, d’un comportement qui différait du leur; ils purent goûter à une civilisation matérielle qu’ils ignoraient et qui était autrement perfectionné que celle à laquelle ils avaient atteint. Bref, la lecture de ces romans policiers, venus de l’extérieur, en leur ouvrant des horizons inconnus, leur facilitèrent une nouvelle façon de penser et de juger des gens et des choses”*¹⁹⁹.

Por otra parte y como ya hemos visto más arriba, los estudios de muchos arabistas se centraban en analizar los conflictos entre los musulmanes desde la época de los mamelucos. En esta época, sobre todo desde el comienzo del protectorado hasta 1918, y con tantos conflictos entre partidos políticos y religiosos, las correspondencias de los cónsules franceses en la región junto a muchas obras árabes modernas autocríticas confirman los análisis europeos sobre la personalidad árabe a lo largo de su tensa historia. Estos análisis, desde 1918 hasta 1954, han formado criterios y principios sobre los rasgos árabes: el árabe es proclive a los conflictos, es orgulloso y egoísta. Todavía Patai, escritor interesado en la historia árabe política, critica en su tesis de 1973 a los árabes diciendo:

“(…) the Arab disunity is a manifestation of a tendency that has been part of the Arab personality since pre-Islamic days. At every level discord has always been present, either actually or potentially. At the slightest provocation the fighting propensity surfaces, a quarrel ensues and easily degenerates into physical violence. (...)

All in all, the tension between unity and conflict can be taken as a most telling example of the Arab’s infatuation with ideal forms (in this case, unity) to which he clings emotionally even while he knows that they are contradicted and vitiated by reality (in this case, conflict).(...)

The situation is complicated by the fact that “unity” is merely a very abstract and remote ideal, while strife has its historical antecedent and underpinning in the age-old Arab virtues of manliness, aggressiveness, bravery, heroism, courage, and vengefulness, which have been extolled by poets for more than thirteen centuries and

¹⁹⁸ Francis, *Ibid*, pp. 18-19.

¹⁹⁹ Francis, *Ibid*, p. 21.

*survive in the Arab's consciousness, predisposing him to conflict even though he believes in Arab unity and brotherhood*²⁰⁰.

Es el mismo estereotipo en 1942 de Goichen en *Réfutation des matérialistes*, hablando de los musulmanes que eran:

*“(...) fiers de leur religion, azurés par une victorieuse étude de leurs principes religieux, et particulièrement convaincus qu'ils sont faits pour commander, non pour servir, et d'abord pour secouer tout étranger, celui de l'Angleterre le premier”*²⁰¹.

Entonces, Patai declara que los conflictos empiezan desde las épocas preislámicas y que el árabe vive una contradicción entre el ideal que es la “unidad árabe” y el conflicto que produce la diferencia auténtica entre ellos (entendemos que se refiere a la diferencia de raíces, de religiones, de lenguas, de tierra, etc.). Massignon, como francés, lo atribuye a la religión islámica.

Lo notable es que Europa empezara a recordar a los árabes que su civilización estaba basada en las grandes civilizaciones europeas, pero luego, en la época contemporánea no dejara de animar el nacionalismo árabe, y de apoyarlo. Incluso el árabe empezará a reivindicar su identidad árabe, sea cual sea el precio, aunque sean revueltas, desórdenes y guerras. Para los franceses ello serviría para realizar tres objetivos: el primero es desmembrar, debilitar y acabar con el Imperio Otomano en Oriente Medio, el segundo es mantener a los árabes preocupados por estos problemas políticos que ayudarán a los franceses a imponer su mandato con el objetivo de equilibrar la situación, y el último consiste en confirmar delante del público que los europeos son los más civilizados y serán los civilizadores de ese “otro” que reconoce, él mismo, su primitivismo.

Finalmente, resulta curioso que, en este periodo, empezaran a hablar de Egipto y de Siria más que de cualquier otro país en la región, como si estos dos países encarnaran al Oriente Medio.

²⁰⁰ Patai, *The Arab mind...*, pp. 225-226.

²⁰¹ Goichen, *Réfutation...*, p. 4.

Siria es un país pobre, nos dice Oestrup en 1897. El aspecto oriental se conserva más en Siria que en Egipto, que es un país “*conquis par la civilisation européenne*”²⁰². Las ciudades de Siria representadas en todo nuestro repertorio son Damasco y Aleppo, y el Cairo y el Nilo son los lugares más representados de Egipto.

Los egipcios, por haber adoptado la civilización europea “*sont faciles à aborder avec leur bonhomie et gaieté*” según Oestrup; al contrario, los sirios que son “*naturellement réservés et soupçonneux, se méfient toujours de l'étranger*”, de forma que resulta “*assez facile de choquer leurs sentiments dans quelques points de religion*”²⁰³. Para este traductor, cuando el conservadurismo tradicional se encuentra con el conservadurismo religioso que caracteriza a los sirios, que tardaron más que los egipcios en emanciparse de los otomanos y no tenían líderes civilizadores como Muhammad Ali Pacha, les convierte en un pueblo desagradable a los ojos de los europeos contrariamente a los egipcios que ya se abrieron al gran cambio para igualarse con los europeos.

Por ello, la mayoría de los autores modernos (musulmanes) traducidos son egipcios, más que sirios. Los autores sirios de esa época, al contrario, manifestaban su oposición constantemente contra Francia y su protectorado, porque privilegiaba a los cristianos en el Líbano y les había convertido en “súbditos” europeos bien protegidos por Francia. Por tanto, los autores más traducidos de Siria serán los cristianos como veremos a continuación.

3. El Oriente Medio cristiano

Las únicas fuentes sobre la imagen de los cristianos son las de la *Patrologia Orientalis* y los textos traducidos por las instituciones.

Hay que empezar diciendo que, a través de las introducciones presentadas por los traductores en las varias traducciones del Corán, al lector se le hace notar la influencia judía y cristiana en el texto coránico, lo que los traductores llaman un “préstamo” hecho por el

²⁰² Oestrup, *Contes de Damas...*, p. 1.

²⁰³ Oestrup, *Ibid*, pp. 1-2.

Profeta. L. Massignon afirma, pese a no haber traducido el Corán, que en él “*l’inspiration biblique se trouve subsister, par via negativa*”²⁰⁴. Ello no deja de sorprender al creyente cuando considera que Mahoma, según el texto coránico mismo, era iletrado, sin conocimiento ninguno sobre las religiones y las naciones anteriores a él.

Los traductores de este género no eran todos franceses²⁰⁵, como si no se interesaran suficientemente por la traducción religiosa. El hecho de que estas traducciones fueran publicadas en la lengua francesa no significa que existiera un interés considerable, porque el francés entonces era la lengua internacional y Francia era uno de los países europeos que patrocinaba la publicación literaria, como ya hemos señalado en otra ocasión.

Los traductores franceses consagrados a esta traducción religiosa fueron Blachet y Basset. Los dos trabajaban en Argelia. Blachet fue también el traductor de *Histoire des Sultans Mamlouks*, centro de interés para los franceses. Los dos se dirigían a un público que correspondía al “*monde savant*”²⁰⁶ o a “*nos confrères orientalistes*”²⁰⁷.

La posición de los cristianos bajo la civilización islámica era la de los sabios apologistas y testigos de la época cuando los infieles apenas hablaban el árabe:

*“La langue de Sèvere est claire et classique; mais son style est loin d’avoir les qualités de celui des auteurs musulmans, ou même des chrétiens tels que Théodore Abi-Qarrah, Elia Abi-Halim, El-Kindi, etc.: mais c’est un grand mérite d’avoir su manier une langue étrangère, en somme, aux chrétiens, quoiqu’ils la parlent, et dont les Arabes à cette époque révélaient difficilement les secrets aux infidèles”*²⁰⁸.

El traductor recuerda también que “*les médecins arabes ont été, grâce aux chrétiens d’Orient leurs maîtres, les intermédiaires entre les anciens et le moyen âge*”²⁰⁹. Algunos médicos cristianos ejercieron una gran influencia en los califas, como es el caso de Abul-Hasan Sahlan ben Utman ben Kaysan que era “*un habile médecin double d’un savant. Il*

²⁰⁴ Massignon, *Akhbar Al-Hallâj...*, Introduction p. 6.

²⁰⁵ Véase capítulo IV, 3.1. “Traductores y traducciones”.

²⁰⁶ Chébli, “Sèvere...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 125.

²⁰⁷ Périer, “Les « 127 canons... ”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 564.

²⁰⁸ Chébli, “Sèvere...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 125.

²⁰⁹ Guiges, “Le livre de l’Art...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. XIII.

*avait de l'influence auprès des Califes égyptiens*²¹⁰. Eran tan fieles como los coptos de la Edad Media “*laïques ou ecclésiastiques, occupaient des postes de secrétaires dans les divers bureaux du gouvernement égyptien*”²¹¹. Precisamente para mostrar la influencia del Cristianismo, tradujeron las historias más conocidas de las conversiones orientales al Cristianismo, siendo el mejor ejemplo la conversión de un califa musulmán en cristiano²¹². Los traductores se conforman con presentar sólo la traducción con poquísimas notas al pie que no añaden nada más a la imagen dada de esta etapa.

Efectivamente, los otros traductores²¹³, que no son franceses, no vacilan en declarar la injusticia en la que vivían los cristianos orientales bajo dominio otomano y el socorro que piden a los gobernadores del otro lado más civilizado del mundo:

*“Comme l’a décrit son fils [del autor de este manuscrito], la situation était intolérable: les sommes empruntées augmentaient de plus, par suite des intérêts, d’ailleurs le patriarche ne trouvait personne qui pût l’aider à résoudre ce problème. A l’intérieur de son patriarcat il ne pouvait compter sur ses ouailles, étant donné la domination turque, les impôts élevés que la population payait, l’avidité des gouverneurs et des pachas, et d’autres motifs peut-être que son fils ne signale pas. Il fallait donc un secours urgent et considérable des chrétiens d’Europe, des princes qui excellaient encore par leur générosité issue de l’application de la doctrine chrétienne, princes qui, nombre de fois, avaient soutenu l’Église d’Orient par l’envoi de sommes importantes”*²¹⁴.

Se trata de afirmar ante todo el público y toda Europa dos cosas: el despotismo otomano y los conflictos provocados por los pachas en los gobiernos mamelucos, y la necesidad de una intervención francesa y europea en la región, exigida por los autores cristianos oprimidos por la persecución otomana, el gran enemigo no sólo de los cristianos sino también de los europeos durante siglos.

²¹⁰ Spath; Avierinos, “Deux traités ...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 7.

²¹¹ Périer, “Les « 127 canons...””, en *Patrologia Orientalis...*, p. 566.

²¹² Artin Pacha, *La conversión...*, p. 3.

²¹³ Véase sus nombres en capítulo IV, 3.1. “Traductores y traducciones”.

²¹⁴ Radu, “Voyage du Patriarche...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 3.

Pero, mientras los traductores orientales como Paul Sabth, Nicolas Kalil Bey, Eskendar Ammoun Afandi, Ya'qub Artin Pacha, Youssef Karam y J. Chlala, de Egipto y de Siria, intentan revelar el papel tan importante del Cristianismo en Oriente y en las administraciones islámicas o bajo la persecución de la “*Sublime Porte*”²¹⁵, los franceses, entre ellos Périer, representante del Institut Catholique de Paris, estereotipó la historia de los cristianos en una imagen estable de la “*liturgie*” y de la ley “*primitive*”²¹⁶ de las Iglesias de Siria y de Egipto, volviendo una vez más a la oposición civilización-primitivismo heredada del siglo XIX.

Hay que añadir la opinión objetiva de un traductor tan destacado como Paul de Régla en su traducción *El kitab des lois secrètes de l'Amour* (1893), fecha clave de estudio en nuestra época porque, por un lado, no es un momento de gran producción literaria como habíamos mencionado en otra ocasión y, por otro lado, porque las tradiciones sociales dominadas por la religión no permitían publicar una obra sobre un tema tan abierto. Este traductor resume en su introducción lo que son los principios de la identidad francesa y su proyección sobre estos pueblos en lo siguiente:

“(...) il ne faut pas voir les choses et les êtres du monde musulman à travers les idées et les préjugés de notre éducation occidentale, il ne faut pas étudier ce monde, si différent du nôtre, ni avec nos idées civilisatrices modernes, ni avec nos passions, ni avec les lois de notre civilisation, ni sous l’empreinte des bases morales que nous sommes habitués à considérer comme parfaite et absolument pures.

*Il ne faut pas davantage juger de la morale musulmane par la morale catholique. Agir ainsi ce serait vouloir juger des couleurs à travers le prisme de l’imagination d’un aveugle”*²¹⁷.

En esta cita el traductor resume ante nuestros ojos como lectores y estudiosos de esta época todos los criterios con los que los lectores debían mirar y juzgar el Oriente Medio musulmán: la mirada civilizadora superior, la educación controlada por sentimientos y emociones occidentales, el “nosotros cristianos” contra “ellos musulmanes”.

²¹⁵ Radu, *Ibid*, p. 519.

²¹⁶ Périer, “Les « 127 canons...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 553 y el mismo autor, “Les perles précieux...”, en *Patrologia Orientalis...*, p. 593.

²¹⁷ De Régla, *El kitab...*, p. VI.

El mismo traductor declara en otro párrafo cuáles son exactamente estos poderes que intervinieron en la región al mismo tiempo que nos representa el “Yo” de estos poderes frente al “Otro” diciendo:

“Je n’hésite pas à le dire: les peuples occidentaux et américains, les peuples dits civilisés, me font l’effet, avec leur prétention d’avoir morale exclusive, absolue, supérieure aux principes sociaux et religieux qui régissent les relations des individus dans les autres familles humaines, de ces pharisiens de la scolastique moderne, dont les prétentions à un savoir incontestable et à la connaissance de vérités absolues m’ont toujours fait hausser les épaules”²¹⁸.

Hay que introducir una observación interesante que revela esta cita, a pesar de que no es central en nuestro estudio pero podría conducir a algún estudio parecido, y es que los estadounidenses, a principios del siglo XX, empiezan desde esta época a acompañar el “Yo” occidental como pueblo civilizado que parece que tienen las mismas bases de una imagen semejante a la de los occidentales europeos.

4. El Oriente de ficción

4.1. La permanencia de una imagen:

Es ahora necesario comparar esa imagen construida por los franceses en nuestro periodo, con aquella conservada a lo largo de tres siglos desde Antoine Galland, que no era sólo el traductor de estos cuentos árabes, sino el introductor de este fenómeno en Europa, y, al mismo tiempo, el primer creador de una escuela francesa y europea vinculada con mil y una *rêveries* o utopías. Estas imágenes, clichés, estereotipos y utopías serán comparados con las que fueron expuestas en el capítulo III.

La influencia de las obras de ficción en el público en nuestra época puede ser medida en varias formas. Una de ellas es la cantidad de ediciones de la misma obra o de imitaciones, como pasó en el siglo XVIII con las *Mil y una noches*, que fue la fuente de inspiración de muchas obras en Europa. Victor Chauvin contó en 1885 las traducciones y

²¹⁸ De Réglé, *Ibid*, p. VIII.

las imitaciones de esta obra, y encontró que llenaban en total, con todas las obras, ciento veinte páginas, aunque no superaron más de trescientas cincuenta noches, es decir, el tercio de esta obra²¹⁹. Luego fue traducida a otras lenguas europeas como el alemán, el ruso, el danés y el italiano. Esta obra siguió ejerciendo su poderoso atractivo sobre la mentalidad europea hasta hoy día. Ello impulsaba a buscar más manuscritos y más cuentos o a volver a presentar nuevas traducciones de los mismos, como el caso de la traducción de Mardrus (1899-1904)²²⁰, que se preocupó de traducir todas las noches intentando presentar una traducción muy fiel pero, según nuestra opinión, demasiado literal, pues transcribía parte del vocabulario en letras latinas sin saber traducirlas.

Otra obra fundamental es la de Ibn Al-Muqaffá', *Kalila et Dimna*, que encontró el mismo eco que las *Mil y una noches* en el pensamiento no sólo literario, sino también político y social. Llevó en esta época a las editoriales y a los autores, tanto en Europa como más tarde en el mundo árabe, a imitar su estilo a la hora de poner obras en boca de animales, pero en este caso el público al que se dirigían era el más joven: los niños.

La imagen percibida a través de los cuentos experimentará un cambio notable en esta época, ya que los cuentos no serán sólo un mundo imaginario lleno de ensoñación y de utopías. Los traductores, que eran en la mayoría arabistas, miembros y *pensionnaires* en las instituciones francesas en Oriente Medio, aprovecharon su estancia en esa región para empezar a modificar la imagen de la tierra de las *Mil y una noches* proporcionada por los orientalistas pioneros. Y se inclinaron por hacer un estudio social, político y económico. Este cambio gradual en la tendencia a presentar Oriente cosechará su fruto en épocas posteriores, que ya son las nuestras. Sumergidos en un cambio paulatino, los europeos no han dejado de traducir y de reeditar los nuevos cuentos que han llegado a sus manos y ya con las mejores condiciones para ponerlos en circulación, pero esta vez con introducciones y comentarios de gran calidad.

²¹⁹ Esta estadística está presentada por Tarshuna, *Madhal ila al- adab...*, p. 79.

²²⁰ Aparecerán en el repertorio 1.4. fechas posteriores. Esto puede decir que las versiones a que hemos alcanzado son reediciones.

A pesar de todo este esfuerzo, en el lector europeo ha sobrevivido en esa época un fenómeno que nos interesaría plantear. Es la confusión que tuvo lugar parcialmente en la mentalidad europea a partir de las numerosas descripciones de los cuentos y de los objetos de la realidad. Se ha producido en el lector europeo un extraño “*sense of reality in the midst of unreality*”²²¹. Así, cuando los franceses llegaron a pisar la tierra real, su alma impregnada de fantasía volvió los ojos ciegos a la realidad, de forma que sólo vieron la imagen programada en su imaginación, el mejor ejemplo es el de Gobineau (Joseph Arthur 1816-1882) cuando dice:

“(…) à chaque pas que l’on fait en Asie, on comprend mieux que le livre le plus vrai, le plus exact, le plus complet sur les royaume de cette partie du monde, ce sont *Les Mille et une nuits*”²²².

El modelo presentado al lector europeo de las *Mil y una noches* de nuestro periodo es el de Galland, pero comentado y analizado por Silvestre de Sacy en 1895. Es uno de los primeros orientalistas que habló sobre las culturas mezcladas a lo largo de mil y una noches. Con todo, De Sacy plantea sus argumentos de manera no científica, porque faltan suficientes ejemplos y referencias bibliográficas que apoyen su investigación. Sólo en un caso, cuando habla De Sacy de una cita del autor musulmán Mas’udi, arriba mencionado, en la que refiere a un libro traducido y titulado *Mil Noches*, desarrolla su análisis para deducir que estas noches son otras diferentes de las de *Mil y una Noches*.

En su análisis argumenta a través de signos extraídos del contenido de los cuentos mismos que estos cuentos son una mezcla persa, india, china en origen, a los que fueron añadidos muchos cuentos árabes. El argumento de De Sacy es positivo de un lado y negativo de otro. Es positivo porque, según opinábamos en el capítulo II, estos cuentos no pueden representar al mundo árabe. Los personajes, como la moral que se desprende de los cuentos, describen culturas que no pueden ser árabes. Es negativo por el tono con el que plantea De Sacy sus argumentos al lector de su Introducción a esta obra. Dice que los

²²¹ Citado por Kabbani, *Europe’s myths...*, p. 29.

²²² Citado en Audisio, *La vie...*, p. 74

árabes solían traducir los trabajos de otras naciones y sustituían algunos datos, como la moral o la topografía entre otras cosas, para darles un carácter árabe. De esta forma los árabes se convirtieron a sí mismos en protagonistas y, en consecuencia, en los inventores de estos cuentos:

“(…) il me suffit de dire qu'ils fournissent des preuves directes et en grand nombre, que presque tous les acteurs de ces contes sont des musulmans; que la scène des événements est le plus souvent sur les bords du Tigre, de l'Euphrate ou du Nil; que les sciences réelles ou fantastiques dont il y est question, sont celles dont les Arabes se font honneur; que les génies sont ceux de la mythologie arabe, modifiés par les préjugés musulmans, et toujours tremblants au seul nom de Salomon; que les religions connues de l'auteur ne sont jamais autres que l'islamisme, le christianisme, le judaïsme et le magisme; enfin, qu'on y parle de Moïse, de David, d'Asaf, personnages, certes, parfaitement inconnus aux sages de l'Inde et de la Perse, avant l'introduction du mahométisme dans ces contrées”²²³.

Hacemos notar algunos de los tópicos del texto. Los escenarios de estos cuentos son los bordes del Nilo y los del Tigris y el Eúfrates. Si dibujamos un mapa de Oriente Medio actual, veremos que el Nilo (en otras palabras, Egipto) constituye las fronteras del Oeste y el Tigris y el Eúfrate (en otras palabras, Irak y Siria) constituyen las fronteras del Este de Oriente Medio. Los árabes que tradujeron los cuentos vivieron bajo el califato de Harun er-Rashid, un califato de la época abasí cuya capital era Bagdad. Entonces, son los árabes de Oriente Medio a los De Sacy dice “*j'attaque*”²²⁴. Parece no recordar este traductor y orientalista francés que hasta Molière y Shakespeare tomaron cuentos populares narrados en otras tierras y los recrearon en sus propias condiciones.

Es cierto que “*les Mille et Une Nuits ont toujours eu des éditeurs et des lecteurs*” y que, pese a los cuentos añadidos por los árabes al cuerpo indio y persa de las *Mil y una noches*, “*les éditeurs n'ont pas craint de se servir pour arriver au nombre indiqué par le titre*” como nos afirma De Sacy en su Introducción. Pero tampoco olvidamos el formato y las condiciones de la edición de estos cuentos de ficción que eran un factor primordial de este éxito²²⁵. En esta introducción, junto a las *Mil y una noches*, comenta De Sacy otra obra del mismo prestigio: las *Fables de Bidpai, Kalila et Dimna*. Pese a su interés personal en

²²³ Galland, *Les Mille et une nuits...*, p. VI.

²²⁴ Galland, *Ibid.*

²²⁵ Véase el capítulo IV, parte 3.2.

presentar estas dos obras con todo su contenido filosófico, histórico, literario, etc., la censura impuesta por la *Académie*, que patrocina la edición de estas dos obras, le obliga a presentar un aspecto único de estos cuentos como nos revela: “*Peut-être est-ce à la loi que je m’étais imposée d’en écarter tout ce qui n’aurait été qu’amusant ou frivole*” y que “*je dois soumettre aux ordres de l’Académie*”²²⁶.

Sin embargo, es conveniente añadir que estos cuentos solían ser contados en Egipto y Siria en una lengua vulgar para una masa amplísima de gente. Al-Mas’udi, uno de los autores más traducidos y apreciados por nuestros traductores, se refirió a ellos en *Muruj al-Dahab*, e Ibn Al-Nadim escribió de ellos en el siglo X, considerándolos una literatura baladí, pero popular entre los iletrados²²⁷. A los árabes contemporáneos de la época del protectorado mismo no les importaban estos cuentos por varias razones²²⁸:

1. Se trata de una mirada conservadora hacia el patrimonio literario y no se considera importante lo que no estaba registrado en árabe clásico.
2. Pesaba la influencia de las opiniones críticas de grandes autores árabes clásicos como Ibn Al-Nadim y Al-Mas’udi.
3. Primaba una mirada moralista y religiosa de los géneros literarios que rechazaba todo lo que salía de sus criterios sociales y religiosos.
4. Atribuían estos cuentos a narradores despreciados en la literatura árabe, como las mujeres mayores que los contaban a los niños para hacerlos dormir o sentir miedo de las historias de los genios y espíritus. Además, este género alejaba al público de los asuntos sociales importantes.

²²⁶ De Sacy no nos da más informaciones sobre qué tipo de censura. Muestra que sólo hay algún tipo de censura.

²²⁷ Kabbani, *Europe’s myths...*, p. 23.

²²⁸ Tarshuna, *Madhal ila al-adab...*, pp. 77-78.

A pesar de la baja calidad confesada por autores árabes de gran prestigio como los dos citados, esta obra ha sido siempre seleccionada como la mejor representación de la literatura árabe clásica y moderna, así como de la cultura y sociedad oriental. El orientalista De Sacy parece ser consciente de su posición en Oriente diciendo:

“(…) les Mille et Une nuits, sans avoir jamais occupé une place distinguée dans la littérature de l’Orient ; incapable même, par le style dans lequel il est écrit, de prendre rang entre les modèles de l’éloquence et du bon goût ; inconnu parmi nous jusqu’au siècle qui a précédé celui où nous vivons ; n’offrant aucun but moral ou philosophique ; contant, enfin, uniquement pour le plaisir de conter, a, en quelques années, rempli l’Europe de sa renommée”²²⁹.

4.2. El mito de la mujer

Un tema común en los cuentos era la mujer árabe. La mayor parte de los cuentos ha conservado los mismos clichés que retrataban a la mujer vista por los orientalistas pioneros, como nos confirma Artin Pacha en 1895: *“Dans tous ces contes les femmes sont blanches comme le lait et belles comme le soleil ou la lune; leurs noms sont choisis de préférence parmi des adjectifs persans indiquant une qualité physique ou morale”²³⁰*. Incluso la mujer del paraíso musulmán goza de una descripción tan bonita: son *“de femmes-fruits, de femmes-oiseaux”²³¹*.

Europa en general y Francia en particular, se sentían atraídos por la seducción sexual de Oriente tanto a través de los textos, como a través de la pintura. Pero en la época del protectorado la imagen de la mujer, sea literaria o figurativa, empezará paulatinamente a cambiar radicalmente tanto en la sociedad, como en la tradición árabe, con un notable impacto en las reproducciones europeas.

La mujer era una criatura narrativa que intentó salvarse de la tiranía del hombre árabe representados en Shéhérezade y Shehreyar. En esta nueva época, el narrador de los *Contes*,

²²⁹ Galland, *Les Mille et une nuits...*, p. II.

²³⁰ Artin Pacha, *Contes populaires...*, pp. 3-4.

²³¹ Meïssa, *Le Message du Pardon...*, p. III.

Shéhérezade, se sustituye por el *hakawati*, el narrador popular que solía contar estos cuentos en los cafés populares, sobre todo en las ediciones de la editorial Bulaq, mencionada en varias traducciones del repertorio. Esto empezó a eliminar a la mujer narradora representada en Shéhérezade de la imaginación europea como narradora inteligente, atractiva, poderosa sobre el hombre por su feminidad, sobre ese hombre sencillo que sale de las clases populares mismas. A partir de la segunda mitad del siglo XX se trata, en Europa, el tema de la mujer árabe maltratada, oprimida, despreciada, sobre todo cuando los medios de comunicación árabes y extranjeros representan las obras de los autores árabes realistas de los que algunas eran las de la época de *Nahda* árabe.

Hay que señalar que Shéhérezade solía empezar sus cuentos con una frase alabando al rey Shehreyar. Esta frase será sustituida, como hemos visto en varias traducciones, por otra frase que alaba al Profeta del Islam que es: “*Min ba'de madhi fi 'nnabi (...): après ma louange au prophète*”²³².

Existen algunas semejanzas entre los dos narradores: Shéhérezade comenzaba con su alabanza a su rey para salvar su cabeza de la muerte y el *hakawati* terminaba alabando a la gente para salvarse de la hambre; ella inventaba las *Mil y una noches* y él inventaba los nuevos cuentos que solía atribuir a las *Mil y una noches*; los protagonistas de sus cuentos eran siempre los príncipes, las princesas, los genios, los espíritus de bien y los de mal, Dios y Satán, ángeles y demonios.

La mujer árabe en esta época será percibida de modo diferente respecto a como lo era en las obras de los orientalistas anteriores. Las menciones explícitas a la mujer son escasas, pero se inaugura la historia islámica con una poetisa Hansa que merece ser conocida “*au delà des étroites limites de la presse arabe*”²³³. Esta cita confirma que esta poetisa no había sido traducida antes de esta época porque la prensa “árabe” empezó en realidad a mediados del siglo XIX. Hansa es la primera mujer árabe y preislámica igual que *Antar* que representa la vida del desierto, los sentimientos más emocionados como son la venganza por la muerte de su marido y sus hermanos en la misma guerra: “*quelques échos de ces*

²³² Oestrup, *Conte de Damas...*, p. 8.

²³³ De Coppier, *Le Diwan...*, p. 3.

mélodies sonores et vibrantes, déchirantes parfois, où l'on sent la palpitations d'un coeur blessé et où l'on croit entendre aussi toutes les voix du désert"²³⁴.

Estos cuentos, como el de *Antar*, se sitúan al lado de algunos cuentos extraídos de las *Mil y una Noches* y la *Historie du roi Omer Ben al-No'man et ses fils*. Todos forman parte de las obras de caballería y de desierto. Por otro lado, *Antar* y *Abla* como *Majnoun* y *Leila*²³⁵ son cuentos admirables del amor cortés de la Edad Media islámica. Como señala Ch. Sallefranque en 1947, "*c'est pour l'Orient la même coupe d'éternelle émotion que pour l'Occident Roméo et Juliette, Tristan et Yseult*"²³⁶. E. Montet, en 1930, insiste en la oscuridad que rodea la atmósfera del cuento de *Antar*: "*le roman d'Antar est aussi très long. C'est un ouvrage énorme, touffu, rempli de redites et de passages obscurs*"²³⁷. Y añade, dándonos un resumen de los estereotipos repetidos en las presentaciones europeas de tales cuentos:

"Ce roman, fort long et accompagné de nombreuses citations poétiques, fait une peinture fidèle de la vie des Arabes du désert, à l'époque du paganisme arabe, et met en relief leurs qualités et leurs défauts. Hospitalité, libéralité, noblesse des sentiments, amour des femmes, ardeur au pillage, goût très vif de la guerre, soif insatiable de vengeance.[...] L'épisode de la mort d'Antar est le morceau le plus pathétique et le plus frappant du roman"²³⁸.

Por otra parte, el estereotipo tradicional de la mujer árabe, continuación del imaginario de los orientistas pioneros, llena de secretos y misterio bajo una ropa que le impone el Islam desde edad muy temprana, parece atraer al hombre occidental. A finales del siglo XIX, le atraía en la mujer árabe lo que faltaba en sus hermanas occidentales según la manifestación de De Réglá:

"Ce sentiment [la pudeur], c'est celui qui la porte à cacher son visage devant un étranger, ne fût-elle vêtue que d'une simple chemise, et dût-elle, pour en arriver à se voiler, abandonner à la vue de l'indiscret toutes les autres parties de son corps, même et y compris ce que nos filles et femmes ne montrent que sous l'empire de l'ivresse

²³⁴ De Coppier, *Ibid*.

²³⁵ Majnoun significa Loco y su nombre auténtico era Qais: se volvió loco por el amor de Leila que se casó con otro hombre bajo la presión de su padre.

²³⁶ Sallefranque, "Périples de l'amour...", pp. 92-106, en *Cahiers du Sud...*, p. 92.

²³⁷ Montet, *Le conte dans l'Orient...*, p. 29

²³⁸ Montet, *Ibid*, pp. 19-20.

*amoureuse, dans l'ombre discrète de l'alcôve, alors qu'elles lancent leur bonnet par-dessus les moulins*²³⁹.

Hemos revisado el índice de esta obra *El kitab des Lois secrètes de l'Amour*, para tener una idea clara sobre los temas que interesaron al traductor y que le llevó a traducirla. Esta obra resulta muy rara en el polisistema de origen, porque los árabes y los musulmanes no trataban las relaciones sexuales en obras dedicadas a este tema, ni con tanta libertad literaria y religiosa. Realiza el traductor en su introducción un recorrido por la historia de la sexualidad empezando brevemente en la época de los griegos y romanos, y terminando significativamente en la época islámica, dado que es un tema común en todos los cuentos de las *Mil y una noches* e interesa al público europeo todavía familiarizado con la mujer árabe, como objeto sexual.

A partir de la segunda mitad de la época de *Nahda*, la mujer recibiría una nueva imagen relativamente distinta. En esta época desaparecerá Cleopatra y su seducción, Shéhérezade se mostrará bajo nuevos aspectos adaptados a las innovaciones sociales. En las obras de Tawfiq Al-Hakim, héroe de la literatura dramática árabe, y de los autores de la época de *Nahda*, la mujer es un modelo más realista que imaginario. Retrata a todas las clases sociales: mujeres ignorantes sometidas al poder del hombre, como mujeres ricas y poderosas, causa que lleva al hombre al suicidio y a la caída. No es esa mujer escondida, tierna e ignorante, y no es la reina de los sueños de cada hombre, pero es cierto que sigue siendo lista como Shéhérezade. Puesto que ella reina y maneja al hombre a su antojo, ella ha sido la causa de la salida del hombre del paraíso. Con todo, el papel de la mujer, que trata Al-Hakim en su obra *Théâtre*²⁴⁰ *Multicolore: politique, burlesque, tragique*, no es divertir al rey, sino que ella misma maneja la política de los países.

En la época que estudiamos, la mujer no estaba escondida y ni rodeada de misterio. Ya había salido a la calle, a las escuelas, a las reuniones sociales y aún a la política. Este fenómeno llamó la atención de los arabistas que vivían en el medio árabe y con gente de

²³⁹ De Réglá, *El kitab...*, p. XIII.

²⁴⁰ Merece la pena señalar aquí que las obras teatrales que nacieron en 1940 y son anteriores a las de Tawfiq Al-Hakim no fueron traducidas por dos razones: la mayoría son obras adaptadas de autores europeos como Molière, además se presentaban al público en poesía o en prosa rítmica, un estilo tradicional de contar, pues el público árabe no aceptaría que fuera otro.

todas clases. Parece que el arabista como extranjero observador empezó a comparar entre los fenómenos antiguos y los innovadores.

Pero aún podemos poner un ejemplo preciso del mantenimiento de la antigua imagen y es el siguiente. Un traductor ha confundido el significado de una de las fórmulas religiosas cuando un hombre llama a Dios “Yâ sattar” que quiere decir “*invocation d’un nom de Dieu: « Satara »= cacher*”, con una fórmula que decía Sayedna “*aux femmes de la maison: « cachez-vous »*”²⁴¹. En realidad, la fórmula no significa *cachez*, sino *protéger* de los daños de la gente.

De hecho, los traductores mismos no se conformaban con dejar que la imaginación del lector volase a ese mundo imaginario, sino que también empezaron a presentarle la imagen figurativa de estas criaturas. Así el lector creía ver delante de sus ojos qué mundo era el mundo oriental, y decimos oriental, porque algunos personajes tienen caras asiáticas con ojos rasgados. Los nuevos estudios de los arabistas que se exponen en las introducciones a sus traducciones confirman al lector el origen no puramente árabe de los cuentos y, en consecuencia, de los personajes y de las sociedades. Este es el primer paso para quitar de la cabeza de los europeos que las *Mil y una noches* representan a las sociedades árabes. Oestrup menciona que algunos cuentos provienen no sólo de Extremo Oriente, sino también de Europa pues son “*indo-européens*”²⁴² y vuelve a expresar en otras páginas sus dudas sobre el origen de algunos cuentos: “*Pour moi, j’incline à adjuger la primauté à la version européenne et à supposer une influence d’ici à l’Égypte*”²⁴³.

Nos interesa señalar que en las ediciones contemporáneas como las *Mil y una noches* de Bulaq (la fecha más antigua que encontramos de esta edición es 1835), editada por los egipcios y, o como la de Beirut, con la intervención del Padre Salan, muchas de las imágenes sexuales fueron reducidas al mínimo, mientras en las traducciones francesas se presentan al público francés con la mayor cantidad de estas imágenes.

²⁴¹ Wiet, *Le livre des jours...*, en nota al pie p. 30.

²⁴² Oestrup, *Conte de Damas...*, pp. 12-13.

²⁴³ Oestrup, *Ibid*, pp. 14-15.

Siempre en las ilustraciones de las *Mil y una noches*, los europeos pintaban el cuarto de *harem* del sultán. Pero en las sociedades islámicas, los hombres no podían ver a las mujeres que no eran de sus familias, por lo que nos surge una pregunta curiosa: ¿cómo podían entrar los orientalistas en el *harem*? La explicación está en los cuentos mismos, en la descripción de la mujer retratada en el cuento que parecía tan seductora. La mujer disfruta del sexo con cualquier criatura aunque sea un animal: un buen acicate, en fin, para el imaginario occidental.

4.3. Un amplio espectro-social

Otros grupos sociales muy frecuentes en los cuentos se añaden a los personajes prestados a las *Mil y una noches*, como son los nómadas, los judíos y los beréberes del desierto del Oeste, es decir, los “*Sémites en général*”²⁴⁴. Recordemos que estos cuentos eran contados por los barrios de las ciudades, acompañados por las epopeyas árabes supervivientes hasta hoy día en el polisistema original: ‘*Antar* y ‘*Abla* y *Qais* y *Laila*. Muchas veces fueron también acompañados por las historias del gran califa *Harun er-Rashid*. Y ello, a pesar de que el narrador popular y el público que “*écoutent sont aussi naïfs et aussi ingénus que les conteurs eux-mêmes*”²⁴⁵. El pueblo árabe mismo representaba su realidad a través de estos cuentos cuando encontramos que Mahmet [Muhammad] Ali Pacha, el virrey del Egipto apoyado por Francia y querido por el pueblo, remplaza al querido rey Harun er-Rachid en las *Mil y una noches*. Además, algunos Pachas o poetas de la época de los *hakawatis* sustituían a los visires o a las malas personas.

Nuevas criaturas en la mitología social son el *Goule*, símbolo de todas las formas del mal, el Nilo que todo lo invade, el cazador de los esclavos que ataca a la gente, come a los niños y mata a las mujeres y a los guerreros. Los narradores solían a veces atribuir a este *Goule* la injusticia del Imperio Otomano o el mal y el malo en contexto árabe es siempre

²⁴⁴ Artin Pacha, *Contes populaires...*, p. 16.

²⁴⁵ Artin Pacha, *Ibid*, p. 18.

“*bafoués*”. Pero también eran el enemigo amenazante de los europeos la “Sublime Porte” a la que se refieren en su expresión “*fort comme un turc*”.

En general, el fondo de los cuentos es feliz, salvo cuando trata de los sufrimientos de los cristianos coptos que se caracteriza por una atmósfera triste y melancólica. Artin Pacha, como traductor egipcio cristiano, intenta esclarecer un fenómeno común en estos cuentos diciendo:

*“Autre fait également digne de remarque, c’est que, lorsqu’il s’agit de persécutions religieuses, ces mêmes Coptes ne se souviennent que de celles des Romains et des Byzantins chrétiens. Jamais je n’ai entendu accuser les Musulmans de ces persécutions terribles et barbares, dans ces sortes de contes”*²⁴⁶.

Se pueden resumir algunos fenómenos comunes pero implícitos dentro de los tejidos de los cuentos populares de nuestra época:

1. Crítica del poder y de la injusticia de los poderes existentes en esta región, aunque los europeos eran uno de ellos.
2. Admiración y amor de la mujer.
3. Creencia en el alma universal o creencia en el panteísmo.
4. Intervención de Dios al final de las historias salvando a la gente que le había pedido la protección.

Por todo esto, nos ha parecido que una comparación entre las ilustraciones de los cuentos y las pinturas podría ser útil verificar si estas ilustraciones podrían quizás haber estado inspiradas en las pinturas del ante-protectorado. Si repasamos una colección de pinturas occidentales del siglo XIX²⁴⁷, observamos que los protagonistas de las pinturas pertenecientes a Oriente Medio son más egipcios y turcos: el *fellah*, los hombres del

²⁴⁶ Artin Pacha, *Ibid*, p. 19.

²⁴⁷ Gruysmans, *Peinture Orientaliste du XIX siècle...*

desierto con sus camellos y caballos, los turcos fumadores, los *Cheiks* y *Derwiches* y la gente en colas esperando conseguir sus bendiciones, los bordes del Nilo, los zocos árabes, la peregrinación de la Meca, las mujeres en la fuente con ropa que tapa todo el cuerpo, pero dejando ver siempre una parte seductora de su cuerpo.

Esta descripción es paralela a muchos temas de la literatura contemporánea moderna de la época de *Nahda* (primera mitad del siglo XIX). Los *Cheiks* representan al poder islámico en el mundo árabe en general, los *Derwiches* representa la ignorancia de la gente y su creencia en las supersticiones, *fellah* representa la vida sencilla y a los campesinos egipcios del Alto Egipto, la ausencia de civilización y tecnología. El cuerpo de la mujer tapado por *Melaya*, de la que habla Mahmoud Taymour en 1952, que es un “*Manteau sans manches porté par les femmes et les jeunes filles et qui les couvre de la tête aux pieds*”²⁴⁸, representa lo que busca el hombre occidental en la mujer árabe.

Los arabistas comentan expresamente las circunstancias en las que los narradores o *hakawatis* intervenían en el contenido de las *Mil y una noches*, elaboraban su estructura y las llenaban con anécdotas y versos que reflejaban su propio gusto, por lo cual los textos resultaban diversos, diferentes de una versión a otra, ilustrando la singularidad de la localidad de cada *hakawati*. Como los traductores decían que el origen de muchos cuentos de las *Mil y una noches* no era árabe y lo critican en las introducciones, los traducían y los introducían en su sociedad bajo nuevos títulos. Lejos de ser percibidos como una parte de las *Mil y una noches*, aparecen como *Contes de Damas*, *Contes égyptiens*, *Contes et légendes des pays d’Orient*, *Seize “Hadouta”*, *Contes populaires*. Y ello porque saben que es el género más demandado y vendido en el mercado.

Los estudios de estos cuentos se convierten en ser un estudio social de Oriente Medio, especialmente a partir de los estereotipos que se han forjado de Siria y Egipto y a los que nos referimos arriba.

²⁴⁸ Taymour, *La Belle aux lèvres...*, nota al pie p. 96.

El adjetivo “*populaires*” aparecía en los títulos de los cuentos. Ello recuerda que iban destinados a la gente que se sentaba en los cafés para escuchar estos cuentos de los *hakawatis*, a las mujeres ignorantes y a los niños.

Este traductor, en otra traducción de cuentos populares en 1895, muestra que la personalidad que caracteriza al niño de Oriente Medio se atribuye a la influencia de las varias civilizaciones que pasaron por esta región y dejaron sus huellas en la manera de ser de los niños:

*“Je n’ai pas tardé à m’apercevoir que les invasions successives de l’Égypte, depuis des milliers d’années, par des peuples de civilisations et de provenances si différentes donnaient une explication très rationnelle de cette fécondité et de cette diversité dans l’imagination des enfants de la Vallée du Nil”*²⁴⁹.

Hemos visto que, a pesar de juzgar las *Mil y una noches* como mala literatura y de no ser los cuentos originales (antes de la intervención de los árabes, como dice De Sacy), estos cuentos, “*dont s’est amusée notre enfance, et qui, dans un âge plus grave et plus sérieux, nous offre encore bien souvent un délassément et un remède contre l’ennui*”²⁵⁰, se imponen en la imaginación y el imaginario europeos. Y su éxito seguirá: “*croissant de jour en jour, n’a rien souffert des caprices de la mode, ni du changement de nos habitudes*”²⁵¹. Por lo cual, conserva hasta hoy día su “*popularité*”, su “*faveur*” y su “*haute réputation*”²⁵². Incluso el título conocido en inglés, *Arabian Nights*, insiste en presentar a los lectores, desde el principio, esta obra y sus personajes, como árabes. Pero, pese al título conservado en francés, las noches y los personajes que un lector europeo imagina como árabes, son, en realidad, mezcla de varias culturas y mundos imaginarios.

Nos detenemos un momento para estudiar si la influencia de estos traductores se limitó sólo al público europeo. Es cierto que estas traducciones fueron dirigidas al público europeo en general, pero el público árabe de Oriente Medio se vio afectado también por las labores de estos arabistas. Oriente Medio había empezado a adaptar e imitar las ideas, los géneros literarios y los principios de los grandes filósofos, autores y escritores europeos

²⁴⁹ Artin Pacha, *Contes populaires...*, p. 1.

²⁵⁰ Galland, *Les Mille et une nuits...*, p. I.

²⁵¹ Galland, *Ibid*, p. II.

²⁵² Galland, *Ibid*, p. II.

hasta ver en los europeos sus salvadores del despotismo otomano. Sin embargo, los europeos se interesaron y tradujeron algunos géneros sin gran importancia literaria en el polisistema árabe, como es el caso de las *Mil y una noches*.

Los árabes mismos empezaron a valorar las *Mil y una noches* como un género literario considerable y se pusieron a producir, por su parte, esta clase de obras para todo tipo de público, infantil o adulto, como cuentos, películas, series y estudios. Vemos que Khalil Al-Qabbani, escritor teatral sirio, después de haber estado influido por el teatro egipcio militante y revolucionario contra Inglaterra desde 1882, se refugió en Egipto donde tuvo mucho éxito entre 1884 y 1900. Al-Qabbani adaptó para la escena teatral muchos cuentos de las *Mil y una noches*, de las leyendas heroicas árabes y decenas de obras francesas clásicas y románticas (*Mithridate, Hernani, Catherine Huart*).

Los grandes autores árabes desde la segunda mitad de la época de *Nahda* como Taha Hussein, Mahmoud Taymour y Tawfiq Al-Hakim, funcionaron como intermediarios entre Oriente árabe y Occidente, influidos todos de una manera o de otra por Occidente. Todos escriben obras inspiradas en las *Mil y una Noches*. Entre ellas mencionamos:

1. *Gazirat al-agayyib: siyaha fi-Italia* de Mahmoud Taymour, Maktabat al-Adab, 1963.
2. *Qala al-rawi* de Mahmoud Taymour, muqaddamt Taha Husayn, Bayrut, Al-Maktaba al-‘Asriya, s.f.,
3. *Ahlam Sahra-Zad* de Taha Hussein, El Cairo, Dar al-Ma’arif, s.f.,
4. *Himar al-Hakim* de Tawfiq Al-Hakim, El Cairo, Maktabat al-‘Adab, s.f.
5. *Shagarat al-hukm* de Tawfiq Al-Hakim, el Cairo, Maktabat al-Adab, 1945.
6. *Shahrazad* de Tawfiq al-Hakim, El Cairo, Maktabat al-Adab, 1952.
7. *Sulayman Al-Hakim* de Tawfiq Al-Hakim, El Cairo, Maktabat Al-Adab, s.f.

Los personajes de estas noches maravillosas fueron tomados prestados por los novelistas árabes de la época de *Nahda* y reconstruidos en nuevos moldes que mezclan este mundo imaginario con la realidad social política árabe.

Esta longeva existencia de las *Mil y una noches* ha sobrevivido hasta el día de hoy en Europa y en el mundo árabe e islámico. El Dr. Dib cuenta una anécdota sobre el impacto en el mundo árabe de las interpretaciones europeas de estos cuentos en la época contemporánea: un profesor universitario árabe ignorante de la auténtica historia islámica, dando una clase a sus alumnos, contaba que, cuando Harun er-Rashid subía las escaleras de su palacio, dos filas de vírgenes se colocaban a los dos lados con los pechos desnudos, perfumadas y maquilladas para que él se apoyase a sus pechos²⁵³. Este ejemplo sería deformado por los orientalistas, pero muestra que incluso los árabes hicieron de las *Mil y una noches* la representación (auténtica) de la vida de los musulmanes, igual que los europeos.

Conclusión

Ya hemos visto que la guerra cultural contra el semitismo que Renan declaró en su lección inaugural en el Collège de France no se terminaría hasta que Europa realizara su sueño civilizador. Este sueño traduce un intercambio de papeles: Europa se impondría con su hegemonía cultural en la tierra de los otomanos, mientras que los musulmanes y los árabes mismos acogerían con buena voluntad a los salvadores y civilizadores franceses.

En clara coincidencia con el interés civilizador, cuando no imperialista, los productores de las operaciones traductivas parecen empeñados en sacar a la superficie la historia conflictiva a lo largo de la historia islámica y la realidad contemporánea agitada y alborotada, al mismo tiempo que intentaban demostrar que las raíces humanas y religiosas europeas se encuentran en la tierra de la Biblia.

Entre tanto, los mundos de Shéhérezade seguirán captando la imaginación de sus lectores, durante siglos.

²⁵³ Dib, *Al-Mustashriqun...*, pp. 20-21.

Conclusión

Nuestra tesis ha centrado su investigación en las traducciones del árabe al francés que vehiculan un imaginario social y lo producen, poniendo así en comunicación dos polisistemas: el francés y el árabe. Para ello, ha sido necesario establecer un repertorio que muestre bien a las claras las relaciones de interferencia que, necesariamente, se producen entre estas dos culturas. A partir de este repertorio, estudiamos la imagen que guía o se (re)produce en todas las operaciones traductoras y cuyos ecos resuenan, conscientes o inconscientes en el imaginario del lector.

Hemos intentado, pues, sorprender la formación de una imagen del extranjero en su proceso de socialización y literarización, acudiendo a un amplio muestrario de textos impresos, y considerando todas las instancias de producción textual en un sentido amplio.

A lo largo de este trabajo, hemos ido señalando estereotipos y modelos culturales, colectivos e implícitos, en la cultura receptora: la francesa en particular, la francófona y occidental en general. Esta proyección ha sido mostrada en diferentes ocasiones: a partir del carácter vehicular de la lengua francesa como lengua del saber, de las actividades de los orientalistas y de las imprentas holandesas, de los contactos y el impacto internacionales de los arabistas, etc. Ello nos lleva a reconocer la primacía del francés en Europa desde la época de las Luces, como lengua de la cultura de las elites, lengua “útil” sobre todo en el

medio científico. Francia se convierte así en *plaque tournante* para el resto de Europa, como también entre los propios árabes y los musulmanes.

Recordemos que desde la época de Napoleón, el objetivo de los franceses había sido ocupar Oriente Medio por dos razones: 1) para conservar sus posesiones en el Norte de África y 2) para competir con Inglaterra en el camino hacia la India y Extremo Oriente.

Después de imponer una dominación directa en Argelia, Marruecos y Túnez, el segundo paso, de todos los gobiernos republicanos después de Napoleón, será intervenir en el Mediterráneo oriental. La estrategia básica para la dominación será la misma que en el Magreb: presentar a las autoridades otomanas como despóticas ante la opinión pública occidental. Dado que una ocupación directa no sería factible, pues los habitantes de aquel Oriente habían visto los resultados en el Norte de África, se hacía necesario acogerse a la bandera de la “misión civilizadora” heredada de los principios de la Revolución Francesa. Así, la pretendida “misión” tendría que empezar por las elites políticas, intelectuales y religiosas árabes ya influidas por los principios europeos, y de ahí pasaría a todo el pueblo. De esta forma, todos quedarían comprometidos en la aplicación en su tierra de los principios de sus civilizadores, salvadores del despotismo y del atraso.

Sabían bien que cualquier operación de imitación, primero, y de asimilación, después, de los valores occidentales por parte de los pueblos árabes, abriría no sólo las vías de la colonización, sino lo que más cuenta para el imaginario social: la neutralización de la peligrosa diferencia.

Para realizarlo, Francia hace frente a los otomanos y a los rivales de los poderes europeos con varios proyectos humanos:

- 1) privilegiar el renacimiento, a partir de 1830, de la idea de una comunidad árabe independiente de la comunidad turca,
- 2) apelar a aplicar el Islam en la región para enfrentarse al laicismo turco,

- 3) reclutar para su empresa a los orientalistas que ahora serán también arabistas, islamólogos e historiadores.

Nos encontramos, pues, ante una intersección de las prácticas y operaciones políticas con los estudios hermenéuticos de la historia del Islam y de los árabes no sólo para el Oriente Medio, sino también en todo el mundo islámico.

De esta manera, frente a la imagen elaborada a partir de los relatos de viaje de aquellos orientalistas que atravesaban, por iniciativa propia, las tierras del Oriente (los Chateaubriand, los Nerval, etc.), aparece una nueva generación de orientalistas formados como tales y dirigidos por los mecanismos de las instituciones con unas actividades políticamente controladas.

Así, hemos puesto en evidencia todo ese conjunto de elementos que permiten institucionalmente la formación, el control y la legitimación de un subsistema de discursos cuya labor está encargada a unos agentes muy concretos en nuestro campo de estudio. Por ello, siguiendo la formulación del esquema de Jakobson en la versión de Even-Zohar, hemos prestado especial atención no sólo a los traductores como productores de traducciones y de imagen, sino también a aquellos que autentifican con su autoridad esa producción, así como al funcionamiento de estos productos en el mercado. Se configura entonces una potente imagen dominante a la que se van a plegar hasta los mitos personales de los más grandes autores, como es el caso de André Gide.

Todo ello nos invitaría a una reflexión (que no podemos abordar aquí) sobre una cierta "traición" por parte de los intelectuales durante la época de nuestro estudio, al servicio de los paradigmas institucionales e institucionalizados. Hemos hecho notar la existencia de una conciencia del papel mediador del intelectual como formador de la opinión, pero no tanto como movilizador de las conciencias, crítico ante la ortodoxia, analista de la *doxa*. Y a todos nos ha asombrado leer que *l'Ecole des Langues Orientales* dependía directamente del *Quai d'Orsay* y no del *Quartier Latin*.

También nos han sorprendido las alabanzas propias de una *captatio benevolentiae* en todas las presentaciones de los textos traducidos. Pero la selección que hacen traductores e instituciones, dentro de la riqueza y la pluralidad real del polisistema árabe, es muy sesgada. Es una pluralidad que siempre sufre una permanente negación, ignorando realidades históricas que la propia investigación revela: ahí están las múltiples fuentes de las *Mil y una noches*, mil veces ninguneadas en favor de aquella fascinante y fascinadora visión de lo árabe. Y ello sucede cuando se está llevando a cabo una transformación radical por obra de los ferrocarriles que atraviesan el Oriente Medio, y de los aviones que llevarán a nuevos y más viajeros capaces de constatar una realidad cambiante.

De hecho, existe un criterio ideológico fundamental para la selección de las obras para la traducción y obedece a móviles imperialistas, en un esfuerzo claro por conocer al enemigo.

Y es que en estas operaciones se echa de ver permanentemente un miedo a la diferencia, que se concreta en algo que llamaríamos “islamofobia”, y un empeño por suprimirla en favor de una conversión del "Otro" en "Sí mismo". Así, el Islam interesa por cuanto que “explica” a Europa, esto es, como trasunto del Cristianismo o como vehículo de transmisión (o negación) de la herencia greco-latina: los dos polos de la identidad occidental. Lo hemos hecho notar cuando de comparaciones teológicas se trataba en traducción, en los estudios lingüísticos sobre el árabe en busca de las raíces cristianas, o en el caso de las traducciones científicas.

Se trata de conocer el Islam, tanto en sus raíces como por su impronta en los usos sociales, y no sólo para favorecer así la apertura de vías a la penetración política y con ella económica. Detrás de esta "conversión" a la modernidad occidental que se presenta como necesaria para la salvación de todo ese Oriente, está la negación de esa otra posibilidad de ser que plantea una religión otra y una civilización otra que, además, triunfó y triunfa. Queda como un regusto y una revancha frente a aquella usurpación del territorio de la Cristiandad vivida en tiempos medievales, de aquella amenaza desde fuera, del Otro, avanzando peligrosamente hacia dentro: recordemos aquel *Nous revoilà, Saladin!*

Vamos así más allá de la necesidad de conocer las tierras que necesariamente han de atravesar las rutas de la energía o las rutas del comercio hacia las Indias británicas, las colonias francesas en Extremo Oriente o las holandesas en Indonesia. No negamos que de conocer al otro se trate, esto es antropológica, geográfica e históricamente, pero es para desmembrarlo y neutralizarlo. Su objetivo está muy lejos de querer acercarse a esta alteridad, como otro también civilizado e igual.

Hemos rastreado el entramado semántico que se encierra en palabras claves y que ya podemos estructurar en parejas de oposiciones:



Las contradicciones respecto a los referentes históricos no son el objetivo de esta tesis, pero parecerán evidentes a cualquier lector. De hecho, hemos tenido ocasión de desmontar las falacias sobre las que se asienta esta construcción del imaginario social.

Sorprende, por ejemplo, que el sectarismo se convierta en acusación fundamental contra el Islam, y no aparezca reflexión alguna sobre la pluralidad de corrientes existentes siempre en las iglesias cristianas. El interés de los arabistas se centra ahora en el Islam, sobre todo en sus etapas más conflictivas y problemáticas en el campo de lo político y

administrativo. No en vano van a buscar las fuentes del Islam en India, sede de toda clase de sectas minoritarias, en lugar de volver la mirada hacia Arabia donde nació el Islam, siendo la India territorio codiciado donde lo haya, cuyas raíces religiosas, tan ancladas, no pueden sino dinamitar la estructura de una religión como la islámica, de tan distinto origen. Así permanecen muchas obras seleccionadas, reeditadas hasta hoy día, no por un verdadero interés hacia el ambiente en que florecieron y crecieron estos movimientos islámicos y árabes, sino por su insistencia en dividir raíces, creencias y pueblos (*Arabe, Musulman, Egyptien, Syrien*) es un primer paso para poner fronteras geográficas y políticas.

Sin embargo sí parece lógico que cuando los pensadores europeos en general y franceses en particular afirman que Europa empieza a liberarse del yugo eclesial en su camino hacia la modernidad y la democracia, los propios arabistas denuncien la religión como madre de los peores despotismos y causa de todas las decadencias, un razonamiento directamente aplicado al Islam.

En cualquier caso, esta oposición rige, como principio normativo, los criterios de selección de textos para la traducción: se traducen aquellas obras que sirvan para demostrar la pertinencia de estas valoraciones.

Con todo, si bien ésta es la imagen dominante y central en nuestro periodo de estudio, el imaginario social aparece ocupado por dos fuerzas en tensión.

Así, tenemos una imagen colonialista caracterizada por una función que llamaremos “centrípeta” (hacia dentro) para la definición de la propia identidad social, imagen de la hegemonía en el periodo colonial, que legitima, cohesiona y se convierte así en norma, proyectando la ideología del Estado sobre la sociedad civil. Pero también permanece aquella otra imagen orientalista portadora de una función “centrífuga” (hacia fuera) y que sería aquella del que llamaremos primer orientalismo de la Edad Moderna, el de las *Mil y una noches*, y de un segundo orientalismo propio de románticos y viajeros todos. Es una

imagen que responde a la necesidad de huida hacia un espacio exótico situado al Este, a la demanda del público ya adicto a estos géneros, a las leyes de las editoriales y de sus mercados. Con pocas diferencias respecto al periodo anterior al protectorado, las obras que vehiculan esta imagen encabezaban la lista de obras canonizadas en Europa, mientras que, a partir del protectorado, pierden primacía a favor de las obras clásicas que empiezan en la época abasí y desembocan a mediados del siglo XIX, hasta situarse en la cabeza de nuestro repertorio.

Estamos, pues, muy cerca de la tipología de las imágenes que propone J.-M. Moura²⁵⁴ a partir de las hipótesis de P. Ricoeur²⁵⁵. Efectivamente, coincidimos con el filósofo en el asombro ante este poder que tiene la imaginación, tanto individual como colectiva, para construir la conciencia de la propia identidad. Con él también consideramos que este imaginario social de la identidad puede tomar la forma de ideología o de utopía: la primera implica un ejercicio de distorsión-disimulación, de dominación y de legitimidad impuesta por una retórica del discurso conducente a la persuasión, que adquiere una función integradora para un grupo social necesitado de una imagen estable y duradera; la segunda proyecta la imaginación del grupo fuera de lo real hacia un espacio ajeno que no existe en ninguna parte y se convierte así en amenaza para la permanencia y la consistencia. Mentira o ausencia, en cualquier caso no existen dentro de lo real, pero *“Tout se passe comme si cet imaginaire reposait sur la tension entre une fonction d’intégration et une fonction de subversion (...). L’idéologie et l’utopie sont des figures de l’imagination reproductrice et de l’imagination productrice”*²⁵⁶.

Coincidimos también en que la ensoñación ideológica tiende a la acción y a la realización concreta, mientras que la ensoñación utópica resulta incapaz de producir un primer paso desde lo real existente. Sin embargo, analizando el corpus estudiado en esta

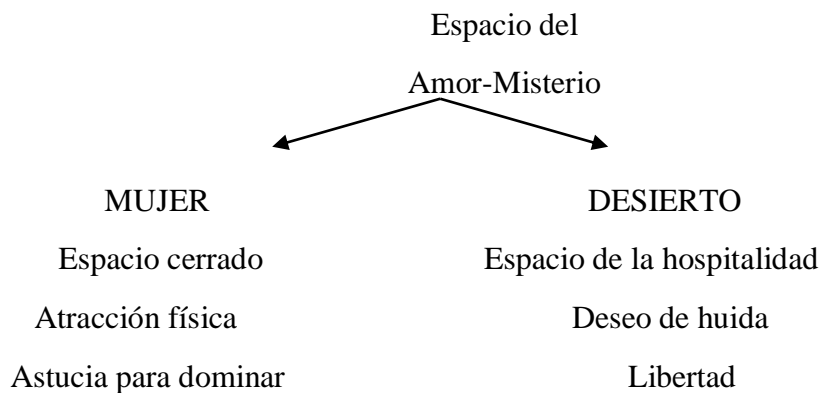
²⁵⁴ Moura, *L’Europe littéraire...*

²⁵⁵ Ricoeur, “L’idéologie et l’utopie...”, en Ricoeur, *Du texte...*

²⁵⁶ Ricoeur, *Ibid.*, p. 430.

tesis, notamos que es precisamente el subsistema que corresponde a esa imagen utópica de Oriente Medio (el de los cuentos y el de los viajes) el que resultó más productivo y más dinamizador en el polisistema francés, mientras que ese otro subsistema obediente a la hegemonía y a la ideología dominantes que parece colapsar el sistema en su inmovilidad.

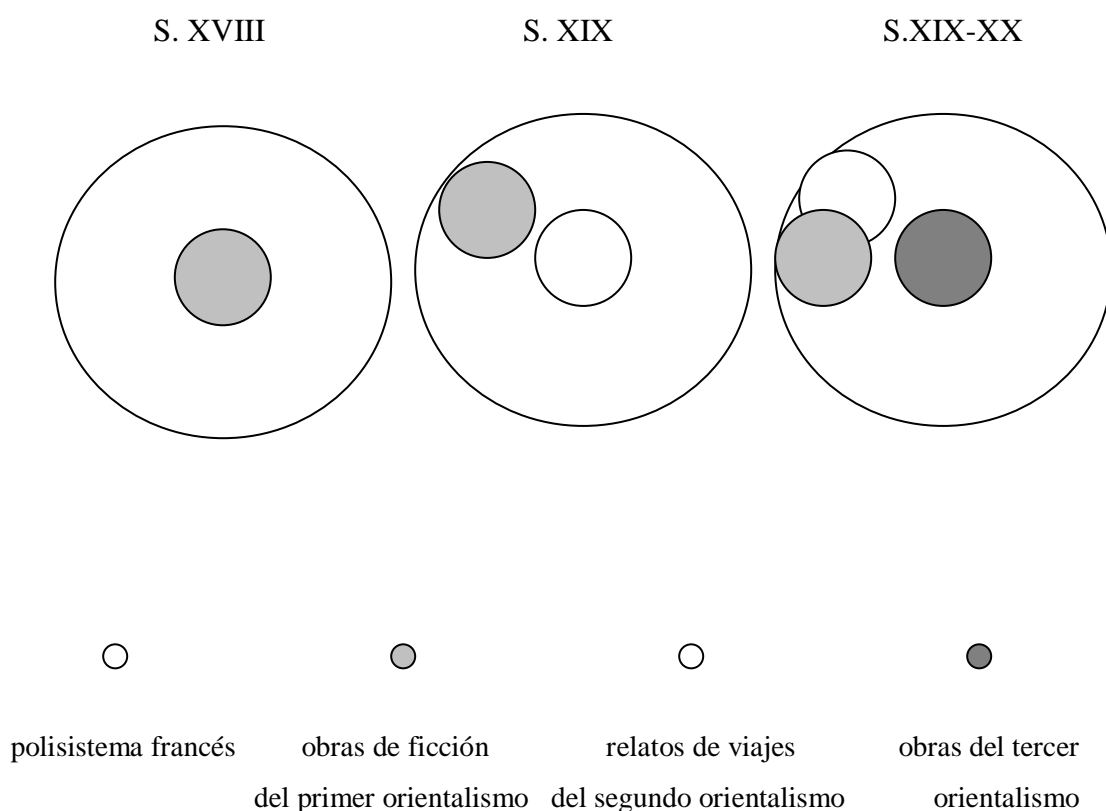
Frente a aquella imagen colonialista altamente politizada, esta imagen orientalista nos llega desde el desencanto de lo público en favor de lo privado: desde Galland hasta Chateaubriand o Lamartine, nos asombra la pregnancia de la imagen procedente de los cuentos de las *Mil y una noches* y de la ensoñación de la mujer, tesoro secreto contenido en su continente (sea hogar, palacio o *harem*) que responde a una ensoñación masculina explicable por cuanto que la inmensa mayoría de los orientalistas de nuestro periodo (y de los periodos anteriores) son hombres. Esta imagen se puede concretar en unas palabras claves:



De esta forma, mientras que Oriente Medio es tierra de conflictos y de despotismos, es, al mismo tiempo, la tierra del descanso espiritual. Aquí está la contradicción planteada en el discurso social francés, que tanto recuerda a la Francia de las Luces, configurada como campeona de la razón frente a dos polos de la "otredad": la España negra de la sinrazón y el Oriente de la imaginación y del deseo que aporta Galland.

Esta tensión desencadena relaciones dinámicas en el polisistema, por cuanto que posee más de un centro y sufre los cambios causados por el desplazamiento de sus subsistemas en el interior. Es un tiempo muy lento éste de la configuración de las imágenes en el imaginario de las sociedades y de su desplazamiento. Las imágenes permanecen aferradas a los nombres y así éstos crean sus propios referentes: y aún decimos *harem*.

Fijémonos ahora en los desplazamientos de los subsistemas, a través de los siglos y hasta llegar a la época de nuestro estudio:



Apreciamos en este esquema, el desplazamiento de la imagen proporcionada por las obras nacidas del primer orientalismo (el del siglo XVIII) y el segundo orientalismo (el de los viajeros del XIX) desde el centro del polisistema en el que se sitúan las elites hasta la periferia, generando una coexistencia dinámica que permite pluralizar la configuración del discurso social y del imaginario social. Esta puede ser la contribución de la teoría de los

polisistemas, como modelo teórico, a los planteamientos de la imagología en sus desarrollos más tradicionales.

Parecería que sólo el corpus que vehicula esa imagen aporta dinamicidad al sistema de origen, por cuanto que viene a llenar una casilla vacía en el polisistema receptor y genera una notable producción literaria y cultural: es el caso de la “respuesta” de Galland a la crisis de la conciencia europea a principios del XVIII o de los viajeros románticos, frente a la producción impresa de una imagen colonialista que pronto genera formas secundarias y modela estados de opinión de larga duración, pero clausuran y esclerotizan el sistema.

Observamos, pues, un movimiento de ida y vuelta de materiales culturales, pero no simultáneo, sino en diferentes épocas: si Occidente creció indudablemente gracias a las aportaciones del Islam en la Edad Media, la positiva recepción por parte de los árabes en la época de nuestro estudio no se da del lado francés.

Ya ayyuha an-nas inna khalaqnakum min zakarin wa untha wa ja'alnakum shu'uban wa qabaila li ta'arafu.

“¡Oh, gentes! Nos os hemos creado a partir de un varón y de una hembra: os hemos constituido *formando* pueblos y tribus para que os conozcáis”.

El Corán, capítulo 49, v. 13

Bibliografía

1. Fuentes Primarias:

1.1. Traducciones del repertorio por orden alfabético de traductores²⁵⁷:

ARTIN PACHA, Yacoub, *La conversion du Calife el-Hakim au Christianisme*, Le Caire, Typographie Boehme & Anderer, 1894. (Véase repertorio 1.3., nº 6).

ARTIN PACHA, Yacoub, *Contes populaires*, inédits de la Vallé du Nil, traduit de l'arabe parlé, Paris, Maisonneuve, 1895. (Véase repertorio 1.4., nº 8).

ARTIN PACHA, Yacoub, *Seize "Hadoutta". Contes populaires*, racontés au Caire et recueillis de 1870 à 1886, Le Caire, Jules Barbier, 1903. (Véase repertorio 1.4., nº 37).

²⁵⁷ Esta bibliografía corresponde a las traducciones citadas en este estudio. La totalidad de las traducciones está incluida en el repertorio del capítulo IV.

BASSET, René, “Le Synaxaire arabe Jacobite”, en *Patrologia Orientalis*, T. III, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1909. (Véase repertorio 1.3. n° 8).

CHEBLI, P., “Réfutation de Sa’âd Ibn Bitriq (eutychius) de Sévère Ibn-Al-Muqqaffa”, en *Patrologia Orientalis*, Paris, Librairie Paris: Fermin Didot, 1909. (Véase repertorio 1.1., n° 74).

CHERBONNEAU, A., *Fables de Lokman*, Paris, Hachette et Cie, 1883. (Véase repertorio 1.4., n° 15).

DE COPPIER, P., *Le Diwân de Hansa*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1889. (Véase repertorio 1.1., n° 42).

DE KONING, P., *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie d’Al Razi*, Brill, Leyde, 1896. (Véase repertorio 1.1., n° 127).

DE LANDBERG, Carlo, *Bâsim le Forgeron et Hârûn er-Rachid*, Leyde, Brill, 1888. (Véase repertorio 1.4., n° 1).

DE LANDBERG, Carlo, *Les dialectes de l’Arabie Méridionale, Datinah, lième partie*, Leide, Brill, 1913. (Véase repertorio 1.2., n° 5).

DE LANDBERG, Carlo, *Les dialectes de l’Arabie Méridionale, Datinah, 2ème partie*, Leide, Brill, 1913. (Véase repertorio 1.2., n° 6).

DE LANDBERG, Carlo, *Proverbes et dictons du peuple arabe, matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires*, recueillis, traduits et annotés, Leide, Brill; Paris, Maisonneuve, 1883. (Véase repertorio 1.2., n° 18).

DE REGLA, Paul, *El kitab des Lois Secrètes de l’Amour de Khôja Omer Heleby*, Paris, George Carré, 1898. (Véase repertorio 1.1., n° 83).

DERENBOURG, Hartwig, *Les plus beaux textes arabes*, Paris, La Colombe, 1951. (Véase repertorio 1.1., n° 100).

DUMAS, C., *Contes et légendes des pays d'Orient*, Paris, Fernand Nathan, 1940. (Véase repertorio 1.4., n° 6).

GALLAND, Antoine, *Les mille et une nuits: contes arabes*, Paris, Imprimerie Générale, 1895. (Véase repertorio 1.4., n° 14).

GOGUYER, A., *La 'Alfiyyah: Manuel pour l'étude des grammaires arabes, suivi de la Lâmyyah du même auteur* de Ibn Malik, Beyrouth, Imprimerie des Belles-Lettres, 1888. (Véase repertorio 1.1., n° 59).

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Introduction au livre de la poésie et des poètes, Muqaddimatu kitabi s-si'ri wa s-su'ara*, texte arabe d'après l'édition de Goeje, Paris, Belles Lettres, 1947. (Véase repertorio 1.1., n° 65).

GAULMIER, Jean, *La zubda kachf al-mamalik de Khalil az-Zahiri*, traduction inédite de Venture de Paradis avec une notice sur le traducteur, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1950. (Véase repertorio 1.1., n° 17).

GOGUYER, A., *La 'Alfiyya d'ibn-Malik, suivie de la Lâmiyya du même auteur*, Beyrouth, Imprimerie des Belles-Lettres, 1888. (Véase repertorio 1.1., n°

GOICHEN, A.-M., *Réfutation des matérialistes* de Jamal ad-Din Al-Afghani, traduction sur la 3ème édition, Paris, Paul Geuthner, 1942. (Les Joyaux de l'Orient, tome XI). (Véase repertorio 1.2., n° 2).

GOICHEN, A.-M., *Le livre des directives et des remarques (Kitab al-issarat wa l-tanbihat) d'Ibn Sina*, Beyrouth, Commission Internationale pour la traduction des chefs d'œuvres, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951. (Véase repertorio 1.1., n° 70).

GRIVEAU, Robert, "Martyrologes et ménologes orientaux, XVI-XVIII : Les fêtes des Mélchites" de Birouni, "Les fêtes des Coptes" d'Al-Maqrizi; "Calendrier maronite" d'Ibn-al-Qola'i, en *Patrologia Orientalis*, T.X, Paris, Librairie Paris: Fermin Didot, 1915. (Véase repertorio 1.3., n° 2).

GUIGES, P., "Le Livre de l'Art du traitement de Najm ad-Dyn Mahmoud", en *Patrologia Orientalis*, Beyrouth, Chez l'auteur, 1903. (Véase repertorio 1.1., n° 120).

HACHEM, Hikmat, *Critère de l'Action (Mizan al-'Amal), traité d'éthique psychologique et mystique d'Al-Ghazzali*, Paris, Maisonneuve, 1945. (Véase repertorio 1.1., n° 38).

FRANCIS, Raymond, *L'appel de Karaouan* de Taha Hussein, Paris, Denoël, 1949. (Véase repertorio 1.2., n° 13).

JAUSSEN, Antonin; KARAM, Youssef; CHLALA, J., *Idées des habitants de la cité vertueuse (Ara'ahl al-madina al-fadila)* d'Al-Farabi, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1949. (Véase repertorio 1.1., n° 28).

KASIMIRSKI, M., *Le Koran*, t. 1, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1952. (Véase repertorio 1.1., n° 89).

KASIMIRSKI, M., *Le Coran*, t. I-II, Paris, Fasquelle, [1948]. (Véase repertorio 1.1., n° 92).

KASIMIRSKI, M., *Mahomet, le Koran*, Charpentier, Paris, 1952. (Véase repertorio 1.1., n° 89).

LAOUST, Henri, *Gouverneurs de Damas, sous les Mamelouks et les premiers Ottomans*, traduits des annales d'Ibn Tulun et d'Ibn Gum'a, Damas, Institut Français de Damas, 1952. (Véase repertorio 1.1., n° 73).

LAOUST, Henri, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, traduction annotée d' "al-Hilafa au al-Imama al-'uzma (Le Califat au l'Imama suprême), tome VI, Damas, Institut Français de Damas, 1938. (Véase repertorio 1.2., n° 21).

LAOUST, Henri, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya, I*, Beyrouth, Imprimerie Catholique; Institut Français de Damas, 1948. (Véase repertorio 1.1., n° 72).

LE TOURNEAU, Roger, « Damas de 1075 a 1154 », traduction annotée d'un fragment de l'*Histoire de Damas* d'Ibn Al-Qalansi, Damas, Institut Français de Damas, 1952. (Véase repertorio 1.1., n° 50).

MARTY, Jacques, *Mahomet 571-632* de Mohammed Essad Bey, Paris, Payot, 1934. (Véase repertorio 1.1., n° 27).

MASSIGNON, Louis, "Le Diwân d'Al-Hallâj, essai de reconstitution", édition et traduction, *Journal Asiatique*, T. CCXVI, Janvier-mars, 1930. (Véase repertorio 1.1., n° 10).

MASSIGNON, Louis, *Akhbâr Al-Hallâj*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975. (Véase repertorio 1.1., n° 9).

MEÏSSA, M.-S., *Le Message du pardon D'Abou' l'Ala de Maarra*, préface de W. Marçais, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932. (Véase repertorio 1.1., n° 3).

MONTET, Edouard, *Histoire de Sindbad le Marin*, Paris, Payot, 1930. (Véase repertorio 1.4., n° 17).

MONTONDON, George, *Allah est Grand! Décadence et résurrection du monde islamique* de Mohammad Essad Bey, Paris, Payot, 1937. (Véase repertorio 1.2., n° 26).

OESTRUP, J., *Contes de Damas*, Brill, Leyde, 1897. (Véase repertorio 1.4., n° 5).

PELLAT, Charles, “Gahiziana I, Le dernier chapitre des Avars”, en *Arábica*, 1954. (Separata). (Véase repertorio 1.1., n° 31).

PELLAT, Charles, *Le livre des avars de Gahiz*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1951. (Véase repertorio 1.1, n° 33).

PÉRIER, Jean, “Les 127 Canons des Apôtres”, texte arabe en partie inédit, en *Patrologia Orientalis* t. VIII, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1912. (Véase repertorio 1.3., n° 9).

QUILICI BEY, *Kalila et Dimna: contes et apologues de Bidpai*, Paris, Éditions des Cahier Gris, 1936. (Véase repertorio 1.4., n° 2).

RADU, Basile, “Voyage du Patriarche Macaire d’Antioche”, en *Patrologia Orientalis*, T. XXII, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1930. (Véase repertorio 1.3., n° 13).

SAUVAGET, Jean, *Ahbar as-sin wa l-hind, Relation de la Chine et de l’Inde, rédigée en 851*, texte établi, traduit et commenté, Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1948. (Véase repertorio 1.1., n° 7).

SAUVAGET, Jean, *Historiens arabes, pages choisies*, Paris, Maisonneuve, 1946. (Véase repertorio 1.1., n° 47).

SAUVAIRE, Henri, 'Abdalbasit, *Description de Damas* de Al-Amawi, 1ière partie, Paris, s. e., 1895. (Véase repertorio 1.1., n° 11).

SAUVAIRE, Henri, *Description de Damas*, Paris, Institut Français de Damas, 1894-1896. (Véase repertorio 1.1., n° 24).

SAVARY, *Le Koran*, traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, Paris, Librairie Garnier, 1883. (Véase repertorio 1.1., n° 95).

SBATH, Paul, *Traité religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Issac de Ninive (VIIe siècle) par Ibn As-Salt*, Le Caire, Al-Chark, 1934. (Véase repertorio 1.1., n° 53).

SBATH, Paul; AVIERINOS, Christo D., *Deux traités médicaux*, Le Caire, IFAO, 1953. (Véase repertorio 1.1., n° 5).

SELIGSON, Max, *Dîwân de Tarafa Ibn Al-Abd Al- Bakrî*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1901. (Véase repertorio 1.1., n° 133).

SOURBE, Étienne, *La tribu de Soleil* de R. P. Anastase Marie de Saint Elie, Louvain, J.-B. Ista, 1901. (Véase repertorio 1.3., n° 11).

SOURDEL-THOMINE, Janinie, *Guide des lieux de pèlerinage d'Al-Harawi*, Damas, Institut Français de Damas, 1953. (Véase repertorio 1.1., n° 44).

TAYMOUR, Mahmoud (aut.), *Bonne fête et autres contes égyptiens*, traduits de l'arabe, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954. (Véase repertorio 1.2., n° 27).

TAYMOUR, Mahmoud (aut.) *La Belle aux lèvres charnues, nouveaux contes égyptiens*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1952. (Véase repertorio 1.2., n° 23).

VASILIEV, Alexandre, "Kitab al-'Unvan. Histoire Universelle", en *Patrologia Orientalis*, T. VIII, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1912. (Véase repertorio 1.3., n° 6).

VENTURE DE PARADIS, *Passe-temps chronologique et historique, ou coup d'oeil récréatif sur le règne des Khalifs, des rois et des sultans d'Égypte* de Yusuf b. Abi Baker al-Karim Mar'i, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1896. (Véase repertorio 1.1., n° 113).

WIET, Gaston, *Journal d'un bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyâs*, Librairie Armand Colin, 1945. (Véase repertorio 1.1., n° 58).

WIET, Gaston, *Le livre des jours, souvenir d'enfance d'un Egyptien* de Taha Hussein, traduit de l'arabe, préface d'André Gide, 5^e édition, Paris, Gallimard, 1947. (Véase repertorio 1.2., n° 14).

ZAKI PACHA, Ahmed, *Le Livre de la Couranne (kitab el Tadj)* de Djâhiz, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1914. (Véase repertorio 1.1, n° 32).

1.2. Documentos archivísticos:

1.2.1. Documentos archivísticos del Institut Français de Damas:

AMAEN, “Montagne à Robert de Caix”, manuscrit, 20 août 1931, Oeuvre 222.

AMAEN, “Procès-verbal de la réunion du juin 1931”, Oeuvre 222.

AMAEN, “Rapport annual d'activité pour l'année 1931”, Beyrouth, IP 87.

AMAEN, “Sauvaget à Massignon, 5 mai 1930, joint de Massignon à Marx”, 15 mai 1930, Oeuvre 222.

AMAEN, “Compte rendu de la réunion du comité de direction de la Section Scientifique des Arabisants”, Beyrouth, 13 mars 1928, p. 1, IP 128 bis.

AMAEN, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 2 avril 1928, n° 71, Beyrouth, IP 128 bis.

AMAEN, “Malinjoud à E. De Lorey”, 7 novembre 1922, AIFEAD 24-4.

AMAEN, “Terrasse, H., Rapport cité”, 2° point, p. 2 et 4, Oeuvres 222.

AMAEP, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 10 février 1928, n° 24, estampage 190 et 191, Levant, E378.

AMAEP, MAE au Haut-Commissariat [sin título], 10 février 1928, n° 24, estampage 190 et 191, Levant, E378.

MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, 1er dossier.

MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, n° 1727, AAIBL 16 G1, 1er dossier, Haut-Commissariat de Libon, Beyrouth.

MAE, “Gouraud à Gagnat”, 21 octobre 1922, n° 1727, AAIBL 16 G1, 1er dossier.

1.2.2. Documentos archivísticos del Ministère des Affaires Étrangères de Francia :

MAE, Discours du 14 mai 1840, “Discours parlementaires de M. Thiers”, t. IV, p. 624.

MAE, “Irak, le commerce, l’industrie, le pétrole, le commerce marin, 1918-1919”.

MAE, “Irak, « Presse », Moussol”, doc. 89, le 30 avril 1931.

MAE, “Irak, « Presse », Moussol”, doc. 89, le 17 Mars, 1932.

MAE, “Irak, « Presse », Bagdad”, le 24 Avril 1932.

MAE, “L’Action Assyro-Chaldeéne, revue mensuelle”, par Père M. Kyriakos et V. Yanann, Beyrouth, Administration vicariat patriarcal assyro-chaldeén, n° 6, juin 1920, “Iraq, Le commerce, l’Industrie, le pétrole, le commerce marin, 1918-1919”.

MAE, “L’Action Assyro-Chaldeéne”, revue mensuelle, par Père M. Kyriakos et V. Yanann, Beyrouth, Administration vicariat patriarcal assyro-chaldeén, n° 1, septembre 1920, “Iraq, Le commerce, l’Industrie, le pétrole, le commerce marin, 1918-1919”.

MAE, “La « Palestine » du 12 juillet 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 14 juillet 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 18 juillet 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 21 juillet 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 8 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 15 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 22 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La “Palestine” du 22 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 29 Août 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine » du 1 septembre 1922”, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, “La « Palestine », Question religieuse”, document n° 27, Palestine 1918-1929, doc. 34-37, La Presse.

MAE, la “Syrie, Liban, 1918-1919”, *Feuille et recherches archéologiques*, doc. 106.

MAE, “Syrie-Liban 1918-1929”, doc. n° 94, Poste et télégraphe.

MAE, la “Syrie, Liban”, « La Presse », le 8 septembre 1937.

MAE, *Les Archives de Palestine*, sobre todo los de 1918-1929, Documentation imprimée n° 39, bajo el título “Sionisme, Higiène, éducation, statistiques”.

MAE, Los documentos de *Les Archives de Palestina*, sobre todo los de 1918-1929, Documentation imprimée n° 39, bajo el “título Sionisme, Higiène, éducation, statistiques”.

MAE, Maurepas à Villeneuve, le 11 octobre 1730, *Archives de la Marine*, B7 137, f. 426v-427.

MAE, Mémoires et Documents, Turquie, vol. 113, n° 2 bis, “Drogmanat. Note de M. Cor. Mai 1853” de la Cour, *Étude sur le drogmanat, fait lors de l’ambassade de M. De la Cour à Constantinople (février-octobre 1853)*, fol. 139r°.

MAE, Mémoires et Documents, Turquie, vol. 113, n° 2 bis, “Étude sur le drogmanat, fait lors de l’ambassade de M. De la Cour à Constantinople (février-octobre 1853), fol. 139r°.

MAE, “Mémoire rédigé à la demande du ministre Delacroix”, par M. Descorches revenant de sa mission près la Porte Ottomane, du 4 ventôse an IV, Fonds Montal, 1 E 259.

MAE, “Mémoire rédigé à la demande du Ministre Delacroix”, par M. Descorches revenant de sa mission près la Porte Ottomane, du 4 ventôse an IV, Fonds Montal, 1 E 259.

MAE, “Mémoires et Documents”, Archive de “Turquie”, vol. 155, doc. 166.

MAE, “Mémoires et Documents”, Archive de “Turquie”, Mémoire rédigé à la demande du ministre Delacroix, par M. Descorches revenant de sa mission près la Porte Ottomane, du 4 ventôse an IV, Fonds Montal, 1 E 259.

MAE, Palestine 1918-1929, Documentation imprimée, n° 30: “Sionisme, Hygiène, Education, Statistique”.

MAE, “Sedat el Djumhurié”, le 30 Avril 1931, doc. 89, AMAE, Irak, La Presse.

2. Documentos de obras contemporáneas:

2.1. Obras sobre el tema de la época:

ALI, Zaki, *La langue arabe dans le monde*, Genève, Librairie Naville, 1950.

ARNOLD, Thomas; GUILLAUME, Alfred, *The legacy of Islam*, Oxford, The Clarendon Press, 1931.

AUDISIO, G., *La vie de Haroun al-Raschid*, Paris, s.e., 1930.

BADAWI, ‘Abd el-Rahman, *Shakhsyyat qaliqa fil Islam*, El Cairo, Makataba al-Nada al-‘Arabiyya, 1946.

BOUSQUET, G. H.; BERCHE, L. (trads.), *Le statut personnel en droit musulman hanéfite d’El Quduri*, texte et traduction annotée du Muhtasar d’Al-Quduri, s.l, s.f.

CARRE, Jean-Marie, *Voyageurs et écrivains français en Orient*, t. II, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1932.

CHARLES-ROUX, *Le projet français de conquête de l'Égypte sous le règne de Louis XVI*, Le Caire, IFAO, 1929.

CHARNAY, Jean-Paul, "Introduction", en Charnay (ed.), *L'Orient: concept et images*, XVe Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident moderne de 28 février 1987, la Sorbonne, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 3-13.

CHEBLI, P. (trad.), "Sèvere Ibn-Al-Moqaffa' (Evêque d'aschmounain). Réfutation de Sa'âd Ibn Batriq (eutychius)", en *Patrologia Orientalis*, T. III, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1909.

CORDIER, Henri, *Un interprète du Général Brune et la fin de l'école des Jeunes Langues*, Paris, Imprimerie Nationale, Librairie C. Klincksieck, 1911.

DEHERAIN, Henri, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938.

DERENBOURG, Hartwig, *Opuscules d'un arabisant 1868=1905: Antar, Le Coran, Ibn Al-Kifti, La Haggadah de la Pâque Juive, Quatre lettres missives d'Alboacen, Michel Amari, Adolphe Franck, Maximin Déloche, les Derenbourg, Bibliographie de H. D.*, Paris, Charles Carrington, 1905.

GAULIS, B., *La question arabe*, Paris, Berger-Levrault, 1930.

JULLEVILLE, E. De, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, Paris, Librairie Armond Colin, 1924.

KRTACHKOVSKY, I.; VASILIEV, A., “Histoire de Yahya-Ibn-Sa’idd’ Antioche. Continuateur de Sa’id-Ibn-Bitriq”, en *Patrologia Orientalis*, T. XVIII, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1924.

LAURENS, Henry, “Communication”, *L’Orient: concept et images*, XVe Colloque de l’Institut de Recherches sur les Civilisations de l’Occident moderne de 28 février 1987, la Sorbonne, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 39- 45.

LEFEBVRE, Georges; BOUTHAS, Charles H.; BAUMONT, Maurice, *Histoire de la France, pour tous les français*, t. 2, Paris, Hachette, 1950.

MASPERO, Jean, *Histoire des Patriarches d’Alexandrie, depuis la mort de l’Empereur Anastase jusqu’à la réconciliation des Église Jaconbites (528-616)*, Paris, E. Champion, 1923.

MASSIGNON, Louis, *Annuaire du Monde Musulman: statistique, historique et économique, première année*, Paris, Ernest Leroux, 1923.

MASSIGNON, Louis, “L’arabe, langue liturgique de l’Islam”, en *L’Islam et l’Occident*, Cahiers du Sud, 1947, pp. 160-164.

MASSIGNON, Louis, “Le Christ dans les évangiles, selon Ghazali”, en *Revue des Études Islamique*, Cahier I, Paris, Paul Geuthner, 1932, pp. 523-536.

MOHL, Jules, “Rapport annuel”, *Journal Asiatique*, Juillet 1847. (Separata).

MONTAGNE, M., *La civilisation de désert. Nomades d’Orient et d’Afrique*, Paris, Hacette, 1947.

MONTET, Edouard, *Le conte dans l'Orient musulman, étude littéraire et critique sur les Mille et une nuits et sur quelques contes des autres recueils du même genre suivi d'un choix de pièces justificatives*, Paris, Librairie Ernest Leroux, Genève, Goerg & Cie, 1930.

OMONT, Henri (ed.), *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902.

OUECHEK, Emile E., *Index Général de la "Description de Damas" de Sauvaire*, Damas, Institut Français de Damas, 1954.

PESLE, Octave; TJDANI, Ahmed, *Le Coran*, Paris, Larose, 1948.

SALLEFRANQUE, Charles, "Périples de l'amour en Orient et en Occident", en *L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud*, 1947, pp. 92-106.

SPIRO, Jean, *Autobiographie d'Abdallah Ben Abdallah, le drogman*, Tunis, Société Anonyme de l'Imprimerie Rapide, 1906.

VAN DEN BERG, L. W. C., *Fath al-qarib, révélation de l'omniprésente, commentaire sur le précis de jurisprudence musulmane d'Abou Chôdja*, Leide, Brill, 1895.

VV. AA., *Bulletins d'Études Orientales*, t. I, Damas, Institut Français de Damas, 1931.

VV. AA., *Mémorial*, édité par Louis Robert, Damas, Institut Français de Damas, 1954.

2.2. Livros de viajes:

CHATEAUBRIAND, V. F. R., *Oeuvres Romanesques et voyages, 2, les Martyres, Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris, Les aventures du dernier Abencérage, Voyage en Italie, Appendice: Voyage de Julien à Jérusalem*, textes établis, présentés et annoté par Maurice Regard, Paris, Gallimard, 1969.

DUPONT-FERRIER, G., *La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de trois cent cinquante ans. Du Collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1568-1920)*, t. II, Paris, s. e., 1929.

LOTI, Pierre, *La Mort de Philae, suivi d'une audience du grand sphinx et du journal inédit de Loti en Égypte (1907)*, édition réunie par Jean R. Michot et Alain Quella-Villéger, Pardès, Puiseaux, 1990.

LOTI, Pierre, *Le désert*, Paris, Colman-Levy, 189?.

VOLNEY, Constantin-François, *Considérations*, Paris, s. e., 1788.

VOLNEY, Constantin-François, *Voyage en Égypte et en Syrie*, t. 2, Paris, Bossange, 1821.

2.3. Dictionarios, enciclopedias, colecciones y biografías:

Bibliographie de la France, Journal de l'imprimerie et de la librairie, Edition Française n° 150, Paris, 1961.

Biographie universelle, ancienne et moderne, Paris, L. G. Michaud, 1827...

CHAUVIN, Victor, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes (1810-1885)*, 3 vol., Leipzig, Liège, 1892-1922.

Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, Paris, UNESCO, 1984.

Diccionario de lengua española, Real Academia Española, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

Dictionnaire de la langue du 19e et du 20e siècles (1789-1960), Paris, C.N.R.S., 1981...

Dictionnaire le Petit Larousse, Paris, Larousse, 1995.

Dictionnaire le Petit Robert, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Dictionnaire le Robert, Paris, 2000.

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, t. 1, Leiden, E. J. Brill ; Paris, Maisonneuve, 1960.

Encyclopédie Universalis, Paris, 1990...

GRUYSMANS, Philippe (ed.), *Peinture Orientaliste du XIX siècle (nés entre 1750 et 1875)*, Brussels, Laconti, 1982.

UNESCO, "Arabes y sirios nos transmitieron la herencia griega", en *El correo* vol. 1-Num° 6, junio 1948.

UNESCO, "El patrimonio cultural árabe", en *El correo* vol. 1-Num° 3, 1984.

UNESCO, "Cómo cuidan los árabes de sus manuscritos: más de 2:500 obras en microfilm", en *El correo*, vol. 1, 1950.

3. Bibliografía general del tema:

AL-AQIQI, Najib, *Al-mustashriqun*, 1ª v, 4ª edición, El Cairo, Dar al-Ma'aref, 1980.

AL-KHATIB, Hussam, *Harakat al-tarjama al-filistinya, min annahda hatta akher al-qarn al-ishrin*, Beirut, Al-Mu'assasa Al-'Arabya, 1995.

AL-HAIDARI, Ibrahim, *Surat al-sharq fi uyun al-gharb, dirasa ll'atma' al-ajnabiyya fil alam al-arabi*, Beirut, Dar al-Saqi, s. f.

AL-HATIB, Hussam, *Subul al-mu'azerat al-ajnabiyya wa ashkaluha fi al-kissa al-suryya*, Damasco, s. E., 1974.

AL-MUSAWY, Muhsen J., *Al-istishraq fil fikr al-'arabi*, Amman, Al-Mu'assasa 'al'arabiyya, 1993.

AMAIREH, Ismael Ahmad, *Al-mustashriqun wa tarih silatehem bil'arabiyya, bahth fil judur altarihiyya lel thahira al-istishraqyya*, Amman, Dar Hunain, 1992.

AMAIREH, Ismael Ahmad, *Al-Mustashriqun wal-manahij al-lugawya, al-manhaj altarihi, al-manhaj almuqaran, al-manhaj al-wad'i, al-manhaj al-ihsa'i*, Amman, Dar Hunain, 1992.

ASS'ADI, 'Abd al-Rahman N., *Taysir al-Karim al-Rahman*, Beirut, Mu'assasat al-Risala, 1996.

AUDISIO, G., *La vie de Haroun al-Raschid*, Paris, s.e., 1930.

AVEZ, Renaud, *l'Institut Français de Damas au Palais Azem (1922-1946), à travers les archives*, Damas, Institut Français de Damas, Collections Témoignages et Documents n° 1, 1993.

BACKES, Jean-Louis, "Mythes et idéologie (exposé introductif)", en Jean-Marie Grassin (ed.), *Mythes, Images, Représentations*, Actes du XIVe congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Travaux de Mémoires de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Limoges, Limoges, Publication de Trames, 1977.

BADAWI, Abdel-Rahman, *Mu'alafat Al-Ghazzali*, El Cairo, Al-majles al-'Ala li Ri'ayet al-Adab wal 'Ulum al-Ijtima'yya, 1961.

BALIBAR, Renée; LAPORTE, Dominique, *Burguesía y lengua nacional*, Madrid, Avances, 1976.

BALIBAR, Renée; MERLIN, G.; TRET, G., *Les français fictifs (le rapport des styles littéraires au français national)*, Paris, Hachette Littérature, 1968.

BARTHELMEY, Guy, “La “Géographie” et les ambiguïtés de la sublimation du paysage dans le voyage en Orient de Nerval”, en Sophie Linon-Chipon (ed.), *Miroirs de textes, récits de voyage et intertextualité*, Nice, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, série n° 49, 1998, pp. 107-126.

BENOIST-MECHIN, *Bonaparte en Égypte ou le rêve inassouvi*, Lausanne, Clairfontaine, 1966.

BERNARD, Pierre, “Editer les oeuvres arabes”, en *L'Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d'études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, CNRS, 1982, pp. 107-111.

BOURGEY, A., “La perception de l'Orient arabe par les géographes français”, en Marie Claude Burgat (ed.), *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, vol. 2, Paris, Édition de C.N.R.S., 1991, pp. 131-142.

BRUCE FULTON, L., “France and the end of the Ottoman Empire”, en Marian Kent (ed.), *The great powers and the end of the Ottoman Empire*, George Allen & Unwin, London, 1984, pp. 141-166.

BRUNEAU, Charles, *Petite histoire de la lengua française. De la Revolution à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1966.

CAQUOT, André, *Cinquante ans d'orientalisme en France 1922-1972, Les études sémitiques*, Paris, Paul Geuthner et Société Asiatique, 1973.

CHABBI, Jacqueline, "L'enseignement de l'Arabe à l'université", en *Le Monde Arabe dans la vie intellectuelle et culturelle en France*, Colloque 18-20 janvier, Paris, Édition de l'Institut du Monde Arabe, 1988.

CHEDDADI, Abdessalam, "Les demons du despotisme: en deça et au-delà d'un concept", en Marie Claude Burgat, *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, vol. 2, Paris, Édition de C.N.R.S., 1991, pp. 389-404.

CHEVALLIER, Dominique, «Reflections of France, Lebanon and Syrian Area», en L. Carl Brown and Mathew S. Gordon (eds.), *Franco-Arab encounters, studies in Memory of David C. Gordon*, Beirut, American University of Beirut, 1996, pp. 179-200.

CROC, Gérard, "La traduction, clef de la diplomatie révolutionnaire à Constantinople", en Frédéric Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, Actes du colloque organisé par l'IFÉA et l'INALCO à l'occasion du bicentenaire de l'École des Langues Orientales, 29-31 mai 1995, Paris, l'Harmattan, 1997, pp. 333-349.

DALL'ORSO, Pablo Macera, *La imagen francesa del Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976.

DE BRUIJN, J. T. P., "Collective studies of the Muslim World: institutions, projects and collections", en Willem Otterspeer (ed.), *Leiden oriental connections 1850-1940*, v. 5, E. J. Brill/ Universtaire Pers Leiden, Leiden, 1989, pp. 94-114.

DEBOUT, Marion, "The Library of the School of Oriental Languages", en *UNESCO Journal of Information Science, Librarianship and Archives Administration*, vol. 5, 1983.

DECOBERT, C., "La lettre de Renan sur l'École du Caire", pp. 1-10, en Marie Claude Burgat (ed.), *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, vol. 2, Paris, Édition de C.N.R.S., 1991, pp. 1-10.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith (dir.), *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, édition UNESCO, 1995.

DIB, 'Abd al-'Athim, *Al-mustashriqun wal-turath*, Al-Mansura, Dar 'al-Wafa', 1988.

DJAÏT, Hicham, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.

DUPARC, P., *Recueil des Instructions aux Ambassadeurs et Ministres de France*, t. XXIX, Paris, s.e., 1969.

ÉLISSEEFF, Nikita, "L'activité de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas", en *Soixante-dix ans de coopération scientifique à l'Institut Français de Damas*, actes du colloque (novembre 1992), collection Témoignages et Documents 4, Damas, Institut Français de Damas, 1995, pp. 19-28.

FONTAINE, Jean, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825-1940*, Tunis, Institut des Belles Lettres Arabes, 1996.

GÁLVEZ VÁZQUEZ, Eugenio (trad.), *Cuentos egipcios de Mahmud Taymour*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1975.

GAXOTTE, Pierre, *Histoire des Français*, Paris, Flammarion, 1972.

QARIB ALLAH, Hasan A., *Dawr Al-Ghazzali fil fikr*, Le Caire, Matba'at al-Amana, 1978

GHASUB, Faris, *Al-imbirialiyya al-faransiyya wal-wilayat al-'arabiyya fi as-saltana al-uthmaniyya*, Beirut, Dar al-Farabi, 1990.

GRIL, D., "Espace sacré et spiritualité, trois approches: Massignon, Corbin, Guénon", en Marie Claude Burgat, *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, vol. 2, Paris, Édition de C.N.R.S., 1991. pp. 49-63.

GROOT, Alexandre H. De, “Protection and nationality. The decline of the drogmans”, en Frédéric Hitzel (ed.), *Istanbul et les langues orientales*, Actes du colloque organisé par l’IFÉA et l’INALCO à l’occasion du bicentenaire de l’École des Langues Orientales, 29-31 mai 1995, Paris, l’Harmattan, 1997, pp. 235-255.

GUENON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, compilación póstuma, establecida y presentada por Michel Vâlsan*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.

HODGSON, M. G. S., *L’Islam dans l’histoire mondiale*, texte réuni et traduit de l’américain et préface par Abdesselam Cheddadi, Paris, Sindbad; Arles: Actes sud, 1998.

HOOFF, Henri van, *Histoire de la traduction en Occident*, Bibliothèque de linguistique, Duculot, Paris, Louvin-la-Neuve, 1991.

HUSSEIN, Taha, *Al-ayyam*, edición 41, El Cairo, Dar al-Ma’arif, s.e. s. f.

IBN ‘ARABI, Muhyi ad-Din, *Tafsir al-Coran al-karim*, t. I, Beirut, Dar al-Andalus, 1978.

IBN HAUQAL, *La configuration de la Terre*, traduit par Gaston Wiet, Le Caire, IFAO, 1964.

JAMBET, Christian, “Présentation”, en *Itinéraire d’un enseignement*, par Henri Corbin, Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, 1993, pp. 12-30.

KABBANI, Rana, *Europe’s myths of Orient. Devise and rule*, Machillan, Chippenham and another cities, 1986.

KEDDIE, N. R., *Seyyed Jamal ad-Din “al-Afghani”. A political biography*, California, University of California Press, 1972.

KEPEL, Gille, "Synthèse", en *L'Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d'études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 112-118.

LAOUST, Henri, *Les Schismes dans l'Islam, introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.

LAURENS, Henry, *L'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993.

LAURENS, Henry, *Le royaume impossible, la France et la genèse du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1990.

LAURENS, Henry, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte, l'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul-Paris, Isis, 1987.

MALTI-DOUGLAS, Fedwa, *Blindness & autobiography. Al-Ayyam of Taha Hussein*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

MASSIGNON, Daniel (ed.), *Présence de Louis Massignon. Hommages et témoignage, à l'occasion du Centenaire de Louis Massignon*, ouvrage publié avec le concours de l'Institut du Monde Arabe, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.

MEQDAD, Mahmoud, *Tarih adirasat al-arabiyya fi faransa*, Kuwait, Al-Majles al-Watani lil Thaqafa wal-Funun wal-Adaab, 1992.

NAAMAN, Abdallah, *Les Levantins: une race, essai d'analyse sociale*, Beyrouth, Maison Naaman pour la culture, 1984.

MARDRUS, C. (trad.), *Le Koran qui est la guidance et le différenciateur*, Paris, E. Fasquelle, 1926.

MINKOWSKI, Wade, “L’expérience de Traduction”, en *L’Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d’études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 98-106.

MONIOT, Henri, “Enseigner l’Histoire des autres”, en *L’Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d’études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 71-83.

MOUSSA, Sarga, *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksiek, 1995.

MOUSSALI, Bernard, “Synthèse”, en *L’Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d’études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 145-153.

ORY, Pascal, *L’entre-deux-Mai, Histoire culturelle de la France, 1968-1981*, Paris, Seuil, 1983.

OTTERSPEER, Willem, “The ethical imperative”, en Willem Otterspeer (ed.), *Leiden oriental connections 1850-1940*, v. 5, E. J. Brill/ Universtaire Pers Leiden, Leiden, 1989, pp. 204-229.

PATAI, Raphael, *The Arab mind*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1973.

POCHE, Christian, “La musique arabe vue de France”, en *L’Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d’études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 121-134.

PSICHARI, Henriette (ed.), *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

QARIB ALLAH, Hasan A., *Dawr Al-Ghazzali fil fikr*, El Cairo, Matba’at Al Amana, 1978.

RAYMOND, André, “Les études sur les villes dans les publications de l’IFEAD”, en *Soixante-dix ans de coopération scientifique à l’Institut Français de Damas*, actes du colloque (novembre 1992), collection Témoignages et Documents 4, Damas, Institut Français de Damas, 1995, pp. 29-34.

RAYMOND, André, “Les études sur les villes dans les publications de l’Institut Français d’Études Arabes de Damas”, en *Soixante-dix ans de coopération scientifique à l’Institut Français de Damas*, actes du colloque (novembre 1992), collection Témoignages et Documents 4, Damas, Institut Français d’Études Arabes de Damas, 1995, pp. 29-34.

RAYMOND, André, “Les études récentes en France sur l’histoire des pays arabes pendant la période ottomane”, en *Lettre d’information de l’Association française pour l’Étude du Monde Arabe et Musulman*, n° 2, s. e., décembre 1987.

REIG, Daniel, *Homo orientaliste*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1988.

RODINSON, Maxime, *La fascination de l’Islam suivi du seigneur bourguignon et l’esclave sarrasin*, Paris, La Découverte, 1989.

ROMAN, Stephan, *The development of Islamic Library collections in Western Europe and North America*, London & New York, Series editor Mumtaz A. Anwar, 1990.

SAAD, Ahmad Sadeq, “Orientalisme colonial et orientalisme égyptien”, en Marie Claude Burgat, *D’un Orient l’autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissance*, vol. 2, Paris, Édition de C.N.R.S., 1991, pp. 405-422.

SABUNI, Abdul Ghafur, *Arabische grammatik, Ein lernbuch anhand moderner lektüre*, Buske Verlag, Hamburg, 1987.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Al-Quibla, 1990.

SARI, Helmi Kh., *Surat al-'arab fi al-sahafa al-biritanyya*, Markiz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, Beirut, s. f.

SAUVAGET, Jean, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, éléments de bibliographie*, Paris, Édition de Cl. Cahen, Adrien- Maisonneuve, 1961.

SHARAF, Abdelhamid Ali, *Al-sira' al-kabir bayn al-sharq wal-gharb, marahel wa tatawur al-sira' ibra 13 qarnan*, 1^a edición, El Cairo, El Ahram, 1992.

TAJDITI, Nizar, “De la science occidentale en général et de l'orientalisme en particulier, reflexions intempestives autour de quelques verités inoffensives”, en *Revue de la Faculté des Lettres*, Tetouan, n° 9, 1999, pp. 123-141.

TARSHUNA, Mahmoud, *Madhal ila al-adab al-muqaran wa tatbiqeh al-alf laila wa laila*, Tunez, Al-Matabi' al-Muwahhada, 1986.

TAYMOUR, Mahmoud, *Eid Sa'id wa quisas ukhra*, El Cairo, s. e., 1986.

TISSERAN, Eugène (S. Ém. Le cardinal), *Écoles des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris, Mémorial du cinquantenaire 1914-1964*, ouvrage publié avec le concours de la fondation Calouste-Gulbunkian, Paris, Bloud & Gay, 1964.

THOBIE, Jacques, *Ali et les 40 voleurs, impérialisme et Moyen-Orient de 1914 à nos jours*, Paris, Massidor-Temps Actuels, 1985.

THOBIE, Jacques, *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire Ottoman (1895-1914)*, Paris, Publications de la Sorbonne, Imprimerie National, 1977.

TOMICHE, Nada, *L'Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d'études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982.

TOMICHE, Nada, *La littérature arabe traduite: mythes et réalités*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Gauthner, 1978.

TOMICHE, Nada, “Remarque sur la langue et l’écriture en Égypte, 1805-1882”, en *L’Égypte au XIXe siècle. Groupe de recherche et d’études sur le Proche Orient*, Aix-en-Provence, Édition de C.N.R.S, 1982, pp. 299-317.

VATIN, Jean-Claude, “Le voyage, elements pour une taxonomie”, en *La fuite en Égypte, supplément aux voyages européens en Orient*, Actes des journées d’étude du CEDEJ, Institut Français d’Archéologie Orientales, Le Caire 17 et 18 avril 1986, Le Caire, éd. CEDEJ, 1989, pp. 9-42.

VERCOUTTER, Jean, *L’École du Caire (ifao) 1880-1980*, Le Caire, IFAO, 1980.

VERNET, Juan, *El Islam y Europa*, Barcelona, Ediciones “El Albir”, S.A., 1982.

VV. AA., *La recepción de la literatura árabe contemporánea en Europa*, Toledo, Cuadernos de Escuela de Traductores de Toledo, nº 2, 1999.

VV. AA., *Studies in memory of Gaston Wiet*, edited by Myriam Rosen-Ayalon, Institute of Asian and African Studies, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1977.

WIET, Gaston, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, Maisonneuve, Larose et UNESCO, 1966.

ZAKARYA, Zakarya H., *Al-mustashriqun wal-Islam*, Al Majles al-‘Ala Lilshun al-Islamiya, el Cairo, 1965.

4. Bibliografía sobre modelos teóricos:

ABREU, Graça, “Le piège de l’avertissement: l’ironie et la vérité à l’enjeu de la persuasion”, en Pierre Rodríguez et Michèle Weil (eds.), *Vers un thésaurus informatisé: Topiques des ouvertures narratives avant 1800*, actes du 4^{ème} colloque international, Université Paul-Valéry- Montpellier III, 25-27 octobre 1990, 1991, pp. 81-90.

AIPHIN, Ernest van, “The other within”, en Raymond Corby & Joep Th. Leerssen (eds.), *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, GA 1991, pp. 1-16.

Ajjazar, “Attarjama al-adabiyya”, en VV. AA., *Attarjama wa nazariyyatuha*, Qirtaj, Bayt al Hikma, 1989, pp. 107-144.

AMOSSY, Ruth, “Du cliché et du stéréotype. Bilan provisoire ou anatomie d’un parcours”, en *Le Cliché*, textes réunis par Gilles Mathis, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, pp. 21-28.

ANGENOT, Marc, *1889, un état du discours social*, Longueuil (Québec), Le Préambule, 1989.

ARRIFA’I, Hashim T., “Mahazir laghawiyya fi tarjamat al Kuran al-karim”, pp 48-51, en *Azzam al-Jadeed*, n. 15, 1 marzo 2001, pp. 48-52.

AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962.

BENVENISTE, Emile, *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris, Gallimard, 1966.

BLACHERE, R.; SAUVAGET, J., *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

CATFORD, J. C., *A linguistic theory of translation*, O. U. P., Oxford, 1965.

CORBEY, Raymound; LEERSSSEN, Joep, "Studying alterity: Background and perspectives", en Raymound Corby & Joep Th. Leerssen (eds.), *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, GA 1991, pp. VII-XVIII.

DUTU, Alexandru, "Modèles, Images, Comparaisons", *Synthesis III*, 1979. pp. 1-10.

DELEDALLE, Gérard, "Miroirs de l'Altérité et voyages au Proche-Orient", en Ilana Zinguer (dir.), *Colloque Internationale de l'Institut d'Histoire et de Civilisation Française de l'Université Haïfa (1987)*, Genève, Éditions Slatkine, 1991, pp.16-20.

EVEN-ZOHAR, Itamar, "Translation and Transfer", en *Poetics Today* 11:1, 1990, pp. 73-78.

FRANCO AIXELÁ, Javier, *Condicionantes de traducción y nombres propios (inglés-español)*, Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

FRAZAO, Joao Amaral, "*Francion* – Les avertissements: une rhétorique de la certitude", en Pierre Rodríguez et Michèle Weil (eds.), *Vers un thésaurus informatisé: Topiques des ouvertures narratives avant 1800*, actes du 4^{ème} colloque international, Université Paul-Valéry- Montpellier III, 25-27 octobre 1990, 1991, pp. 177-184.

GADDIS ROSE, Marilyn, "Textuality, Intertextuality, and Reception", en *Traduction dans le Développement des Littératures*, Actes de XI^e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, Paris, Peter Lang, Leuven University Press, 1985, pp. 225-232.

GENETTE, Gérard, *Palimpsestos la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989.

GUYARD, Marius-François, *La littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

HALLIDAY, M. A. K, *Language as social semiotic*, Arnold, London, 1978.

HATIM, Basil; Mason, Ian, *Discourse and the Translator*, London-New York, Longman, 1990.

IGLESIAS SANTOS, “El sistema literario: teoría empírica y teoría de los polisistemas”, en Darío Villanueva (dir.), *Avances en Teoría de la literatura (Estética de la recepción, pragmática, teoría empírica y teoría de los polisistemas)*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 309-334.

KHOLUSI, Safa', *Fann attarjama*, Bagdad, s.e., 1982.

KIRKWOOD, H. W., “Translation as a Basis Contrastive Linguistic Analysis”, en *IRAL*, nº 4, 1966, pp. 170-179.

KÂLMAN, G. G., “Some Borderline Cases of Translation”, en *The Traduction dans le Développement des Littératures*, Actes de XIe Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, Paris, Peter Lang, Leuven University Press, 1985, pp. 69-74.

KOMMERS, Jean, “Images between Structure and Context: sources, source criticism, and alterity studies”, pp. 105-121, en Raymond Corby & Joep Th. Leerssen (eds.), *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, GA, 1991.

LAMBERT, José, “Itamar Even-Zohar's polysystem studies: an interdisciplinary perspective on culture research”, en *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, v. XXIV, nº 1, March 1997, pp. 8-14. Véase http://www.tau.ac.il/~itamarez/ps/jl_on_ez.htm

LAMBERT, José; GROOP, Hendrik van, “On describing translation”, en Theo Hermans (ed.), *The manipulation of literature*, London, Groom Helin, 1985, pp. 42-53.

MAÍLLO SALGADO, Felipe, “Consideraciones sobre la lengua árabe y su traducción: a propósito de la traducción de la “Historia de Al-Andalus” de Ibn Al-Khardabus”, en *Studia Histórica*, vol. IV, nº 2, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, pp. 231-250.

MATHIS, Gilles, “Avant-propos”, en *Le Cliché*, textes réunis par Gilles Mathis, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, pp. 9-11.

MOUNIN, Georges, *Linguistique et traduction*, Bruxelles, Dessart & Mardaga, 1976.

MOURA, Jean-Marc, “L’imagologie comparatiste”, en Actes de l’ A.I.L.C., chez l’auteur, s.f.

MOURA, Jean-Marc, “L’imagologie littéraire: essai de mise au point historique et critique”, en *Revue de Littérature comparée*, 3, 1992, pp. 271-287.

MOURA, Jean-Marc, *L’Europe littéraire et l’ailleurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

MUHAMMAD, Muhammad I., *Fann attarjama*, s. l., Ma’had al-Buhuth wal-Dirasat al-‘Arabiyya, 1969.

NEWMARK, Peter, *Approaches to translation*, London, Pergamon, 1981.

NEWMARK, Peter, *Manual de traducción*, versión española por Virgilio Moya, Madrid, Cátedra, 1987.

PAGEAUX, Daniel-Henri, *L’Espagne devant la conscience française au XVIIIe siècle*, thèse de doctorat d’État, 1977.

PAGEAUX, Daniel-Henri; BRUNEL, Pierre; CHEVREL, Yves (eds.), *Précis de littérature comparée*, Paris, H. Champion, 1999.

PEÑA, Salvador, “Sobre la llamada lexicografía árabe: ‘Ilm al-luga’”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, fascículo 1º, v. XXXVIII, Universidad de Granada, 1989-1990, pp. 213-233.

PEÑA, Salvador; HERNÁNDEZ GUERRERO, M^a José, *Traductología*, Málaga, Universidad de Málaga, 1994.

PICHOIS, Claude; Rousseau, André-M., *La littérature comparée*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.

PIETERSE, Jan Nederveen, “Image and Power”, en Raymond Corby & Joep Th. Leerssen (eds.), *Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, GA, 1991, pp. 191-203.

QUEREDA Rodríguez-Navarro, L., “La Escuela de Praga y lingüística de contrastes”, en *Roman Jakobson. In Memoriam (1896-1982)*, s. I, s. e., 1983.

REZNIKOV, Pierre, “Langage et Société”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. VI, 1949. (Separata).

RICOEUR, Paul, “L’imagologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social”, en Paul Ricoeur, *De texte à l’action. Essais d’hermeneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, pp. 417-431.

RODRÍGUEZ, Pierre; WEIL, Michèle (eds.), *Vers un thésaurus informatisé: Topique des ouvertures narratives avant 1800*, Actes quatrième colloque international, Montpellier, Université Paul-Valéry-Montpellier III, 25-27 octobre 1990, 1991.

SAMSÓ MOYA, Julio, “Problemas lingüísticos de la Nahda vistos a través de algunos textos autobiográficos de Muhammad ‘Abdu, Ahmad Amin y Taha Hussein”, en *Orientalia Hispánica*, J. M. Barral, vol. 1 Arabica-Islámica, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1974.

SOUSA DE ALMEIDA, Teresa, “Bilan des recherches du groupe portugais”, en Pierre Rodríguez et Michèle Weil (eds.), *Vers un thésaurus informatisé: Topiques des ouvertures narratives avant 1800*, Actes du 4^{ième} colloque international, Montpellier, Université Paul-Valéry-Montpellier III, 25-27 octobre 1990, 1991, pp. 91-98.

VINAY, Jean-Paul; DARBELNET, Jean, *Stylistique comparée du français et de l’anglais*, Paris, Didier, 1968.

VV. AA., *El canon literario*, (compilación de Enric Sullà), Madrid, Arco/Libros, 1998.

VV. AA., *Teoría de los polisistemas*, Estudio introductorio, (compilación de textos y bibliografía por Montserrat Iglesias Santos), Madrid, Arco/Libros.S.L., s. F.

ZOHAR, Itamar-Even, “The Making of Culture repertoire and the role of transfer”, en *Target*, 9 (2), 1997, pp. 373-381.

ZOHAR, Itamar-Even, “The position of translated literature within the literary polysystem”, en *Poetics Today* 11:1,1990, pp. 45-51. Véase http://members.tripod.com/itmarez/ps/pos_tril.htm