

## De Utopía a la Fobia Imágenes Sesgadas

Ahlam Sbiehat\*

### Abstract

Middle East, the Holy Land that testified the birth of Jesus, the land of Bedouin known by the manliness, Arab courage and platonic love had been until the eighties of the nineteenth century the utopia, the imaginary world and the virtuous city never written by Plato but by the nineteen-century-orientalists plumes in their travel literature. This idealized world starts to be conversed through the European intervention at the end of the nineteenth century up to the middle of the twentieth century.

In this epoch, the religious, political, economical and social atmosphere represented by the ottoman despotism, public disorders and conflicts among the religious schools and their influences on the governmental regime were the cause of the decadence in the Muslim countries and in Middle East. More precisely, this stereotype was created into an occidental tendency to show Islam as an agitated way that leads Middle East to the abyss, so the features more drawn by the orientalists were embodied in the sectarianism, immobilism and despotism. This stereotype must justify the intervention of the reformer powers in the region. Especially when the science mind, human rights and decolonization tend start to rule the life and the mind of the European nations.

### Introducción

En este estudio queremos analizar el alcance ideológico de la imagen vehiculada por las traducciones y los traductores de la época del protectorado en el Oriente Medio según algunas observaciones sobre 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, el orientalista francés eminente, 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*"<sup>1</sup>.

Durante este 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 los 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.

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 922/1260-1516<sup>2</sup>. 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”*<sup>3</sup>.

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.

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 Abasíes. 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 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 y divino.

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”<sup>4</sup>.*

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, Mousseline, 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 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”<sup>5</sup>.*

Llamaremos la atención sobre la transcripción del nombre del Profeta *Mahomet* en francés. Todos los traductores 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* en francés o Mahoma en castellano.

Jean Delisle y Judith Woodsworeth, en su estudio panarómico sobre la historia de la traducción en Europa, *Les traducteurs dans l'histoire*<sup>6</sup> 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 europeo<sup>7</sup>.

¿Por qué se deformaba el nombre que ha sobrevivido a lo largo de la historia hasta hoy día? ¿Por qué la nueva generación de orientistas, 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 de las traducciones de esta época**

### **1.2.1. Inmovilismo**

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*<sup>8</sup>.

### 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 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-Ghazzali<sup>9</sup>, 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 filósofos<sup>10</sup>, 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*”<sup>11</sup>. 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 Omeyyas], opposés à l'hérésie chiite dont les Fatimides étaient les tenants*”<sup>12</sup>. 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 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 interesaron<sup>13</sup>, por ejemplo, *Maqasid al-falasifa*<sup>14</sup>, *Ihya' 'ulum ad-din*<sup>15</sup>, *Bidayat al-hidaya*<sup>16</sup>, *Mishkat al-anwar*<sup>17</sup>, *Minhaj al-'abidin*<sup>18</sup>, *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 artículo<sup>19</sup> publicado por el destacado arabista de nuestra época, Louis Massignon, en 1932<sup>20</sup>. 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]*”<sup>21</sup>. 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 traducidos en nuestra época, como Abu Hatim Razi quien tampoco niega la crucifixión de Cristo en su obra *Makhâriq 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*<sup>22</sup> 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 griega<sup>23</sup>.

Recuerda Zakarya en otro párrafo que los franceses admiraban a Banu Umayya (los Omeyas)<sup>24</sup> 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, tal como aparece confirmado en nuestro repertorio, observamos la ausencia de grandes jurisperitos 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 jurisperitos, etc. afin 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 ortodoxia<sup>25</sup>.

### 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 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 cultuelles [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»<sup>26</sup>.*

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 College de France nos confirma esta postura:

*“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*<sup>27</sup>.

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 orientistas, 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:

*“La partie traduite dans le présent volume intéresse la période qui s'inscrit entre le début de ce XVI<sup>e</sup> 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 mamelouk 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”*<sup>28</sup>.

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 «zubda kachf al-mamalik»* otra traducción reeditada (o traducida<sup>29</sup>) 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*”<sup>30</sup>, pero cuya belleza natural parece deformada por el cliché más conocido, el despotismo:

*“Un séjour de dix ans que j'ay fait en Égypte m'a appris à aimer cette contrée délicate 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 bibliothèques aucun ouvrage qui nous fit connaître son histoire depuis la conquête des Musulmans. J'employois les moments de loisir à faire quelque essai 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”*<sup>31</sup>.

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-Zâhiri”<sup>32</sup> 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*<sup>33</sup>.

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*<sup>34</sup>.

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*<sup>35</sup>.

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*"<sup>36</sup>.

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 Sina<sup>37</sup> y de Al-Farabi<sup>38</sup>, 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 Cristo<sup>39</sup>, los dialectos y los neologismos en la lengua clásica y moderna, la mitología y las leyendas de varias culturas 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*<sup>40</sup>. 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"*<sup>41</sup>.

### 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 orientistas 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 orientistas dejó de ser libre, como en el caso de los orientistas 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, Massignon trabajaba con el servicio secreto francés y Gaston Wiet fue militar en el ejército de De Gaule. 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*”<sup>42</sup>.

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.

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”<sup>43</sup>.*

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:

*“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)”<sup>44</sup>.*

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”<sup>45</sup>.*

En otro encontramos sobre Jordania:

*“Toute la Transjordanie, Amman, Salt et Karak firent la grève pour protester contre la politique sioniste”<sup>46</sup>.*

*“Huit personnes revêtues d’uniformes attaquent la Colonie «Yassoud Hamaala»”<sup>47</sup>.*

*“Échange des coups de feu entre les forces du Gouvernement et une bande de 12 brigands à Wadi-Sarar”<sup>48</sup>.*

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 otomana. 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 Occidente<sup>49</sup>. 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 entonces.

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”<sup>50</sup>.*

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 acercarse a la sociedad árabe en sus aspectos primitivos, que aparecen en estas obras, a un público que, 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”*<sup>51</sup> y presentó al mundo islámico una exégesis religiosa *“dans une interprétation nouvelle des textes, et une utilisation des données scientifiques et des méthodes occidentales”*<sup>52</sup>.

Al-Afghani era considerado uno de los líderes del “protestantismo” árabe, por lo tanto, fue llamado *“Afghani est le Luther de la nouvelle réforme”*<sup>53</sup>. 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 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”*<sup>54</sup>.

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 discípulos<sup>55</sup>. 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 islámica del Oriente Medio moderno, puesto que “*il a exercé et exerce encore après sa mort une énorme influence*”<sup>56</sup>.

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*”<sup>57</sup>.

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-Afghani<sup>58</sup>, 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”*<sup>59</sup>.

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*<sup>60</sup>, 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 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 *Akhhâr Al-Hallâj*<sup>61</sup> 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 'Arabi<sup>62</sup>. 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 Badawi<sup>63</sup>, 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 sufi, 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.

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*”<sup>64</sup>. 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*”<sup>65</sup>.

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-Raziq<sup>66</sup>. 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 escolástico<sup>67</sup>.

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:

*"(...) 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 quelque peine à nous représenter la possibilité de cette symbiose; nous devons bien nous y faire, quoi qu'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"<sup>68</sup>.*

Si repasamos el libro de Essad Bey, encontramos que sus temas son en su mayoría los mismos traducidos por la mayor parte de los traductores de esta época: la obra comienza con una introducción muy rápida de cuatro páginas sobre el profeta, para hablar después de la época otomana (comparada con el hombre enfermo), los partidos políticos turcos, el despotismo turco, el sueño del Canal de Suez, los estados musulmanes sometidos al Imperio Otomano, pero presas de rebeliones contra los turcos, el movimiento del wahabismo, la cuestión de Palestina, la internacionalidad de Lenin de de Allah, la idea del califato islámico.

Observamos la insistencia de los franceses en el desenlace y el desmembramiento entre los turcos y las provincias árabes: por un lado, algunos partidos turcos apelaban a una Turquía laica, y por otro lado, el wahabismo que reivindicaba aplicar la religión en Oriene Medio y en todo el mundo islámico y apelaba a una nacionalidad árabe. Este interés por los objetivos de los wahabistas contradice las ideas civilizadores y las acusaciones de rigidez a la religión, pero coincide con los objetivos europeos en su empeño por echar a los otomanos de toda la región.

La tendencia de Francia y de los arabistas a mostrar ante los ojos de los lectores e incluso de los árabes mismos las contradicciones entre el mundo árabe occidental, representando por el Norte de África y el mundo árabe oriental, representando por Oriente Medio, hace pensar en la mentalidad política que consiste en separar a los estados árabes para así someterlos.

Al mismo tiempo, Francia alienta las ideas árabes rebeldes contra el Imperio Otomano, el enemigo estratégico de las fuerzas imperialistas. Para alcanzar este objetivo, Francia atacaba la política laica turca y la cultura turca dominante en Oriente Medio que se oponía a las ideas tradicionalisats islámicas, como revelan las palabras del traductor Laoust a la hora de hablar de este pensador:

*"Le califat déjà avait été l'une de ses préoccupations les plus constantes. Rasid Rida (...) avait fondé quelques espoirs sur la possibilité d'une politique arabe autonomiste au sein de l'Empire ottoman et d'une utilisation du Califat de Constantinople, non point certes comme un instrument de panislamisme politique, mais comme l'organisme central d'un vaste apostolat religieux. La création à Constantinople même d'un Séminaire de Propagande et de Direction de Conscience fut l'un de ses projets les plus chers. Mais il dut bientôt désenchanter devant l'absolutisme hamidien et le nationalisme laïciste de l'Union de Progrès. Le Séminaire réduit qui fonctionna à Rida, avec l'aide financière de quelques riches Musulmans des Indes, et fut fermé dès la déclaration de Guerre n'était plus que l'ébauche bien réduite d'une entreprise initiale plus ambitieuse"<sup>69</sup>.*

Es una interpretación del "despotismo interior"<sup>70</sup> que impone a las naciones sometidas un modelo religioso común en todo el mundo islámico (*le pouvoir spirituel suprême*<sup>71</sup>) y que fija a los soberanos islámicos en el estereotipo de "autócratas"<sup>72</sup>. Sencillamente pretenden convencer a los árabes de la invalidez del califato otomano en su tierra y de que todo lo que quieren los otomanos es mantener sus territorios en Siria y en otras partes del mismo Imperio. No olvidamos que los franceses y los europeos se enfrentan al mismo tiempo, a dos fuerzas de gran extensión en Oriente: el Islam y el Comunismo. El Islam era considerado enemigo del cristianismo, por lo que intentaban sacar sus defectos ante el lector europeo para luchar contra dos enemigos al mismo tiempo.

#### **2.2.4. Taha Hussein**

Los franceses intentan demostrar que incluso los pensadores árabes de gran prestigio en el mundo árabe e islámico estaban en contra de la inmovilidad oriental y que si esta región empezó a salir de esta condición mantenida desde hace siglos, ellos sucedió tras sus contactos con el pensamiento y las ideologías europeas.

Esta posición será expuesta también en otra obra *Le livre des jours* de Taha Hussein (1889-1973) traducida por G. Wiet en 1947. Este autor árabe, y los que serán abordados a continuación, criticaban a las sociedades árabes y apelaban a una imitación de los países más desarrollados europeos. Además estos autores cercanos a la civilización europea, como Taha Hussein que vivió y estudió en Francia, e incluso se casó con una francesa, afirman que la mente árabe respira y crece en el ambiente de su protector e iluminador y no en un ambiente cargado como el de Oriente Medio.

Taha Hussein, autor ciego muy admirado por los franceses, era un "*révolté; son apparente modestie n'est que le revêtement d'un immense et légitime*

*orgueil* » y sus obras hicieron de él *"le plus éminent représentant de la littérature musulmane d'aujourd'hui"*<sup>73</sup>. Esta obra además de ser una biografía, es también *"une vivante synthèse des faits les plus courants, des personnages familiers, c'est enfin l'exposé franc, jusqu'à la confession, des actes et des pensées"*<sup>74</sup>. No olvidamos que se desea mostrar que la ideología de los grandes autores de cualquier nación representa la ideología colectiva de su sociedad, sobre todo si este autor fue nombrado el Ministro de Educación de su país, como es el caso de Hussein.

Repasando la introducción a *Le livre des jours*, escrita por André Gide, el escrito francés muy famoso, que admiraba a Taha Hussein, el hombre ciego de gran influencia intelectual en su sociedad, y a quien concoció en persona en su visita al Cairo, se desprende una imagen bien francesa de la vida primitiva de Oriente Medio. La introducción empieza a hablar en pocas líneas de la primera parte de la vida infantil y adolescente de Hussein, luego narra su recorrido desde su llegada al Cairo para estudiar en al Azhar. La primera parte critica el cuerpo educativo representado por los maestros de al Azhar. Lo interesante es que André Gide compara las palabras de Hussein con las de Renán cuando habla de los maestros del Collège de France de Henri IV que eran iguales a los del Cairo: *"faux savants", "trafiquers des paroles", "tristes maîtres dont il lui fallait, au Caire, écouter"*<sup>13</sup>.

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"*<sup>75</sup>.

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'Égypte 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*<sup>76</sup>.

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*”<sup>77</sup>. 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 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 francesas<sup>78</sup>.

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*”<sup>79</sup>.

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 opprimés*”, “*des pauvres gens*” y “*assoiffés de justice*”<sup>80</sup> y 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”*<sup>81</sup>.

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 survive in the Arab’s consciousness, predisposing him to conflict even though he believes in Arab unity and brotherhood*<sup>82</sup>.

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”*<sup>83</sup>.

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 revindicar 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.

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*”<sup>84</sup>. Las ciudades de Siria siempre representadas 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*”<sup>85</sup>. 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 Profeta. L. Massignon afirma, pese a no haber traducido el Corán, que en él “*l'inspiration biblique se trouve subsister, par via négative*”<sup>86</sup>. 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 franceses, 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.

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*”<sup>87</sup> o a “*nos confrères orientalistes*”<sup>88</sup>.

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 Sévère 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”<sup>89</sup>.*

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”<sup>90</sup>*. 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 avait de l’influence auprès des Califes égyptiens”<sup>91</sup>*. 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”<sup>92</sup>*. 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 cristiano<sup>93</sup>. 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 traductores, 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”<sup>94</sup>.*

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.

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*”<sup>95</sup>, 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*”<sup>96</sup> 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 Réglá 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”<sup>97</sup>.*

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”.

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*<sup>98</sup>.

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.

Hay que mencionar en la conclusión que la guerra cultural contra el semitismo que había declarado el gran orientalista del siglo XIX, en su lección inaugural en el Collège de France que no se terminaría hasta que Europa realizara su sueño civilizador en el Oriente Medio. 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.

### من الطوبية إلى الفوبيا: نظرة مُحورة

أحلام صبيحات، قسم الترجمة، كلية الآداب، جامعة الإسراء الأهلية، عمان، الأردن.

#### ملخص

العالم العربي والشرق الأدنى حيث الأرض المقدسة التي ولد فيها المسيح وحيث البادية العربية المليئة بالرجولة والحمية والشجاعة والحب العذري كانت حتى أواسط القرن التاسع عشر هي تلك الطوبية والعالم المثالي والمدينة الفاضلة التي لم يكتب عنها أفلاطون بل دونها المستشرقون الغربيون بطريقتهم وأسلوبهم ومغامراتهم التي عاشوها وخطوها بأيديهم في أدب رحلات القرن التاسع عشر، والتي دفعت المستشرقين منذ القرن السابع عشر إلى ترجمة كتب الحب والخيال العربي مثل ألف ليلة وليلة التي ترجمها أنطوان جالون مؤكداً على ذلك التصور المثالي لأرض المسيح. إلا أن الأعمال التي نقلها مستشرقو القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين تحت ظل الإمبريالية الأوروبية في المنطقة تكثرت فيها التعليقات والمقدمات التي نراها في حواشي الكتب والمراسلات الدبلوماسية مظهرة صورة للظلم والطغيان العثماني الجاثم

في المنطقة وأخبار ثورة العامة وصراعها مع حكومات البغي أو مع حكومة الدول الإمبريالية المنافسة، رابطا كل هذا بالتأثير الرجعي للدين الإسلامي ومبرزا لهذا الهدف الصراعات الدينية بين المذاهب الإسلامية المختلفة في المنطقة مثل السنة والشيعة والمتوالية والدروز... الخ. إن عملية النقل المنتخبة هذه تنقل إلى نفسية القارىء ذلك الجو العام العربي المشحون بعقيدة مبنية على التناحر والتخالف والمكايده الدينية، كل ذلك يسوقنا إلى الأيديولوجية الإمبريالية التي تجر بالقارىء الغربي أن يستنتج أن الوجود الغربي في المنطقة وكان وسيكون في صالح تلك الدول المتأخرة عن ركب الحضارة ومبررا لتدخل بلادهم في شؤون تلك الدول وفي سياساتها، ومن البديهي أن نرى هذا الاهتمام لدى الإمبريالية بعد أن ساد في أوروبا الاتجاه العلمي في التحليل السياسي والأدبي وبدأت معه الشعوب الأوروبية بحاسبة حكوماتها والحديث عن حقوق الإنسان والدعوة إلى سحب سيطرة حكوماتها على الدول الفقيرة في العالم.

\* The paper was received on April 9, 2005 and accepted for publication on June 16, 2005.

### Footnote

- 1 Sauvaget, *Introduction à l'histoire...*, p. 6.
- 2 Fechas dadas por *Encyclopédie de l'Islam*.
- 3 Laurens, *Le royaume...*, p. 152.
- 4 Essad Bey, *Mahomet...*, préface s.n.
- 5 Essad Bey, *Ibid*.
- 6 Delisle, *Les traducteurs...*
- 7 Véase capítulo II, nota al pie nº 55.
- 8 Goichen, *Réfutation...*, p. 1.
- 9 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.
- 10 Todas son escuelas y sectas religiosas nuevas en esa época.
- 11 Hachem, (*Mizan al-A'mal*)..., p. VIII.
- 12 Sauvaget, *Historiens arabes...*, p. 87.
- 13 Para ver esta gran cantidad de estas obras véase Badawi, *Mu'alafat Al-Ghazzali...*
- 14 Traducido al latín, al español y al hebreo.
- 15 Traducido al persa, partes al francés, otras al alemán y al urdu.
- 16 Traducido al inglés y al alemán.
- 17 Traducido al hebreo y al inglés.
- 18 Traducido al persa y al turco.
- 19 Massignon, "Le Christ dans les évangiles...", en *Revue des Études Islamiques...*
- 20 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.
- 21 Massignon, "Le Christ dans les évangiles...", en *Revue des Études Islamiques...*, p. 534.
- 22 Zakarya, *Al-mustashriqun...*, pp. 191-197.
- 23 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.
- 24 La dinastía árabe islámica que gobernó después de los cuatro califas, compañeros del Profeta, hasta que cayó a manos de los abasíes.



- 25 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.
- 26 Sauvaget, *Relation...*, p. XXXIV.
- 27 VV. AA., *Mémorial...*, p. XIX.
- 28 Wiet, *Journal d'un bourgeois...*, Avant propos s. n.
- 29 Nos extraña que aparezcan en esta obra dos como traductores; Venture de Paradis y Gaulmier.
- 30 Gaulmier, *La zubda...*, p. LIX.
- 31 Citada por Gaulmier, *Ibid*, p. LVII.
- 32 Sobre el autor original del manuscrito (813/1410-872/1468), hay que mencionar que su padre era mameluco según esta traducción, p. LII.
- 33 Gaulmier, *La zubda...*, p. LIX.
- 34 Venture de Paradis, *Passe-temps...*, p.1.
- 35 Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 151.
- 36 Goguyer, *La 'Alfiyya...*, p. X.
- 37 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).
- 38 Jaussen; Karam; Chlala, *Idées des habitants...*
- 39 Kasimirski, *Le Koran...*, p. I.
- 40 Marçais, *Le Message...*, pp. I-II.
- 41 Laoust, *Le traité de droit...*, p. X.
- 42 VV. AA., *Mémorial...*, p. XVI.
- 43 Laurens, *Le royaume impossible...*, pp. 146-147.
- 44 MAE, Palestine, 1918-1929, Documentation imprimée, n° 30: "Sionisme, Hygiène, Education, Statistique".
- 45 MAE, "La « Palestine » de 21 Juillet 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.
- 46 MAE, "La « Palestine » de 14 Juillet 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.
- 47 MAE, "La « Palestine » de 8 Août 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.
- 48 MAE, "La « Palestine » 15 Août 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.
- 49 Patai, *The Arabs...*, p. 133.
- 50 Citado por Laurens, *Le royaume impossible...*, pp. 144-145.
- 51 Goichen, *Réfutation...*, p. 1.
- 52 Goichen, *Ibid*, p. 15.
- 53 Keddie, *Sayyed Jamal...*, p. 357.

- 54 Keddie, *Ibid*, p. 180.
- 55 Goichen, *Réfutation...*, p. 3.
- 56 Véase Goichen, *Ibid*, nota 1, p. 6.
- 57 Goichen, *Ibid*, pp. 11 y 13.
- 58 Véase Laurens, *Le royaume impossible...*, p. 153.
- 59 Laurens, *Ibid*, p. 12.
- 60 Badawi, *Shakhsyyat qaliqa...*, p. 66.
- 61 Consultamos la edición del año 1975 de esta obra por no haber podido encontrar la versión de nuestra época: véase Massignon, *Akhbar Al-Hallaj...*
- 62 Véase repertorio.
- 63 Badawi, *Shakhsyyat qaliqa...*, pp. 70-71.
- 64 Laoust, *Le califat...*, p. 1.
- 65 Loust, *Ibid*, p. 2.
- 66 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.
- 67 Laoust, *Le Califat...*, pp. 8-9.
- 68 Montandon, *Allah est grand ! ...*, p. 7.
- 69 Laoust, *Le Califat...*, p. 2.
- 70 Goichen, *Réfutation...*, p. 46.
- 71 Zaki Pacha, *Le livre ...*, p. I.
- 72 Goichen, *Réfutation ...*, p. 47.
- 73 Wiet, *Le Livre des Jours ...*, p. II :
- 74 Wiet, *Ibid*, p. 118.
- 75 Wiet, *Ibid*, p. III.
- 76 Wiet, *Ibid*.
- 77 Wiet, *Ibid*, p. IV.
- 78 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.
- 79 Francis, *L'appel...*, p.8.
- 80 Francis, *Ibid*, pp. 18-19.
- 81 Francis, *Ibid*, p. 21.
- 82 Patai, *The Arab mind...*, pp. 225-226.
- 83 Goichen, *Réfutation...*, p. 4.
- 84 Oestrup, *Contes de Damas...*, p. 1.
- 85 Oestrup, *Ibid*, pp. 1-2.
- 86 Massignon, *Akhbar Al-Hallâj...*, Introduction p. 6.
- 87 Chébli, "Sèvere..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 125.
- 88 Périer, "Les « 127 canons..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 564.
- 89 Chébli, "Sèvere..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 125.
- 90 Guiges, "Le livre de l'Art..." en *Patrologia Orientalis...*, p. XIII.
- 91 Sbath; Avierinos, "Deux traités ..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 7.
- 92 Périer, "Les « 127 canons..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 566.
- 93 Artin Pacha, *La conversion...*, p. 3.
- 94 Radu, "Voyage du Patriarce..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 3.
- 95 Radu, *Ibid*, p. 519.
- 96 Périer, "Les « 127 canons..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 553 y el mismo autor, "Les perles précieux..." en *Patrologia Orientalis...*, p. 593.
- 97 De Réglâ, *El kitab...*, p. VI.

98 De Réglá, *Ibid*, p. VIII.

### **Bibliografía**

- ARTIN PACHA, Yacoub (trad.), *La conversion du Calife el-Hakim au Christianisme*, Le Caire, Typographie Boehme & Anderer, 1894.
- BADAWI, Abdel-Rahman, *Mu'alqfat Al-Ghazzali*, El Cairo, Al-majles al-'Ala li Ri'ayet al-Adab wal 'Ulum al-Ijtima'yya, 1961.
- BADAWI, 'Abd el-Rahman, *Shakhsyyat qaliqafil Islam.*, El Cairo, Makataba al-Nada al-'Arabiyya, 1946.
- CHEBLI, P. (trad.), "Sévère Ibn-Al-Moqaffa' (Evêque d'aschmounain). Réfutation de Sa'ad Ibn Batriq (euty chius)", en *Patrologia Orientalis*, T. III, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1909.
- CHEBLI, P. (trad.), "Réfutation de Sa'ad Ibn Bitriq (euty chius) de Sévère Ibn-Al-Muqaffa'", en *Patrologia Orientalis*, Paris, Librairie Paris: Fermin Didot, 1909.
- DE REGLA, Paul (trad.), *El kitab des Lois Secrètes de l'Amour de Khoja Omer Heleby*, Paris, George Garre, 1898.
- 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.
- Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Édition, t. 1, Leide, E. J. Brill; Paris, Maisonneuve, 1960.
- ESSAD BEY, Mahomet 571-632, traduit par Jacques Marty, Paris, Payot, 1934.
- FRANGIS, Raymond (trad.), *L'appel de Karaouan de Taha Hussein*, Paris, Denoël, 1949.
- GAULMIER, Jean (trad.), *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.
- GOGUYER, A. (trad.), *La 'Alfiyya d'ibn-Malik*, suivie de la *Lamiyya* du même auteur, Beyrouth, Imprimerie des Belles-lettres, 1888.

- GOICHEN, A.-M. (trad.), 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.
- GOICHEN, A.-M. (trad.), Réfutation des matérialistes de Jamal ad-Din Al-Afghani, traduction sur la 3eme édition, Paris, Paul Geuthner, 1942.
- GUIGES, P. (trad.), "Le livre de l'Art du traitement de Najm ad-Dyn Mahmoud", en Patrologia Orientalis, Beyrouth, Chez l'auteur, 1903.
- HACHEM, Hikmat (trad.), Critère de l'Action (Mizan al-'Amal), traite d'éthique psychologique et mystique d'Al-Ghazzali, Paris, Maisonneuve, 1945.
- JAUSSEN, Antonin; KARAM, Youssef; CHLALA, J. (trads.). Idées des habitants de la cité vertueuse (Ara' ahl al-madina al-fadila) d'Al-Farabi, Le Caire, Imprimerie de l'INFO, 1949.
- KASIMIRSKI, M. (trad.), Le Koran, i. 1, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1952.
- KEDDIE, N. R., Sayyed Jamal ad-Din "al-Afghani". A political biography, California, University of California Press, 1972.
- LAOUST, Henri (trad.), 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.
- L AOUST, Henri (trad.). Le traite de droit public d'Ibn Taimiya, Beyrouth, Imprimerie Catholique; Institut Français de Damas, 1948.
- LAURENS, Henry, Le royaume impossible, la France et la genèse du monde arabe, Paris, Armand Colin, 1990.
- MASSIGNON, Louis, "Le Christ dans les évangües, selon Ghazali", en Revue des Études Islamique, Cahier I, Paris, Paul Geuthner, 1932, pp. 523-536.
- MASSIGNON, Louis (trad.), Akhbar Al-Hallaj, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975,
- MEISSA, M.-S. (trad.), Le Message du pardon D'Abou' l'Ala de Maarra, préface de W. Mar?ais, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932.
- MONTONDON, George (trad.), Allah est Grand ! Décadence et résurrection du monde islamique de Mohammad Essad Bey, Paris, Payot, 1937.

- OESTRUP, J. (trad.), Contes de Damas, Brille, Leyde, 1897.
- IBN SINA, Introduction a Avicenne; Son épître des définitions, traduction avec note, préface de Miguel Asin Palacios, traduction de A. M. Goichen, Tours, Imprimerie Arrault, Paris; Desclée de Brouwer et Cie, 1933-1934.
- IBN SINA (AVICENNE), La Métaphysique du Shifa, traduction faite sur texte arabe de 1303 H., par le Père M.-M. Anawti, O. P. Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1952.
- FARABI [AL], Muhammad ibn Muhammad, Idées des habitants de la cité vertueuse (Ara 'ahal al-madina al-fadila), traduction par le P. Antonin Jaussen, Yousef Karam et J. Chlala, le Caire, Imprimerie de TIFAO, 1949.
- PATAI, Raphael, The Arab mind, New York, Charles Scribner's Sons, 1973.
- PÉRIER, Jean (trad.), "Les 127 Canons des Apôtres", texte arabe en partie inédit, en Patrologia Orientalis, t. VIII, Paris, Fermin-Didot et Cie, 1912.
- QARIB ALLAH, Hasan A., Dawr Al-Ghazzali filfikr, Le Caire, Matba'at al-Amana, 1978.
- RADU, Basile (trad.), "Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche", en Patrologia Orientalis, t. XXII, Paris, Librairie de Paris: Fermin Didot, 1930.
- SAUVAGET, Jean (trad.), Ahbar as-sin wa l-hind, Relation de la Chine et de l'Inde, rédigée en 557, texte établi, traduit et commenté, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1948.
- SAUVAGET, Jean (trad.), Historiens arabes, pages choisies. Paris, Maisonneuve, 1946.
- SAUVAGET, Jean, Introduction a l'histoire de l'Orient musulman, éléments de bibliographie, Paris, Édition de Cl. Caben, Adrien- Maisonneuve, 1961.
- SBATH, Paul; AVIERINOS, Christo D. (trads.), Deux traites médicaux, Le Caire, IFAO, 1953.
- VENTURE DE PARADIS (trad.), Passe-temps chronologique et historique ou coup d'accueil récréatif sur le règne des Kalifs, des rois et des sultans d'Egypte de Yusuf. B. Abi Baker al-Karim Mar'i, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1896.
- VV. AA., Mémorial, édité par Louis Robert., Damas, Institut Français de Damas, 1954.

WIET, Gaston (trad.), Journal d'un bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyas, Librairie Armand Colin, 1945.

WIET, Gaston (trad.), Le Livre des jours^ souvenir d'enfance d'un Egyptien de Taha Hussein, traduit de Tarabe, préface d'André Gide, 5<sup>e</sup> édition, Paris, Gallimard, 1947.

ZAKARYA, Zakarya H., Al-mustashriqun wal-Islam, Al Majles al-'Ala Lilshun al-Islamiya, el Cairo, 1965.

ZAKI PACHA, Ahmed (trad.), Le Livre de la Couronne (kitab el Tadj) de Djahiz, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1914.

#### **Documentos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia**

MAE, "La « Palestine » 15 août 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

MAE, "La « Palestine » de 14 juillet 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

MAE, "La « Palestine » de 21 juillet 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

MAE, "La « Palestine » de 8 août 1922", Palestine 1918-1929, docs. 34-37, la Presse.

MAE, Palestine, 1918-1929, Documentation imprimée, n° 30: "Sionisme, Hygiène, Education, Statistique".