

LA RECEPCIÓN DE LA LITERATURA ÁRABE EN ESPAÑA: DEL ETNOCENTRISMO CULTURAL A LA INTERCULTURALIDAD

Anna Gil Bardaji
Universitat Autònoma de Barcelona

En mi intervención voy a hablar de la recepción de la literatura árabe en España. Es obvio que esta recepción, si ha tenido lugar, es porque hubo y sigue habiendo traducciones directas del árabe al castellano. Entonces, reflexionar sobre la recepción de la literatura árabe en España significa primero entender quién ha traducido qué, para quién y en última instancia, cómo.

En efecto, y como argumenta Ovidio Carbonell, “el traductor no es un *reconstructor* o *imitador*, como querría la concepción clásica, sino un *adaptador*. El traductor *reescribe* para aquellos que van a recibir su traducción, e inevitablemente se adapta y adapta su texto a las convenciones del contexto de destino” (Carbonell, 1997: 72).

1.-Quién: arabismo español y traducción

Difícilmente puede uno adentrarse en el estudio de la traducción de la literatura árabe en España y su recepción sin tratar de entender primero uno de sus principales promotores y artífices: el arabismo español. Esta corriente erudita, íntimamente relacionada con el ámbito académico español, tiene sus raíces en un pasado remoto que algunos sitúan a principios del siglo XIV, allá por el 1312, año en el que el Concilio de Viena decide establecer una serie de cátedras de árabe, griego, hebreo y siríaco en París, Oxford, Bolonia, Aviñón y Salamanca. El objeto de estudio inicial de esta corriente erudita es pues el árabe, entiéndase por éste la lengua árabe, aunque la llave que ésta proporcionó a quienes se interesaron por ella acabaría por abrir las puertas a otras disciplinas o materias, como las de la filosofía, la religión, la historia, la literatura o las ciencias exactas, particularmente las matemáticas y la astronomía.

No es sin embargo hasta entrado el siglo XIX que el arabismo español se erige en una nueva y decisiva corriente científica nacida de la consolidación de su principal objeto de estudio: Alándalus (y en particular su historia). Los arabistas decimonónicos, como Conde, Gayangos, Simonet, Lafuente Alcántara, no sólo dedicarán su vida a “descifrar” e “interpretar” esa parte del pasado nacional, sino que se constituirán en casi un “loby” de tendencia anti-tradicionalista dentro de la Academia de Historia, contribuyendo con sus estudios sobre Alándalus a la construcción de una nueva (y también polémica) visión de la historia de España muy oportuna, por cierto, en una época en que la búsqueda de una nueva identidad nacional constituía una necesidad vital (después de la pérdida de las colonias y más tarde, del fracaso de la aventura colonial en el norte de África).

Pero quizá el mayor logro de estos primeros arabistas es el de haber plantado las semillas del floreciente árbol del arabismo moderno, representado por la escuela de arabistas españoles con Codera, Ribera y Asín Palacios a la cabeza: “Dentro de nuestra escuela, Gayangos fue el terreno propicio; Codera, la raíz sustentadora, Ribera, el vigoroso tronco; Asín, la flor y el fruto” (García Gómez, 1979: 21-22).

A los padres del arabismo español moderno, Francisco Codera y Julián Ribera, se remontan, en forma de *siñsila* (literalmente línea de filiación), el resto de arabistas españoles, entre los que se cuentan personajes tan ilustres como Emilio García Gómez, del que ya he hablado antes y del que volveré a hablar más adelante. A todos ellos debemos la gran mayoría de las traducciones de obras árabes al español, traducciones muchas de ellas convertidas en verdadero *canon literario árabe* en España.

Cuando Edward Said publicó, hace casi treinta años, su célebre ensayo sobre el *orientalismo*, hizo mucho más que subvertir un término —orientalismo— hasta entonces unívoco e irreprochable (“El orientalismo es mucho

más valioso como *signo del poder* europeo-atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente, que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser” (Said, 1978: 26).

Said demostró que ciertos textos de temática oriental, convertidos en *canon*, pueden contribuir vigorosamente a forjar, reforzar, perpetuar y justificar determinadas ideologías o prácticas políticas, como el *colonialismo* o el imperialismo.

El método de Said, basado en el análisis del texto orientalista, hace pues hincapié en la evidencia de que las representaciones que occidente ha construido de Oriente no son más que *representaciones*, y no retratos “naturales” de Oriente. De ella dan fe todos aquellos textos que podríamos llamar verídicos (historias, análisis filológicos, tratados políticos) así como los *textos artísticos*, entre los que Said incluye los textos literarios y a los que yo añado las *traducciones*.

Y es que dentro de este entramado de textos canónicos, las traducciones merecen un estudio detenido. La traducción, en tanto que resultado de un *proceso textual complejo*, se convierte desde este punto de vista en un *observatorio privilegiado* desde el que analizar la visión que una cultura tiene de otra. El grado de distorsión en la visión del Otro inherente en cualquier *interpretación* de la realidad dependerá aquí y en gran medida del tipo de relación que una a ambas culturas.

Sin embargo, es sorprendente constatar que Said apenas se sirvió, en la redacción de su *Orientalismo*, de las posibilidades que le brindaba la *traducción*, a pesar de tratarse, a nuestro entender, de uno de los fenómenos textuales que más luz pueden arrojar en el estudio de las *relaciones entre culturas*, sobre todo cuando una de ellas ejerce una determinada forma de dominio sobre la otra.

Por otra parte, si bien es un hecho indiscutible que los *traductores orientalistas* fueron pioneros en la interpretación de las culturas de Oriente, y permitieron a Europa acceder a un mundo que hasta entonces había permanecido desconocido, no es menos cierto que la imagen que de éste transmitieron no fue ni mucho menos exacta. Era una imagen que más que coincidir con la *realidad*, coincidía con *su* realidad, algo por cierto que no se deja reducir fácilmente a una definición.

Orientalistas y arabistas de todos los tiempos, como Sylvestre de Sacy, Dozy o Blachère en Francia, Bernard Lewis en Gran Bretaña (y posteriormente en EEUU), Theodore Nöldeke en Alemania, Simonet o Asín Palacios en España, jugaron un papel decisivo en el desarrollo de los estudios árabes e islámicos en Europa, pero también se sirvieron de su autoridad intelectual y académica para “empapar” de una determinada ideología (fuera ésta política, religiosa o cultural) sus trabajos de erudición, entre los cuales se contaba la traducción de numerosos textos literarios, históricos o filosóficos.

En el caso del arabismo español, que podría identificarse con ese *orientalismo académico* referido por Said, aunque con algunas diferencias sustanciales (la existencia de un “*Oriente doméstico*”, Alándalus, y de un *proyecto colonial* que no logró atraer hacia sí ni formar intelectuales “expertos” en los distintos ámbitos de la cultura colonial), la presencia de la traducción tampoco es anodina. Desde Pascual de Gayangos, discípulo de Sacy y traductor de la *Historia de las Dinastías Musulmanas en España* de al-Makkari, pasando por los “padres” del arabismo español moderno, Francisco Codera Zaidín y Julián Ribera, creadores de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* y traductores de numerosos textos andalusíes, hasta Miguel Asín Palacios y sus traducciones de textos filosóficos y religiosos, o García Gómez, traductor de un importante corpus de textos de la literatura andalusí y primer traductor de una obra árabe contemporánea (*Los días*, de Taha Hussein) al español, el arabismo español ha andado de la mano con la traducción, sirviéndose de ella como instrumento para llevar a cabo sus investigaciones, así como medio de transmisión de un determinado legado cultural.

Si partimos del presupuesto que todo texto puede ejercer una determinada *autoridad*, que puede ser portador de una determinada ideología y que puede construir o fortalecer representaciones o estereotipos acerca del objeto que describe, entonces la reflexión crítica acerca de la traducción debe hacerse también desde una perspectiva que tenga en consideración el contexto en el que determinado texto ha sido traducido, los motivos

que han llevado al traductor a seleccionar dicho texto, el aparato crítico que lo rodea (prólogos, introducciones, notas, apéndices, etc.) y las distintas opciones de traducción tomadas por el traductor en el interior del texto.

Es precisamente esta *autoridad*, como avanzaba ya el propio Said, lo que da fuerza al proyecto orientalista y lo que lo perpetúa. Un ejemplo actual podría ser la *disparidad numérica* entre lo que se escribe sobre oriente (o el mundo árabe) y lo que se traduce de él.

Richard Jacquemond nos da información muy interesante en este sentido al contrastar la situación en occidente con la situación en el mundo árabe. Según Jacquemond, la cultura árabe en su totalidad continúa viendo la producción intelectual llegada de fuera como una especie de patrimonio de la Humanidad, un bien común que pertenece a todo el mundo. De este modo, el factor predominante en la relación que la cultura francesa, en este caso, establece con la cultura árabe es la *marginalización de la traducción* mediante el orientalismo, mientras que en el mundo árabe lo más habitual es la *omnipresencia de la traducción* y la *marginalización del "occidentalismo"*, es decir, de un determinado discurso sobre occidente producido por y para la cultura árabe" (Jacquemond, 2004: 120).

El término *orientalismo* tal y como lo utiliza Jacquemond no debe entenderse en el sentido académico y de investigación científica sobre el mundo árabe u Oriente, sino en el sentido más sociológico, aquel que incluye a individuos e instituciones que, en primera instancia para el mercado occidental, produce y difunde un determinado discurso sobre el mundo árabe.

España, sin embargo, difiere considerablemente de la situación descrita por Jacquemond, pues nuestro orientalismo es fundamentalmente académico, lo que ha determinado sin lugar a dudas el qué, el cómo y el para quién se ha tradicionalmente traducido del árabe en nuestro país.

2.-Qué. Alándalus-Clásicos Orientales: Las Mil y Una Noches-El Corán-Literatura contemporánea: Mahfuz y otros

Si Alándalus se consolida como el principal objeto de estudio de los arabistas españoles modernos, no nos debe pues extrañar que los textos árabes pertenecientes a este período histórico hayan sido, con diferencia, los más traducidos por ellos, al menos hasta mitades del siglo XX, momento de importantes cambios en la orientación de los estudios árabes en España.

Si dejamos a un lado las obras de tipo histórico, filosófico, religioso o científico, y nos centramos en las obras literarias andalusíes, advertiremos que la poesía es el género más traducido, lo cual no es de extrañar al ser ésta también el género árabe por excelencia hasta hace apenas medio siglo. Y si un nombre descuella en el estudio y traducción de la poesía andalusí ese es el de Emilio García Gómez con sus Poemas arábigoandaluces, su Árabe en endecasílabos, sus Poemas de los muros y fuentes de la Alambra, su Libro de las banderas de los campeones y por encima de todo sus estudios y traducciones de las jarchas y moaxajas andalusíes, así como de los zéjeles en dialecto andalusí, sobre todo los de Ibn Guzmán.

La influencia que la recepción de tales obras tuvo tanto en círculos literarios (principalmente en la generación del 1927 y en Lorca, cuyo Diván de Tamarit parece estar inspirado en los Poemas arábigoandaluces de García Gómez), como en círculos académicos (polémica todavía hoy no resuelta sobre los orígenes de la lírica romance), dan fe del papel crucial que la traducción ha jugado siempre en el contacto entre culturas.

Antes he dejado de lado la traducción de textos históricos, que sin embargo tuvieron un gran impacto sobre la historiografía de finales del siglo XIX (ese tan bien descrito "esencialismo histórico" de Eduardo Manzano). Lo mismo puede decirse de la traducción de textos filosóficos y religiosos. En cualquier caso, y de igual modo que sucediera en otros países europeos, la traducción del árabe al español tuvo lugar exclusivamente en textos clásicos, pues el orientalismo había extendido la creencia de que la cultura árabe ya había dado todo lo que tenía que dar muchos siglos atrás, y que ya no volvería a producir nada que mereciera la pena exportar.

En cuanto a la primera traducción de una novela árabe contemporánea al español, no llegará hasta mitades del siglo XX, concretamente hasta 1953, año en que Emilio García Gómez, hostil hasta aquel momento a cualquier intervención que fuera más allá de los lindes andalusíes, traduce *Los días de Taha Hussein*, una de las grandes obras de la literatura árabe del siglo XX.

Pero el verdadero interés por la literatura árabe contemporánea irrumpirá gracias al impulso de una nueva generación de arabistas, nacida en las aulas de la Universidad Autónoma de Madrid y encabezada por Pedro Martínez Montávez, cuya voz empezó a oírse a través de la revista *Almenara* dedicada a la literatura árabe contemporánea y creada por él mismo.

El público al que van dirigidas las traducciones de este joven grupo de arabistas se amplía (se traducen las primeras obras de autores palestinos y un número considerable de novelas contemporáneas tanto orientales como magrebíes), aunque los tirajes y las redes de distribución de estas traducciones siguen siendo pequeños y las editoriales que los publican suelen ser de tipo universitario.

El cambio definitivo viene con el Nobel concedido, por primera vez a un autor árabe, al autor egipcio Naguib Mahfuz en 1988. Las obras traducidas al español de este autor alcanzan las 88 de ese total de 940, según los datos del utilísimo *Index Translationum*.

A las colecciones y revistas universitarias, prácticamente las únicas dedicadas a la difusión de la literatura árabe en España, se unen primero toda una pléyade de pequeñas editoriales independientes interesadas en la literatura árabe (Cantarabia, Ediciones Huerga y Fierro, Ediciones Libetarias Prodhufi o posteriormente Ediciones del Oriente y del Mediterráneo), y después de la concesión del Nobel a Mahfuz incluso algunos grandes sellos editoriales (Planeta de Agostina, Edhasa, Martínez Roca, Círculo de Lectores, Plaza y Janés, Alianza, etc.).

Ciertamente el panorama ha cambiado, pero el etnocentrismo andalucista del arabismo español se ha substituido por un etnocentrismo occidental que sigue produciendo un discurso sobre oriente sin apenas escuchar lo que oriente tiene que decir sobre sí mismo.

3.-Para quién. Para un yo etnocéntrico que se define en contraste al Otro

De hecho, el etnocentrismo cultural que ha dominado y domina nuestra relación con el otro encuentra en la traducción un medio de autoafirmación o bien por antagonismo (o lo que Said llamó la teoría del *contrapunto*), o bien por asimilación. El caso de la traducción de la literatura andalusí sería un buen ejemplo de este segundo tipo: Alándalus no sólo se traduce íntegramente porque es parte esencial de nuestra historia, sino que se traduce empleando unas determinadas estrategias de acercamiento, incluso de apropiación, término empleado por el propio García Gómez para referirse a la traducción de su antología de poemas árabes andalusíes titulada *Árabe en endecasílabos* y que también podría aplicarse a su traducción de la poesía estrófica andalusí en un momento en que era necesario demostrar a toda costa el elemento hispánico existente en ella.

La expresión de ese etnocentrismo del que hablaba antes por el método opuesto, es decir, por antagonismo al otro, es la que con mayor frecuencia encontramos en las traducciones de *Las mil y una noches*. No debe pues parecernos casual que las estrategias empleadas en esos casos hayan tendido más hacia la exaltación del elemento exótico, de aquello que hace al texto de origen extraño y le distingue de nosotros. Esta “diferencia” no es sólo una constatación de la alteridad, sino que nos sirve para, a través de ella, construir y reforzar nuestra propia identidad, nuestra propia “mismidad”.

Richard Jacquemond dice, a este respecto, que la recepción de estos “documentos sociológicos” es mayor cuanto mayor es la *otredad* que transmitan de la cultura de origen (retraso, autoritarismo, etc.) en oposición a la cultura de destino (modernidad, democracia, etc.), constatación que todavía es más gratificante en tanto que viene expresada por el Otro.

4.-Cómo. A través de estrategias de extrañamiento y familiarización

Tradicionalmente la traducción de textos calificados de “exóticos” ha estado marcada por la tensión existente entre el *extrañamiento* y la *familiarización* del texto original. Según Ovidio Carbonell, “es incuestionable que un texto “exótico” —como también una obra de arte “exótica”, “oriental” o “primitiva”— no puede definirse sino como el conjunto de valores que se asume que representa, como la imagen opuesta de la cultura de destino. Este conjunto de valores convencional es lo que proporciona a un texto el estatus de “exótico” u “oriental”. La estrategia opuesta, la *familiarización* o *domesticación*, puede ser un modo apropiado de disolver diferencias, pero también puede anular la idiosincrasia del otro de origen, aquello que lo distingue y le hace único” (Carbonell, 1997b: 165).

En la primera categoría, la del *extrañamiento*, se incluirían, por ejemplo, la mayor parte de traducciones al español de *Las mil y una noches*, y casi la totalidad de las traducciones de clásicos árabes orientales realizadas por arabistas para arabistas. En la segunda categoría, la de la *familiarización*, *domesticación* o *apropiación*, entrarían en cambio muchas de las traducciones españolas de la literatura árabe andalusí, especialmente las traducciones en verso español de la poesía andalusí de García Gómez. De hecho, es curioso observar cómo dos traductores de un mismo texto emplean estrategias de extrañamiento o familiarización según si son españoles o de otra nacionalidad (por ejemplo, en el caso de las *muwaxajas* andalusíes traducidas por García Gómez y J.T. Monroe).

Luego si aceptamos la definición de Toury según la cual “la traducción es lo que en la cultura de destino se considera traducción”, entonces, y siguiendo de nuevo a Carbonell, “que el traductor adopte una estrategia extrañadota o familiarizadora depende del lugar que va a ocupar la traducción en el contexto de recepción así como de la función que la obra va a cumplir una vez resituada en una categoría establecida por la cultura de destino” (Carbonell, 1997: 73).

Desde este punto de vista, según Carbonell, no tiene sentido decir que obras como *Las mil y una noches* “pertenecen a otra cultura” ya que una vez traducida la obra, ésta pasa a formar parte de la cultura de recepción, ya que cumple las funciones que éste le tiene asignadas. De hecho, una vez la traducción pasa a las librerías, aunque el comprador reconozca por el título o el nombre exótico del autor que se trata de una obra “otra”, en realidad ésta va a satisfacer sus propias expectativas sobre la otredad, objetivizadas en determinadas estructuras discursivas analizables semióticamente. Siguiendo aún a Carbonell, es el propio discurso del comprador —como del editor— el que ha motivado que la obra le sea accesible: las obras de la literatura anglo-india satisfacen la moda de lo híbrido, mientras que las traducciones de la literatura árabe e india contemporánea ofrecen oportunas dosis de exotismo junto a información antropológica, social e histórica que satisface el deseo enciclopédico de la mirada occidental, tan unida a cuestiones de colonialismo colonial” (Carbonell, 1997: 75).

El arabismo español, en este sentido, sigue la estela académica del orientalismo europeo en lo referente a la traducción (tanto en el qué y el porqué, como en el cómo y para quién) de los textos “exóticos”, que curiosamente son los verdaderamente orientales (geográfica y simbólicamente), pero se independiza de éste a la hora de traducir los textos andalusíes, que ya no son “exóticos” porque pertenecen a uno mismo, a un yo antiguo que habitó en un pasado glorioso que hay que reivindicar.

¿Pero son estas dos estrategias opuestas las únicas de que dispone el traductor árabe-español? ¿Existe una salida a la dicotomía *extrañamiento-familiarización*? Desde luego, en ambos casos partimos de una perspectiva etnocéntrica, donde la cultura receptora moldea según sus propias convenciones los textos que recibe. La tarea, pues, es doble: por una parte, hay que dar voz a la literatura árabe a través de traducciones, y por otra, estas traducciones deberían poder abrirse a otros códigos, a otras formas de ver y entender las demás culturas.

Yo creo que el verdadero diálogo *no* se construye sobre presupuestos basados en representaciones, estereotipos e imágenes del Otro sesgadas ideológicamente, sino sobre un conocimiento real e íntimo de nuestro interlocutor, un conocimiento construido desde la igualdad y sin la interferencia de prejuicios.

La traducción debería ser, a mi juicio, como un micrófono que la cultura de destino cede a la cultura de origen para hacerle oír su voz. En el caso de occidente y el mundo árabe, ese micro ha estado casi siempre cerrado, o cuando se ha abierto, se ha hecho para que occidente pudiera oír lo que quería oír y *de la forma* en que quería oírlo (como en el caso de la traducción de textos dichos “exóticos”, pero también a través de los testimonios de mujeres, de autores premiados *por* occidente, de traducciones hechas por y para académicos, etc.).

Por otra parte, hace también falta una mayor implicación por parte de las editoriales por publicar autores árabes, tanto en literatura como en ensayo. Si seguimos fomentando el discurso occidental sobre el mundo árabe, sobre ese otro sobre el cual teorizamos tanto desde este lado, sin permitirle ni permitirnos escuchar su voz a través de las traducciones, seguiremos construyendo una visión del otro basada en representaciones sesgadas, en estereotipos y prejuicios sobre los cuales nunca alcanzaremos a crear verdaderos canales de diálogo entre culturas.

Se trata, en primer lugar, de “desguetizar” la literatura árabe, de sacarla del monopolio forzado de pequeñas editoriales voluntariosas e independientes para “normalizarla” e incluirla en colecciones de novela, ensayo, poesía, relatos, literatura clásica, etc. sin más adjetivos que éstos. Como ya expresaba el principal editor de literatura árabe en Francia, Farouk Mardam Bey (Simbad, Actes Sud),

[...] mi principal preocupación fue, durante muchos años, la de “normalizar” la literatura árabe, es decir, sacarla de su exotismo, hacerla leer no como un documento sociológico o político, no como un testimonio etnológico, sino como una creación literaria (Mardam Bey, 1999: 56).

5.-Conclusión

En resumidas cuentas, la literatura árabe en España nos ha llegado principalmente a través de un canal: el del arabismo español. Este hecho ha dejado inevitablemente una huella, tanto en lo referente a *lo que se ha traducido* —y su consiguiente *canonización*—, como en *la forma* en que se ha hecho.

Entender las implicaciones que han llevado a nuestro arabismo a favorecer determinados temas —como el andalusí— en detrimento de otros —como los clásicos árabes orientales o la literatura contemporánea—, y hacerlo desde un relativismo crítico como el adoptado por Said en *Orientalismo*, puede arrojar una luz nueva sobre la producción científica y traductológica de nuestro arabismo, así como sobre las consecuencias que se han derivado de ello.

Como advertía el propio Said hace casi tres décadas, la herencia del orientalismo está tan arraigada en el pensamiento occidental, que sólo un esfuerzo colectivo de revisionismo histórico, de autocritica y de independencia intelectual puede acabar con la relación de poder y dominación que éste ejerce sobre el Otro.

En el caso de la literatura, ese esfuerzo podría empezarse acortando las distancias entre *lo que occidente escribe* sobre oriente y *lo que de él exporta* a través de las traducciones. En occidente, en Europa, necesitamos más ensayos escritos por árabes y menos disquisiciones herederas de esa tradición orientalista; más buenas novelas árabes en las librerías y menos documentos sociológicos; más editores curiosos de lo que se cuece en la literatura árabe y menos guetos literarios. Lo demás, queda en manos de la crítica.

BIBLIOGRAFÍA

CARBONELL, Ovidio (1997): "Del conocimiento del mundo al discurso ideológico: el papel del traductor como mediador entre culturas" en *El papel del traductor*, eds. E. Morillas y J.P. Arias, Salamanca, Ediciones Colegio de España.

--. (1997b): "Orientalismo, exotismo y traducción. Aproximación a las (circunstancias y) dificultades de la traducción cultural" en *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*, eds. M. Hernando de Larramendi y G. Fernández Parrilla, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, Escuela de Traductores de Toledo.

JACQUEMOND, Richard (2004): *Towards an economy and poetics of translation from and into Arabic*, Toronto, Multilingual Topics.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1979): *Tres discursos y dos prólogos recientes (1972-1978)*, Madrid, Club Urbis.

MARDAM-BEY, Farouk (1999): "La recepción de la literatura árabe en Francia" en *La recepción de la literatura árabe contemporánea en España*, Toledo, Escuela de Traductores de Toledo.

SAID, Edward (1978): *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori [edición española de 2002].