

DE LA REPRESENTACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE LA OTREDAD: TRADUCIR DEL ÁRABE A LOS *CULGUAGES* OCCIDENTALES

Beatriz Soto Aranda

(Universidad Rey Juan Carlos, España)

beatriz.soto@urjc.es

Fecha de recepción: 11-11-2017 / Fecha de aceptación: 4-5-2018

RESUMEN:

El presente estudio presenta una aproximación a la traducción del árabe a los *culguages*¹ occidentales, a través de los presupuestos teóricos ofrecidos por una de las figuras más relevantes de los Estudios de Traducción en España en la actualidad, Ovidi Carbonell. En primer lugar, esta aproximación hace especial hincapié en los conceptos de «cultura», «discurso» e «ideología», como nociones vertebradoras de la traducción del árabe en el marco de las corrientes de traducción contemporáneas y de los estudios sobre los intercambios literarios transnacionales (Casanova 1999; Heilbron y Sapiro 2007). En segundo lugar, se abordarán conceptos como «manipulación», «extrañamiento» y «exotismo», junto con la noción de «la ética de la traducción», y su uso para redefinir contextos y las condiciones de la traducción. Dichos conceptos se ejemplificarán con casos concretos de traducción literaria publicados en diferentes épocas en Europa, incluyendo España.

Palabras clave: traducción, árabe, *colguage*, literatura, ideología

ABSTRACT:

The present study presents an approach to the translation of Arabic to the western *culguages*, through the theoretical assumptions offered by one of the most relevant figures of the Translation Studies in Spain at present, Ovidi Carbonell. In the first place, this approach makes special emphasis on the concepts of "culture", "discourse" and "ideology", as vertebrate notions of the translation of Arabic within the framework of contemporary translation currents and studies on literary exchanges. transnational corporations (Casanova 1999, Heilbron and Sapiro 2007). Second, concepts such as

manipulation, estrangement, exoticism will be addressed, along with the notion of translation ethics, and their use to redefine contexts and the conditions of translation. In turn, these concepts will be exemplified by concrete cases of literary translation published at different times in Europe, including Spain.

Keywords: Translation; Arabic; Colguage; Literature; Ideology

LA TRADUCCIÓN Y LA CONFIGURACIÓN DE LA OTREDAD

la finalidad de la traducción es devolver a otro cultural como el mismo, el reconocible, incluso el familiar; y este fin siempre corre el riesgo de una domesticación al por mayor del texto extranjero, a menudo en proyectos altamente conscientes de sí mismos, donde la traducción sirve para una apropiación imperialista de las culturas extranjeras para agendas propias, culturales, económicas, políticas. (Carbonell, 1996: 196)

Los Estudios de Traducción se constituyen en disciplina científica en los años noventa del siglo XX con varias asunciones: a) se traducen textos, pero la unidad de traducción es la cultura, en la medida en que todo texto es una representación unitaria de esta. Más aún, la traducción es aquello que la cultura receptora considera recepción. B) La traducción aspira a ser un "un acto de comunicación intercultural, un acontecimiento que desea fusionar horizontes, llegar al Otro, amarlo, como dice Cixous, aun sin entendero" (Vidal Claramonte 1998 : 8); sin embargo, la selección y traducción del Otro nunca es inocente, " siempre hay un contexto en el que la traducción tiene lugar, siempre hay una historia desde la que el texto emerge y en la que el texto es transpuesto" (Bassnett y Lefevere, 1990: 11). En la introducción de la citada obra, Vidal Claramonte señala con precisión el encumbramiento del Otro como objeto de estudio en este, en aquel momento aún incipiente, ámbito de investigación: "las teorías traductológicas han pasado de la definición que diera Cartford de la traducción a la ofrecida por Toury, a los estudios interculturales de Bassnett o Lefevere o a la incorporación de la diferencia, del Otro, en las teorías postcoloniales y feministas de la traducción" (Vidal Claramonte, 1998: 8). Si hasta entonces primaba el TO y la traducción se medía en función de parámetros como la fidelidad, en forma y contenido, a partir de este momento el TM alcanza su independencia del texto de partida, resultando válido en función del valor que le otorgue el receptor al que va dirigida la obra. Esto supone implícitamente la necesidad de poner en relación el TM, considerado ahora como un texto independiente, con el marco literario y cultural en el que se inserta. Las traducciones pertenecen, por tanto, al marco cultural, histórico y

social que las genera. Como ha señalado Lefevere, la cultura meta se caracteriza por factores de control: la poética, el mecenazgo, la ideología y el universo del discurso, que influyen en el proceso de traducción.

Una traducción constituye un objeto cultural; por lo tanto, este se concibe no solo como texto, sino también como un elemento representativo de la cultura de partida, deliberadamente seleccionado. En la medida en que la selección de una determinada obra depende del resultado de un conjunto de normas preliminares (qué se traduce, a quién se traduce, la finalidad de la traducción), dicha selección tiene como consecuencia elección de una visión parcial de la cultura de partida con unos fines concretos. Carbonell (1998 : 249) la define como "arma que puede utilizarse con muy diversos fines". D) La actitud del traductor ante el TO, va a llevarle a tratar de acercar el texto a la cultura meta, o a esforzarse por representar las diferencias existentes entre ambos marcos culturales. La primera sería una traducción émica (Carbonell) o domesticada (Venuti), mientras que la segunda constituye un ejemplo de traducción ética (Carbonell) o exotizada (Venuti). E) El traductor no siempre es consciente del tipo de actitud hacia la traducción, guiándose muchas veces por las actitudes imperantes en una cultura dada hacia una cultura considerada ajena. Por todo ello, la traducción pasa de interpretarse exclusivamente como una transacción lingüística o textual, para concebirse como un proceso de comunicación intercultural.

En este marco teórico de la traducción cultural, el término ideología es quizá, junto con la noción de cultura, uno de los más recurrentes en los Estudios de Traducción, particularmente en el ámbito de la traducción literaria (Sales 2004). Ello es así porque la traducción no se produce en un vacío sino en un marco cultural bien definido, "el lugar en el que se alumbra el sentido y se convierte también en artefacto ideológico" (Carbonell, 1998: 177). Lefevere (1992) hace suyos los presupuestos desarrollados por la lingüística textual y la cognitiva en la segunda mitad del siglo XX al concebir los textos literarios, incluidas las traducciones, como discursos. Así, la traducción es una práctica discursiva, entendiendo por discurso tanto los aspectos lingüísticos (proposicionales) como los sociales (interaccionales) de la actividad discursiva, en tanto en cuanto las instituciones y el contexto social desempeñan un papel crucial en el desarrollo, mantenimiento y circulación de los discursos y los discursos son conformadores de identidad (Katan y Straniero-Sergio, 2003: 137). Entendida así, la traducción "es una tarjeta de presentación de la cultura que traduce, una ocasión donde ésta configura su identidad y la renegocia frente a otras en procesos no necesariamente cordiales, por cuanto comportan ganancia o pérdida de

reconocimiento y poder simbólico” (Vidal Claramonte y Martín Ruano, 2013: 5). Arduini (2016: 21) incide en la noción de identidad cultural caracterizada por la movilidad, “objeto de continuas traducciones y reescrituras”. Eso es posible porque son los discursos los que nos permiten construir la realidad, “nuestra” realidad, a la vez que marcan los límites dentro de los cuales opera la cultura. Este proceso construye un conjunto de representaciones inestables – añadiríamos que de nosotros mismos y de los Otros- en continua transformación. La cultura es el conjunto de discursos-textos, de ahí la importancia de la intertextualidad –las referencias a lo ya dicho-, “el traductor es un mediador cultura, un intérprete de textos (en el sentido de Gadamer) que al mismo tiempo son intertextos y nunca son neutrales ni inocentes” (Vidal Claramonte, 2003: 72).

La ideología dirige las nociones de cultura y de producción de signos, por ello, “la traducción muestra además los límites del lenguaje, descubre que detrás de este no hay un mundo ya definido y ordenado, sino un constructo ideológico” (Arduini, 2016: 26). Así, y siguiendo a Vidal Claramonte (2003: 78), cabe decir que en muchas ocasiones el lenguaje se alza más como un instrumento de poder que de comunicación, de ahí que haya que analizar el poder inherente y el tipo de autoridad y de legitimidad que lo sostiene y las formas en que el poder simbólico y la violencia simbólica que pueden ejercitarse a través de la palabra y por ende la traducción, todo aquello que el receptor acepta sin ser consciente de ello.

Esta reflexión se ha de enmarcar en un mercado internacional de la traducción que no supone ni intercambios equitativos entre unas culturas y otras, ni entre unas lenguas y otras. Heilbron y Sapiro (2007: 95), por ejemplo, hablan de la necesidad de estudiar las relaciones de poder entre los estados nacionales, sus lenguas y sus literaturas, “los intercambios culturales son intercambios desiguales que expresan relaciones de dominación”. Así, los autores proponen los intercambios literarios internacionales constituyen un sistema altamente jerarquizado, con el inglés como primera lengua, seguida del francés y el alemán; con lenguas con una posición semi periférica (español e italiano), y lenguas periféricas como el chino, el japonés y el árabe, a pesar del número de hablantes. Este último dato, el número de hablantes, no explica la posición en la estructura. Por el contrario, las lenguas dominantes, por su prestigio, su antigüedad y el número de textos escritos en dicha lengua son valoradas como importantes, y, por lo tanto, poseen capital cultural y simbólico (Bourdieu 2002; Casanova, 1999). El capital es simbólico en la medida que otros lo otorgan, lo que tiene implicaciones en las relaciones desiguales de poder entre las culturas nacionales,

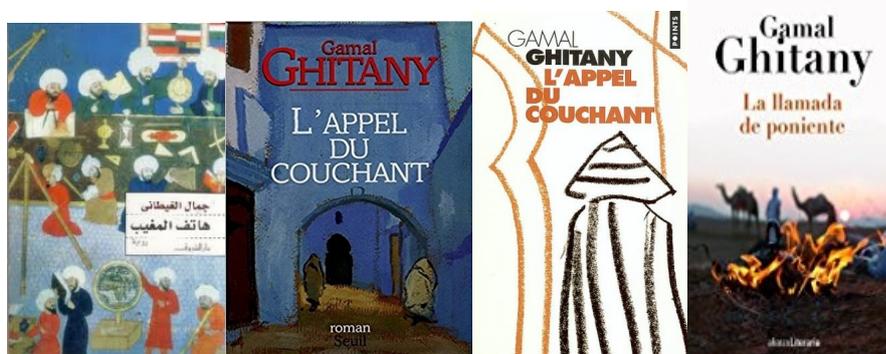
cuyas consecuencias son la recepción de bienes culturales y su función y usos. Asimismo, postulan que los intercambios literarios internacionales no son bidireccionales sino que van del centro a la periferia, mientras que la literatura periférica necesita pasar por una lengua central que funcione de intermediaria con relación a las lenguas semiperiféricas como el español, debido a su escaso reconocimiento internacional y su poco capital literario. Más aún, la traducción al inglés o al francés constituye un recurso para la consagración del autor (Casanova, 2002). Esta idea también es defendida por Pickford (2016: 81), con relación al trasvase de obras de autores marroquíes al mercado editorial inglés; Así, debido a la escasa visibilidad y capacidad del mercado editorial autóctono,

Los autores con ambiciones por conseguir audiencia en Occidente tienden a moverse hacia la metrópolis, tanto desde el punto de vista lingüístico, escribiendo en francés en vez de en árabe o en bereber, como en términos de normas de publicación, trabajando en contextos estandarizados con editoriales profesionales.

Ello explica que con frecuencia se traduzcan autores árabes al castellano a través de traducciones mediadas, realizadas previamente al inglés o al francés. Conocido es el caso de las primeras traducciones de obras de Naguib Mahfuz realizadas por editoriales comerciales² tras la concesión del premio Nobel de literatura, en las que se trasladaron diversos errores de comprensión acaecidos en las traducciones primarias. De hecho, en 1988 cuando recibe el Nobel, las novelas más conocidas de Naguib Mahfuz estaban sin traducir, por lo que “en un primer momento algunas editoriales recurren a la traducción indirecta a través del inglés y a fin de cubrir la demanda” (Comendador *et al.*, 2000: 31).

Lejos de lo que cabría suponer, la práctica de la traducción mediada se sigue en la actualidad. Así, se puede mencionar la *La llamada de poniente* (Alianza 2014), del escritor egipcio Gamal Ghitany, obra traducida a partir de la traducción al francés realizada por Valérie Creusot y no desde el original en árabe, razón que explica la divergencia entre el título original en árabe هاتف المغرب (Figura 1) y el título en español. El término مغيب hace referencia a lo desconocido, lo que en francés se ha explicitado como Magreb (lit. poniente). En el caso francés, Oriente se identifica con la cultura marroquí, de ahí que las portadas francesas representen chilabas -vestimentas masculinas tradicionales- y paisajes prototípicos de las ciudades magrebíes (Figuras 2 y 3). La portada española (Figura 4), por su parte, recurre a los camellos y el desierto, prevaleciendo la idea de narraciones alrededor de una hoguera. Cabe

recordar que el lector se encuentra con los paratextos, en especial las portadas, antes que con la traducción en sí, y estos “incluyen claves para analizar la visibilidad del traductor, el lector meta, el propósito de la traducción, el concepto de traducción favorecido por una cultura determinada o un editor” (Gürçaglar, 2010: 114).



Portadas de La llamada de poniente en árabe (Fig.1.), francés (Fig. 2 y 3) y español (Fig. 4).

Así pues, la traducción no solo vendrá determinada por la poética dominante y los factores de control de la cultura meta (Lefevre, 1997), sino por las fuerzas transnacionales que dependen de los discursos dominantes que subyacen a la idea de literatura mundial. La visión de la traducción como una práctica social implica estudiar cuestiones que conciernen a la responsabilidad ética y sociopolítica de los agentes envueltos en el proceso de traducción. En suma, una traducción como producto, desde la elección del original y de las estrategias de traducción, hasta la producción y lanzamiento del producto, es el resultado de una negociación y una construcción social.

TRADUCIR DEL ÁRABE A LOS COLGUAGES OCCIDENTALES

Desde los Estudios de Traducción postcoloniales se asume que cada cultura tiene establecido un sistema de representación que ayuda a definir a sus miembros, pero, sobre todo, les ayuda a definir las lenguas y las culturas que se traducen con relación a las propias. Para que la traducción de una obra extranjera se admita, tiene que resultar aceptable a juicio del lector, esto es, necesariamente necesita ser compatible con su horizonte de expectativas. Esto explica para los estudiosos de la traducción postcolonial el hecho de que, en la actualidad, la manipulación del Otro se realice a través de las normas preliminares en la selección de la lengua desde la que se traduce y las obras objeto de traducción. Así, la exclusión de determinados

culguages de los movimientos literarios transnacionales, como es el caso del árabe, va acompañada de la inclusión de algunos miembros aceptables del *culguage* exógeno, en la medida que adoptan y se adaptan a las normas de la cultura-lengua que les acepta. Faiq señala el caso de escritores magrebíes francófonos y algunos escritores indios y árabes en inglés. Ello tiene una influencia clara en los Estudios de Traducción, pues

Vista desde esta perspectiva, la traducción es un locus propicio para examinar una plétora de temas: raza, género, (pos)colonialismo, políticas de publicación, censura y Otredad. En el marco de cada uno de esos temas, todos los elementos involucrados en la empresa traductora (desde la elección de los textos fuentes para la traducción hasta las decisiones lingüísticas en el texto meta) tienden a estar muy influidos por su propio culguage y el por el modo en que ven al culguage desde el que están traduciendo. (Faiq, 2016: 11)

En ese sentido también se manifiestan Álvarez y Vidal (1996: 2) cuando hablan de la necesidad de examinar en profundidad la producción de conocimiento en una determinada cultura y su transmisión, recolocación y reinterpretación en la cultura meta [a través de la traducción, pues ello "tiene que ver con la producción y ostentación del poder y con las estrategias usadas por ese poder para representar la otra cultura".

Faiq (2016) y Carbonell (1998) coinciden en señalar que la representación negativa de las culturas débiles forma parte de la historia, pero, como señala Faiq (2016: 8), "ninguna cultura ha sido más tergiversada y deformada por Occidente como la árabe/islámica". Así, la traducción del árabe a las lenguas occidentales, sobre todo al inglés y al francés, ha seguido estrategias de representación dentro de un marco institucional que tiene su propio léxico y normas (Faiq, 2004; Said, 1993). Faiq (2007), señala que tanto Occidente como el mundo árabe islámico tienen sus propios sistemas de representación cargados de estereotipos sobre el Otro, pero es Occidente el que ha tenido ventaja en la difusión de su representación de los árabes y del Otro musulmán como consecuencia del poder político, económico y cultural desplegado especialmente desde el siglo XIX y los días de las relaciones coloniales directas. En ese sentido, "la traducción del árabe a las lenguas occidentales ha logrado poco en mejorar las relaciones culturales. Ha resultado influida en gran parte por los estereotipos negativos de los árabes y el islam" (Faiq 2007: vi). Faiq hace una reflexión muy oportuna sobre la relación entre lengua y cultura. Los malentendidos derivan en primera instancia de las incompatibilidades en el procesamiento de las lenguas, pero estos tienen lugar en estructuras sociales particulares, en historias concretas, al prevalecer normas de producción y recepción, y estos son los ingredientes de la cultura y de la ideología que esta lleva aparejada. Venuti (1998:

97), por su parte, señala que la traducción, con la ayuda de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, tiene un enorme poder en la construcción de la representación de culturas extranjeras, de ahí que las estrategias de manipulación, subversión y apropiación en el marco de conflictos culturales, sean particularmente relevantes desde 2001. Como el propio Venuti asevera (1994: 202):

La traducción es instrumental en la configuración de las actitudes internas hacia los países extranjeros, atribuyendo el estigma a determinadas etnias, razas y nacionalidades, capaz de fomentar la diferencia cultural o el odio basado en el etnocentrismo, el racismo o el patriotismo. A largo plazo, la traducción figura en las relaciones geopolíticas estableciendo los fundamentos culturales de la diplomacia, reforzando alianzas, antagonismos y hegemonías entre las naciones.

El texto resulta elegido, en primer lugar, porque el traductor –o el editor-, lo ha descubierto en varios sentidos. Las circunstancias de este descubrimiento mediarán en la recontextualización final del texto en la lengua meta y cultura, la remodelación final del significado textual (Carbonell 1996: 86). Carbonell nos dice que el marco en que se inserta una cultura está formado como una textura de signos unido a un sinfín de connotaciones y denotaciones de representación y estereotipación, estrategias de significación y de poder. En ese sentido, cualquier discurso cultural funciona como un texto (Carbonell, 1996: 81). La Otredad, en el contacto cultural a través de la traducción, se mide en función de una escala de posibilidades dentro de ese metadiscurso.

Cuando el Otro es temido, las estrategias discursivas esperables son las que dan cuenta de la jerarquía (dominación/subordinación). Esa Otredad atrincherada puede y a menudo permite el establecimiento de estereotipos, acompañados por representaciones que refuerzan las ideas que están detrás de él. La representación de los Otros a través de la traducción es una estrategia poderosa de exclusión usada por un mismo que es percibido como normal y moral (Said, 1995). Esta exclusión suele venir acompañada por un proceso de inclusión de algunos miembros aceptados del Otro, en la medida en que adoptan y adaptan el metadiscurso subliminar y su sistema representativo asociado y la ideología del mismo (Faiq, 2000). Esto explica el porqué del aumento de la traducción de obras de autores árabes francófonos avalados por su recepción en otros polisistemas occidentales, mientras que la traducción de autores cuyas obras están escritas originalmente en árabe, dependan del interés y capacidad de las editoriales privadas, toda vez que han desaparecido la práctica totalidad de ayudas estatales. Idea esta sostenida por Comendador y González Parrilla (2006) tras un completísimo trabajo de recopilación bibliográfica más reciente, basado

en los datos del ministerio de Cultura español, el *Index Translationum* de la UNESCO y los catálogos editoriales.

La manipulación, además de cambiar los originales, influye en los lectores meta y en su visión de la cultura fuente y sus hablantes y permite lo que autores como Carbonell (2006, 2014), El-Madkouri (2003) y Faiq (2006, 2007) hablar de un *metadiscurso* en el ámbito de la traducción del árabe y de la cultura árabe, que depende del propio concepto de traducción de cada época, de la finalidad de la traducción, y de la visión que se tenga del Otro. Dice Carbonell (1998: 186-187), que las diferencias entre discursos pertenecientes a dos culturas se ven muy claras cuando entran en juego estereotipos culturales como la cuestión del exotismo. Más aún, las expectativas del receptor, miembro de la cultura meta, obligan a una modificación del mensaje, cuya intención puede ser la misma, para conseguir clientela. En ocasiones esta modificación puede llegar a producir una falsedad, que implica directamente a la ética de la traducción. En el caso de que la realidad del mensaje no pueda determinarse con tanta exactitud, al ser la ideología la que determina el punto de vista del análisis, aquí entra la manipulación. En "La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría Otredad en traducción" (2003), Carbonell, postula que la manipulación se da en casi todos los textos, siendo una noción gradual, como puede verse en el siguiente esquema (Figura 5):

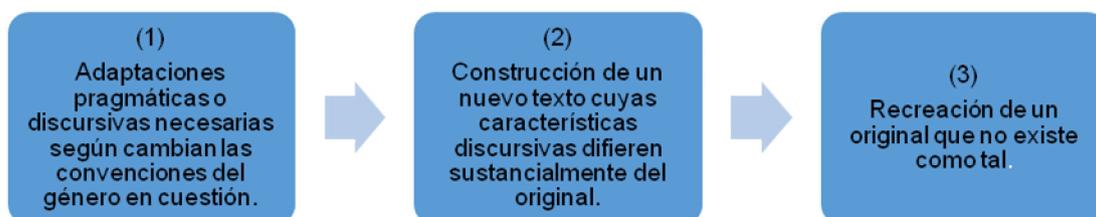


FIGURA 5: GRADO DE MANIPULACIÓN TEXTUAL (FUENTE: CARBONELL, 2013: 381)

Por otro lado, hay casos extremos (3) bastante conocidos, entre ellos, Carbonell cita los siguientes:

- a) Las traducciones de las *Ruba'iyat* de Omar Jayyam por Fitzgerald (1856).
- b) El caso de las "jarchas mozárabes" (Emilio García Gómez, 1956).
- c) *La Casida* de Richard Burton, supuestamente obra de un Hayi Abdu El Yezdi (1880).

El texto de Fitzgerald ha sido tratado, entre otros autores, por Lefevere (1997: 96), quien dice que “en el sentido de un género perteneciente al sistema islámico también se implantó en la poética europea y gozó de considerable popularidad [...] significativamente en el despertar de una famosa reescritura que *a duras penas se podría llamar traducción* [...]” y que introduce el *roba’i* o cuarteto en la poética europea hasta 1920”. La interpretación de su incorporación al sistema literario español resulta condicionada por la contraportada de la traducción bilingüe castellano/persa, a cargo de Clara Janés y Ahmed Mohammed Taheri (Alianza 2006) en la que se puede leer:

En la Persia medieval, desgarrada por contradicciones surgidas de la pugna entre el sustrato cultural autóctono y la impuesta civilización árabe que en aquel momento defendía el fanatismo religioso, la figura de Omar Jayyam aparece como un astro inesperado en un firmamento tormentoso [...].

Para Carbonell (2013: 381), la traducción de las jarchas mozárabes se trata de un corpus textual

fragmentario y ambiguo y que nos encontramos con traducciones que se presentan como tales y el traductor está plenamente convencido de ello, pero que en realidad son reconstrucciones hipotéticas en las que el traductor ha proyectado lo que espera leer, más que lo que realmente se puede leer. (Carbonell, 2013: 381)

Se denomina “jarcha” a una composición de versos en forma de estribillo que culmina un tipo de poema denominado “moaxaja”. Frente a la clásica qasida, estructura poética que la literatura árabe había traído consigo a su llegada a la Península desde la otra orilla del Mediterráneo, en al-Ándalus se desarrolla un tipo de poemas cuyo origen probablemente resida en cancioncillas de transmisión oral, transmisión que refleja las relaciones culturales y lingüísticas entre la población de origen árabe-bereber y la población nativa, entre el árabe dialectal andalusí y el mozárabe (lengua hablada por los muladíes o cristianos residentes en zonas bajo gobierno musulmán). La moaxaja es, por ello, un buen ejemplo de la poesía popular que aparece entre los siglos IX –XI en Al-Ándalus y cuya “invención” se atribuye a Moccadem el-Cabrí, un poeta de Cabra (Córdoba). Las jarchas, reflejo de canciones mozárabes, se habrían conservado intercaladas en textos árabes y hebreos, adaptadas fonéticamente al alfabeto árabe y al alfabeto hebreo (cuestión

esta importante pues habitualmente ambos sistemas de escritura no reflejan las vocales).

Tras la publicación de la serie hebrea por Stern (1948), la obra de Emilio García Gómez *-Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* (1956)-a la que se refiere Carbonell en su cita- quizá sea una de las que más repercusión haya tenido dentro de las aportaciones del arabismo al estudio de la lengua española. Cabe señalar, además, que la transcripción propuesta por el autor fue la única a disposición de los investigadores, hasta la publicación de la lectura paleográfica de los mismos por Jones (1988). A pesar de que esta última invalidaba la propuesta de García Gómez, diversos autores siguieron utilizando la primera para justificar sus propuestas sobre el origen de la lírica y su relación con el occitano (Rubiera Mata 1991 y 1992; Galmés de Fuentes 1994).

En *Las jarchas mozárabes de la serie árabe en su marco* se combinan dos trabajos que son, según García Gómez, una edición transliterada de todas las moaxajas con jarcha romance y su versión libre al español. Esta versión tuvo en un principio una finalidad pedagógica, la de ejemplificar su teoría sobre la métrica andalusí. Aunque creía que su obligación era la de cotejar de cerca la idea y la expresión originales, "aun cuando sea a costa de la eficacia estética y aunque haya, a veces, que abusar del ripio" (García Gómez, 1990: 28), defendía la realización de una traducción con cierta dignidad literaria. Por esa razón podía tomarse ciertas libertades para adaptar la traducción a una determinada estructura métrica.

En la transcripción, paso previo a la traducción, Jones (1988) ya resaltaba algunos errores: el hecho más destacable es que, aunque en el prólogo de la primera edición ya indicaba García Gómez "Hay lagunillas de dudas, de errores, o de interpretaciones más aventuradas, no lo niego", el autor presentaba una transcripción sin ningún tipo de anotaciones como si él hubiera transcrito el texto letra por letra, sin que diera la impresión de haber modificado ni una sola grafía, ni en moaxajas ni en jarchas. Pero no hace falta remitirse a la introducción de *Romance Kharjas* de Jones (1988), baste señalar el comentario que el profesor Cruz Hernández (1996) realiza sobre esta cuestión:

En el caso de las jarchas, su importancia lingüística ha dado lugar a una bibliografía tan amplia y bulliciosa como para hacer naufragar a cualquiera.(...) La "penúltima" obra, por ahora, es la de A. Jones: Romance "Kharjas" in Andalusian Arabic "Muwassah" Poetry: a Palaeographical Analysis (Londres, 1988), en la que se ataca con cierta razón, la edición de S. Gazi (Alejandría, 1979) y sobre todo la de E. García Gómez, en este caso con tal descortesía y virulencia adjetival que motivó una réplica del profesor García Gómez" (Cruz Hernández, 1996: 389)

En la obra de García Gómez no aparece ninguna nota, ni siquiera sobre una posible dificultad en la lectura de esta palabra, que pudiera haber justificado por la mala calidad de las reproducciones utilizadas para la edición. Por otra parte, es consciente que transcripción y traducción se van a convertir en un material de trabajo para los estudiosos de las jarchas —y será el único punto de referencia durante bastante tiempo, hasta que se publique la edición de Jones (1988), particularmente para aquellos que no saben árabe—. “Hay que dar al lector no arabista una reproducción tangible del original, tan parecida como sea posible lograrla” (García Gómez, 1952: 28). Considera, así, que su obra puede cumplir esta finalidad con su transcripción del manuscrito y la versión libre en verso, sin ver necesaria una traducción textual “(...) y no ha parecido necesario dar otra versión literaria en prosa, cargada de paráfrasis y paréntesis” (García Gómez, 1952: 30)

Con los años, las nuevas investigaciones y las críticas recibidas, García Gómez cambia el concepto que tiene de su propia obra; muestra de ello son estas citas:

Me parece claro que sigue haciendo el papel de un buen cañamazo en el cual unos y otros se bordan, y que vale todavía como instrumento de trabajo, pese a sus defectos, que reconocí de antemano, sin contar con los que después hayan aparecido” (prólogo a la edición de 1975); “sigue conservando su valor como antología selecta de traducciones de moaxajas andaluzas en calco rítmico, pues no conozco, ni creo exista, otra de su género” (prólogo a la edición de 1990).

Para Carbonell, esta forma de transformar un texto original parece tener una explicación en el desarrollo de los estudios árabes en España:

La evolución de los estudios árabes en España ofrece muchos ejemplos de fuentes literarias e históricas reinterpretadas para así encajar en el ambiente político de la época en la que los textos salieron a la luz, tanto en edición crítica como en traducción: la cuestión del legado cultural islámico ha sido materia de debate en los círculos universitarios europeos desde el siglo XVI y es todavía una área de estudio preferente debido principalmente a la trascendencia de sus conclusiones respecto a la naturaleza de algunos aspectos clave de la cultura europea. (Carbonell, 1997: 95)

Con la problemática descrita no es fácil entender las razones que llevaron a Rubiera Mata y a Galmés de Fuentes a utilizar *Las jarchas romances de la serie árabe* como fuente fidedigna de información sobre los textos, tanto de la parte compuesta en árabe de las moaxajas, como de la que era de imaginar que estuviera en romance. Por un lado, la edición de Jones ya había sido publicada en 1988, y por el otro, las propuestas que se exponen en 1992 y 1994 habían sido presentadas, de forma resumida, en sendas ponencias en el Congreso sobre Poesía Estrófica celebrado en Madrid en 1989, siendo ya en aquel momento criticadas por investigadores como Hilty

(1991). Tanto García Gómez como Galmés de Fuentes presentan sus tesis como “seguras y definitivas”, pero como dice Marcos Marín (1995: 305) “estamos totalmente de acuerdo con Shillingsburg (1986: 170) en el aserto de que la palabra “definitivo/a” debe proscribirse del vocabulario de la crítica textual”.

En el caso de la *Casida* de Burton, Carbonell (2013: 380) añade que el autor vierte su propia filosofía pseudo-islámica. Se trata de un caso de pseudotraducción, en el que Burton trata de introducir su particular visión del sufismo. Las pseudotraducciones resultan de interés por cuanto manifiestan la fascinación por el Otro cultural a la par que lo ensombrece (Rodríguez Pérez, 2016). En 1906, quince años después de la muerte de Burton, Wright publica *The life of Sir Richard Burton* (London: Everett), en la que aparece un comentario a la *Casida* que merece la pena traer a colación. El autor nos cuenta que *The Kasidah...* trata sobre las grandes cuestiones de la vida, la muerte y la inmortalidad y que presenta ciertos parecidos con el brillante poema que es su origen real, la interpretación de las *Rubayat* de Omar Khayyam de Fitzgerald. Según Wright, tras la publicación de las *Rubayat*, Burton debió de desempolvar unos versos que había redactado tiempo atrás y añadió varias estrofas más. En opinión del autor (Wright, 1906: 21), lo que el Burton llama “traducción”, en realidad es

una colección de ideas recogidas de todos lados. Echa mano de Confucio, Longfellow, Platón, el Omar Khayyam Fitzgeraldiano, Aristóteles, Pope, Das Kabir y el Pulambal. [...] Algunas líneas las toma enteramente de Hafiz, sin reconocerlo, y, sin duda, si alguien se preocupara por investigar, encontraría que muchas otras líneas no son originales. [...] [el poema] es menos un poema que un manual, una suerte de guía emersoniana sobre la conducta de la vida más que un sumario exquisitamente presentado de los pensamientos de un pesimista oriental.

Los efectos de la manipulación textual y traductora son diversos y van desde la familiarización al extrañamiento según la función del efecto que se quiere conseguir en el lector receptor.

Otra idea es que las propuestas de Tv aceptan la traducción como parte de la cultura de destino, aunque no se hace referencia a la traducción como parte de un discurso determinado “sujeto a los mecanismos y estrategias de poder, que colabora en la creación de la propia imagen de la cultura de destino contrastándola con las imágenes estereotipadas del Otro. (Carbonell, 1999: 194).

El autor defiende el uso del término "extrañamiento" frente al de *extranjerización* propuesto por Venuti, pues el primero conlleva la aceptación de la experiencia ajena de forma empática, lo que supondría "acercar al otro, no alejarlo". Un extrañamiento que "*no extraña al otro, sino que establece la diferencia en el seno de la experiencia propia: convierte nuestra experiencia habitual en una modalidad más junto a la cual, como una más, se acomoda al prójimo*" (Carbonell, 2003: 382). Como el propio autor señala, el *extrañamiento* equivaldría a la *foreignization* de Venuti (1998) cuando conlleva una *ética de la diferencia* que respeta al otro haciendo hincapié en la diferencia. Carbonell (1998: 198) explica que al optar por una traducción "literalista" o *extrañadora*, se puede acentuar el carácter ajeno de un texto exótico, aunque, a su vez, es ese halo de exotismo lo que permite el éxito de una traducción, que no su agencia. Por el contrario, una traducción dinámica o *familiarizadora* conllevará que la obra se lea como un original y el traductor pase por invisible. Esto explica para Carbonell el hecho de que la actividad traductora se caracterice por su complejidad, pues

son dos sistemas los que entran en juego (y a veces más de dos), el sistema semiótico de origen y el de destino, junto con la red de relaciones de oposición y de poder entre grupos que aporta uno y otro. Estas redes son las que crean ideologías y también normas [...]. (Carbonell, 1998: 198)

Cabe preguntarse ¿qué podemos entender por una cultura exótica, generadora de textos exóticos? Carbonell (2003) nos dice que el exotismo depende de la representación que tengamos de cultura exógena, que a su vez depende de la representación de la nuestra propia. Así, frente a novedades como las tecnológicas, "la novedad cultural de carácter religioso, etnológico, literario, lingüístico-fraseológico, aun cuando no haya base lógica para existir incompatibilidad puede producir conflicto, separación, *guettización*" (Carbonell, 2003: 383), pues se le otorga la realidad ontológica de "extranjería". Aunque esto no se produce con todas las culturas, depende del poder geoestratégico del que proviene la novedad y del nivel umbral de aceptabilidad. De ahí que la representación cultural esté ligada a cuestiones de poder, a lo que no puede escapar la traducción.

Resulta de interés la interacción entre ideología y norma tal y como la considera el autor. Siguiendo a Hermans (1996), Carbonell presenta las normas como limitaciones al comportamiento humano, mediante la exclusión de determinadas opciones, aunque su uso siempre resulta teóricamente posible. Las normas pueden

cambiar en función del destinatario de la misma. Carbonell interpreta dicha posibilidad en el sentido de una brecha que se produce en el control ejercido por una ideología sobre un determinado discurso, lo que posibilita interpretaciones alternativas. Todo discurso se convierte en instrumento ideológico cuando se fosiliza, pasando a ser una unidad de significado dentro del pensamiento colectivo que el receptor del mensaje reconoce. Siguiendo a Fairclough (1989) y Beaugrande y Dressler (1981), Carbonell propone que dicha unidad de significado forma parte de un subcódigo retórico. La ideología funciona silenciando otras posibles interpretaciones de un mensaje dado, sosteniendo una forma concreta de ver. Todo discurso emplea implicaturas y asunciones pragmáticas y los mecanismos de cohesión textual para controlar el proceso inferencial del lector con el fin de persuadirle (Carbonell, 1998: 201).

Vemos pues, cómo los Estudios de Traducción pueden aprovecharse de la pragmática, en la medida en que se asume que los usuarios (ya se trate de traductores o de lectores de la traducción) recurren a su forma de conocer el mundo para procesar un determinado texto a todos los niveles y cómo vemos la realidad a través de nuestra forma de entender el mundo, que, a su vez, condiciona nuestra percepción de las cosas. Así, para Carbonell (1998: 205), el contexto viene construido por la suma de todos los textos – discursos- producidos por los miembros de una determinada comunidad o los que asumen y por la suma que tales textos crean entre ellos. Tymozcko (1999: 41) lo postula de forma muy gráfica cuando señala “everytellingis a retelling ... everywritingis a rewriting”. Eso es lo que se puede definir como canon, aunque su contexto de producción, como aclara Carbonell, pueda no tener relación con el contexto actual de recepción. De ahí la importancia que Carbonell (1998: 205) otorga al reconocimiento de que “las cuestiones ideológicas no se dan sólo en textos muy específicos o en situaciones muy específicas, sino que permean toda producción discursiva”. En un desarrollo posterior, Carbonell (2003) reformula el proceso de traducción de la Otridad a partir de la concepción de comunicación como complejo sígnico de Petöfi (2001), en concreto a la consideración de la estructura metonímica de la traducción: el encuentro con un término proporciona un símbolo de una cultura ajena; este no significa por sí solo en el contexto meta sino en el marco de la suma de otros términos, dentro de una red significativa, “una compleja red de interacciones entre elementos y sus vínculos intertextuales” (Carbonell, 2003: 385)¹. Por ejemplo, la palabra en árabe وزير significa ministro. No es lo mismo traducirla como

¹ Idea esta que recuerda a las nociones de trama conceptual y trama textual cuya interacción construye la imagen del Otro, proceso al que Lefevere (1999: 76) denomina «composing the Other».

tal en textos contemporáneos que como “visir”, un término con marcadas connotaciones históricas y literarias.

Al producirse el extrañamiento por acercamiento a las convenciones ortográficas, semánticas, sintácticas o pragmáticas del lenguaje el elemento extrañador se convierte en una categoría cognitiva o en un estereotipo, esto es, una estrategia retórica de marginalización de lo ajeno. De este modo, Carbonell (1998: 206) se postula claramente a favor de una aproximación textual a cuestiones ideológicas, con el fin de

analizar, tal y como se reflejan en los textos, los distintos discursos que componen una cultura y su transmisión/reescritura entre unas culturas y otras –por ejemplo, las cuestiones fundamentales de la representación, la subjetividad, la diferencia cultural, el racismo, el lenguaje sexista, la moralidad e incluso la tecnologización del discurso.

En traducción, la intención del autor siempre aparece mediada por la ideología del traductor, clasificada por Carbonell (2003) del siguiente modo (Figura 6):

Figura 6. Tipología de la ideología del traductor (Carbonell, 2003: 387-388)	
Ideología de la diferencia	(exotismo, primitivismo, mitologías del origen) Exotismo tecnológico (fascinación técnica)
Ideología de la superioridad	Dominio, asimilación
Ideología de la empatía	Anti exotismo, etnicismo
Ideología de la asimilación	Globalización, apropiación, mercantilización
Ideología de la compasión	Identificación vicaria
Ideología de la resistencia	Subversión, resistencia

Para el autor, en el ámbito de la traducción, la adopción de una actitud relativista y abierta a las otras culturas es vital, de ahí que cuestione determinadas visiones reduccionistas del Otro, que se ven inevitablemente reflejados en la traducción (Carbonell, 1998: 207). Carbonell (2003: 392) indica que la agencia del

Otro solo es posible “cuando existe alteración semiótica y esta solo puede darse en el estrecho margen que permite el umbral de aceptabilidad, que es el lugar de la ambivalencia”, esto es, el desplazamiento del significante asociado a un signo que abre la puerta a su incorporación en la cultura de la traducción, conservando en algún grado su identidad de origen, de su huella.

En la línea de otros autores como Baker (2010) o Hatim y Mason (1997), que reflexionan sobre la necesidad ofrecer pautas de cómo subvertir los modos de representación de la Otredad, Carbonell analiza diversas estrategias que permiten/anulan la Otredad en traducción (Figura 7).

Figura 7. Estrategias de la traducción cultural (Adaptado de Carbonell, 2003: 392-296)	
<i>Estrategias que tienden a la conservación de la agencia del Otro</i>	<i>Estrategias que tienden a la anulación de la agencia del Otro</i>
(4) Cita + glosa	(6) Opacidad mediante conservación
(5) Alteración semiótica	1. I. Mediante sustitución
	Asimilación / apropiación II. Mediante glosa explicativa
	III. Asimilación / apropiación metatextual

La agencia en traducción se consigue básicamente mediante dos estrategias:

- (4) la utilización de la cita + glosa y (5) la alteración semiótica: un ejemplo del primer caso son expresiones como “Issa, Jesús” que aparecen en la traducción al catalán del Corán realizada por Mikel de Epalza, donde la glosa funciona como un elemento cultural equivalente, instalándose el elemento equivalente como posibilidad alternativa sin constituir una substitución plena, como ocurre en otras traducciones; a su vez, la cita expande el significado del término origen. Los lectores musulmanes de catalán pueden hacer una lectura islámica del término Jesús.
- (5) Un ejemplo de alteración semiótica sería la traducción de la expresión سيدنا عيسى por “Nuestro Señor” en *Diario de un ilegal*, de R. Nini (trad. de Fernández y Embarek, 2002). La traducción permite que los lectores españoles amplíen el valor semiótico de la misma, incluyendo la interpretación islámica.

Cabe plantear si esto es posible cuando se da una oposición cultural radical, como suele plantearse la relación entre cultura occidental/cultura islámica. Al respecto, conviene traer a colación cuestiones que nos parecen muy interesantes y que muestran la lucidez de planteamientos de Carbonell (2013), cuando afirma que la teoría de la traducción apenas se ha planteado qué estrategias culturales precisas pueden hacer posible la comunicación y el mutuo entendimiento entre las distintas ideologías grupales. En ese sentido, hay que ser consciente de la diferencia entre la representación estereotipada del Otro como representación de una sociedad frente a nuestro conocimiento cambiante de un Otro real con el que estamos interactuando. La única solución pasa por **más traducción**.

3. Hacia una ética de la traducción

A partir de estas consideraciones sobre la ideología, Carbonell (1998: 209) plantea algunos interrogantes sobre diversos postulados, en especial las propuestas de Venuti en lo concerniente a la *invisibilidad* del traductor, en la medida en que, a pesar de su predominio, esta es una estrategia entre otras relacionadas con cuestiones ideológicas o culturales en general. Junto con la *invisibilidad*, Carbonell (1998: 209) señala el *exotismo* "como medio de recordar al lector que el TO es un texto procedente de una cultura exótica", cuyas formas de expresión no se ajustan a la noma o al canon de la literatura meta.

Teniendo presente nociones desarrolladas por Lefevere como *mecenazgo*, Carbonell pone de relieve otras cuestiones relacionadas con la ideología, teniendo presente que el sistema impone restricciones a quienes participan en el proceso de escritura, lectura y reescritura; restricciones que determinan lo que se considera literatura canónica – y que podemos extender a todas aquellas visiones sobre un tema dado:

- a) Las editoriales son por lo general conservadoras y eluden apoyar traducciones de obras marginales que no satisfagan las expectativas que la cultura de destino tiene de la cultura de origen –de esta manera, algunas obras marginales sí pueden escogerse, y de hecho se escogen, por encima de muchas otras obras más ortodoxas que, sin embargo, no responden a la imagen que se tiene de otra cultura (Carbonell, 1998: 222)
- b) Es difícil que una obra se traduzca si no entra dentro de una tendencia o moda ya establecida. (Carbonell, 1998: 223).

- c) Las obras pueden traducirse, esto es, ser manipulables “para acomodarse a las expectativas de la cultura origen” (Carbonell, 1998: 223). Es el caso de *Las mil y una noches* y sus distintas versiones canónicas, ya mencionadas.
- d) La censura, ya sea institucional o individual – Carbonell hace referencia al uso de otra lengua como el latín para hacer referencia a pasajes socialmente problemáticos.
- e) Las traducciones aparecen en ámbitos como los medios de comunicación, controlados por instituciones que gozan de poder político e ideológico.

En suma, el traductor ha de ponerse en guardia ante una posible interferencia en su propio discurso por parte de las estructuras de poder que están detrás del uso del lenguaje, máxime cuando él mismo ejerce cierto grado de poder a través de su instrumento de trabajo –el lenguaje mismo- o es el vehículo del poder de las instituciones para las que trabaja (Carbonell, 1998: 218). Ello sin olvidar, como señala Munday (2001: 138), la necesidad de recordar que los propios teóricos culturales tienen su propia ideología y agendas que conllevan sus propias críticas.

Carbonell considera necesario aunar las perspectivas macro y micro textual, particularmente por lo que a la traducción del Otro en situaciones de asimetría de poder se refiere. Pues como afirma en “The exotic place of cultural translation”,

Representación estereotipación, estrategias de significación y poder: el marco en el que la cultura se forja aparece como una textura de signos unidos por un sinfín de connotaciones y denotaciones, un sistema de significado de inextricable complejidad que resulta reflejado, desarrollado, registrado en el acto multifactorial de la escritura. Si la cultura se concibe en términos lingüísticos, el contexto en el que el texto se produce es de importancia capital para cualquier teoría de crítica cultural que busque esclarecer el movimiento de significación que tiene lugar en la semiótica de los mundos exóticos y de los espacios alienados, reales o fantásticos. (Carbonell, 1996: 81)

Quizá las situaciones más claras, por evidentes, serían la traducción colonial y la postcolonial. Así, la traducción colonial se caracteriza por un exotismo reductor que tiene que ver con la ideología del texto de destino, esto es, el campo textual e ideológico de estereotipos convenientes que acomodan el texto exótico. Durante el periodo colonial, las traducciones fueron un modo de expresión del poder colonial. Nos dice Simon (2000: 10), que tanto los misioneros, como los antropólogos y los orientalistas elegían para traducir textos que se correspondían a la imagen del mundo subyugado que ellos deseaban construir y cuyas traducciones “materializaban modos

de interpretación”, que no solían cuestionarse. En ese sentido, las culturas colonizadas eran textos, “discursos sobre el Otro”, delineados, trazados dentro de los parámetros hermenéuticos del conocimiento occidental. La traducción, en ese contexto, no se refiere solo al trasvase de textos de dichas culturas a las lenguas occidentales, sino a cualquier tipo de práctica que tuviera por objeto comprimir y reducir una realidad extraña en los términos impuestos por la cultura occidental colonizadora.

En la traducción postcolonial, el traductor necesariamente ha de llegar a un compromiso con la diferencia; como dice en “La ética de la traducción y la ética de la traductología”, “frente a la postura ética tradicional de acomodo a las normas sociolingüísticas del contexto de destino, la traductología más reciente y de influencia posestructuralista presenta nuevas alternativas”, y esas son la *traducción minorizante* de Venuti, *la ética transversal* de Vidal Claramonte o *la entrega a la retórica del texto original* de Spivak.

En el caso de Vidal Claramonte, la autora parte de la convicción de que hay que cambiar la forma de pensar sobre la traducción para llegar a hacer una traducción ética. En *El futuro de la traducción* (Vidal 1998) propone una conjunción entre las ideas de Foucault y la concepción de la ideología de Lefevere (quien debe mucho al autor francés), para llegar a una nueva teoría de la traducción articulada a partir de los procedimientos de control del discurso, por un lado, y la arqueología, la genealogía y la ética de la traducción, por otro. Los procedimientos de control son de carácter externo e interno: en el primer caso, se trata del mecenazgo que, como hemos visto, son los que poseen poder para decidir qué se traduce y lo que no. En el segundo, se trata de las reescrituras, ya estudiadas; del traductor, concebido como coautor del texto meta, y su consideración de la fidelidad textual, y la disciplina, en el sentido que cada marco cultural y temporal impone una forma de entender la traducción.

En el caso de Spivak, “entregarse a la retórica del texto original” es el primer paso en su forma de concebir la actividad traductora, una poética de la traducción cuyo agente, la traductora, se caracteriza por su responsabilidad ética. Su poética para de varias asunciones: la traductora es agente porque actúa, aun cuando lo haga inconscientemente. Es necesaria una revisión de la pedagogía de la traducción que asuma el reconocimiento de la diferencia. Como feminista, asume que en el lenguaje es clave en la agencia de género, pero cuya resistencia al poder pasa por el diseño de estrategias en función de situaciones concretas. Junto a ello, todo traductor, y en particular la traductora que traduce de lenguas minoritarias a lenguas dominantes debe ser no solo bilingüe sino bicultural, solo así podrá entender el texto en todos

resquicios, lo dicho y también lo que no está, pero se entiende, o lo que no se quiere decir. Sería una suerte de traductor intercultural (Pym 1998), cuya función es descrita por Tymoczko (2004: 35) como la de "equilibrar los marcos culturales tanto el de la cultura de partida como el de llegada, construyendo semejanzas que muestren una afiliación mixta a ambos contextos, aun cuando estén motivados también por cuestiones ideológicas y políticas". A nuestro entender, esta cuestión es capital, porque muchas veces no se es consciente, como apunta Carbonell (2013: 103), que "una cosa es nuestra representación cognitiva-estereotípica del Otro, digamos, en un estado ideal, y otra nuestro conocimiento cambiante, siempre en suspenso, de otro real con el que estamos interactuando".

En "The Politics of Translation" (1993), Spivak defiende que la traductora de rendirse, entregarse a la retórica del texto original –entenderlo en toda su complejidad, que no adueñarse del mismo, en el sentido de Stainer. De esta forma, la traducción es para Spivak "el acto de lectura más íntimo que existe, porque el traductor obtiene permiso para transgredir a partir de la huella del Otro hasta los lugares más íntimos del ser" (Vidal Claramonte, 2005: 62). Así, "la traductora/lectora `debe transgredir, en busca de la Otredad´ en los lugares más recónditos del ser del texto" (Villegas, 2015: 58). En esa búsqueda del Otro nos encontramos a nosotros mismos. La responsabilidad con el texto y por ende con la construcción del Otro a través de la traducción es una de las cuestiones vitales de los Estudios de Traducción contemporáneos (Pérez 2003; citado en Villegas 2015: 58). Carbonell cuestiona la forma de llevar a cabo este proyecto ético desde la perspectiva de la traducción, pues Spivak aboga por el alejamiento de la norma estándar del inglés y una aproximación al texto origen, lo que contradice una de las normas de la cultura de destino, que es la de hacer el texto comprensible para hacerlo atractivo (Carbonell, 2004: 23).

En el caso de Venuti, propone una ética de la traducción que reconozca las relaciones de asimetría en todo proyecto de traducción. El propósito de traducir al Otro no sería el establecimiento de un nuevo canon sino promover la innovación en el ámbito de la cultura y la comprensión de la diferencia cultural mediante la inclusión de la variedad –se entiende las formas no estandarizadas- del inglés. Carbonell cuestiona, entre otros elementos, esa división entre traducción extranjerizante y traducción domesticada, pues los efectos dependen de las lenguas en contacto, y como veremos a continuación, en el caso de lenguas como el árabe, una traducción extranjerizante puede tener el efecto contrario al deseado por Venuti (Carbonell, 2004: 26 y ss.).

Desde estos planteamientos, la traducción es más que una metáfora del desplazamiento y la mutación de identidades en un mundo conflictivo. Sin llegar a asumir, como plantea Purdom, que el Otro es intraducible, no porque no se pueda traducir, sino porque sus actuaciones muestran un mundo de identidades tan complejas que el contexto occidental de destino no puede aprehenderlas con la sola utilización de las herramientas de su tradición cultural³. En ese sentido, ese proceso tiene lugar porque la identidad del Mismo se configura por oposición a la del Otro. Carbonell se plantea la necesidad de un discurso del Otro que emerja sin la mirada aprobadora de cualquier discurso que trate de imponerse o desplazar al Otro. De otro modo estaríamos ante lo que el autor denomina nuevas identidades o *ethnicities*, escritas en términos de su poder diferencia con el poder imperialista, que no ayudaría a construir ese lugar de negociación y lucha para los textos dislocados y emigrados. Eso nos llevaría a seguir funcionando dentro de la estructura violenta de la metafísica, a pesar del giro cultural y del supuesto acercamiento entre culturas (Sales Salvador, 2013).

Más que traducir / reescribir desde un desierto de significación (el desierto en el que nos encontramos cuando reconocemos los límites de la traducción, el espacio ¿en blanco? Entre una cultura y otra), hay que aprender a distinguir las sutilezas del color en el espacio desolado como un nuevo lenguaje adquirido y aprendido de los otros, admitiendo al mismo tiempo que también nuestra mirada tiene sus límites. (Carbonell, 1998: 275)

Como señala el autor, el texto se enmarca en un contexto y en un uso, incluso si se escribe en la lengua de la metrópoli, los textos están cruzados de referencias culturales pertenecientes a otros marcos sociales, de ahí que el significado se cree en un tercer espacio cultural de creciente complejidad y conflicto (Carbonell, 1998: 274).

4. El exotismo en traducción

En el marco de la traducción cultural, el exotismo se encuentra en el extremo de una gradación de opciones que tiene el traductor para no realizar una traducción literal, que dependerán de las decisiones y técnicas utilizadas. Dichas opciones, conocidas como trasposiciones culturales, son las siguientes (Figura 8):



Figura 8. Grados de trasposición cultural (Hervey y Heggins, 1992)

- **Exotismo:** consiste en la importación consciente a la cultura de destino de elementos lingüísticos y culturales extraños, para recordar que se trata de una cultura ajena que entra dentro de cierta categoría semiótica estereotipada. Esas características son a menudo el atractivo de una obra traducida en la cultura meta.
- **Préstamo cultural:** el traductor recurre a dejar en el TT la palabra o frase extrajera sin traducirla, recurriendo a su comprensión mediante el añadido de una paráfrasis, nota o recurso similar.
- **Calco:** es la traducción de una frase determinada con el léxico y la sintaxis de la LT, aunque su estructura sigue siendo extraña a la LT.
- **Traducción comunicativa:** buscar un elemento equivalente en la LT. Sirve para traducir expresiones formularias como los proverbios.
- **Trasplante cultural:** consiste en la adaptación del contexto del TO en el TM.

Carbonell (2000: 173-174) plantea si es posible que la traducción literaria al castellano de una lengua ajena como el árabe y su cultura, prescinda totalmente del exotismo. El autor reconoce la dificultad de acometer este tipo de traducciones debido a la "tremenda carga ideológica con la que el lector (y el propio traductor) acometen la tarea de traducir" Y es esa carga ideológica y representacional que acarrear esos textos la que explicaría la falta de acogida de los mismos en la cultura meta. Carbonell plantea que son las expectativas del lector las que condicionan la interpretación de determinados elementos de conformidad con lo que realmente dicen. De ahí que "tales expectativas se constituyen además en estructuras ideológicas que dan un sesgo al texto en su totalidad; en este sentido, el exotismo es una estructura ideológica" (Carbonell, 2000: 173). Desde un planteamiento funcionalista, cabe buscar la equivalencia, aunque solo sea a nivel de equivalencia de funciones, pero en la traducción de lenguas con una fuerte carga representacional, esa equivalencia no resulta automática. Así, en "La ética del traductor y la ética de la política", nos dice que "si la traducción es un simulacro del Otro, no obstante, en ocasiones tal simulacro (y su desviación implícita, son necesarios para conocer al Otro, que de otro modo deniega el acceso a los no iniciados" (Carbonell, 2004: 19). Esto ocurriría en el caso de la traducción de la literatura árabe a una lengua occidental, que de no mediar algún proceso de reescritura que "nos ayude a entenderlos desde nuestra posición ideológica acostumbrada `a aquello que nos resulta natural´, es decir, `de sentido común´". Como él mismo postula, esta postura parte de la premisa de inaccesibilidad de las culturas, prototípica del orientalismo, por la que el traductor se convierte en *cicerone* capaz de leer entre líneas. Desde la perspectiva cultural, cabe replantearse si hay formas de Otredad, que, ejerciendo su agencia, pueden ayudarnos a entender la

otra cultura, por lo menos a dialogar con ella; en el lado opuesto ¿hasta dónde puede llegar la manipulación?

Carbonell pone el ejemplo de la traducción de *Diario de un Fiscal rural* (1933) de Tawfiq al-Hakim realizada por Emilio García Gómez (1955), uno de los primeros textos de literatura moderna que se traduce a los *culguages* occidentales, en concreto al francés, en 1943. Carbonell resalta que los personajes vienen marcados por su discurso, siendo que uno de ellos resulta una traducción exótica y literal. Ello es debido a que entran otros mecanismos en juego, que diferencian entre:

- a) el fiscal –un hombre impregnado de “sentido común”
- b) El resto de personajes, representativos de “otro mundo árabe subyugado bajo el peso de la tradición y que se opone a la modernidad occidental”.

Carbonell (2000: 175) dice expresamente que “la obra en sí subraya esta diferencia, pero la traducción añade otra dicotomía a la conocida del retraso/atraso: la del discurso exótico frente al discurso “neutro” que bien podría ser europeo”. Esa percepción modernidad=Occidente pervive con relación a la obra, como muestra el comentario de J. L. Cebrián aparecido en *El País*, el 9/10/2003, con motivo de la reedición del *Diario* a cargo de Ediciones El Viento:

*pone de relieve las contradicciones en la convivencia del mundo rural con un mundo más **occidental** representado por el fiscal o juez de instrucción. “Al Hakim”, añadió, se educó en París y en su familia había arquitectos, artistas, gente que en definitiva modernizó Egipto. Ese ambiente se refleja en toda su obra.*

Revisando las reseñas que se publicaron por aquella época, recordemos que estamos en pleno período franquista, una africanista conocida como Carmen Martín de la Escalera (1957: 115) señalaba con relación a la obra:

Diario de un fiscal rural, aun quedando siempre enraizado en la tristeza de un pueblo egipcio que, por todos conceptos, va muy a la zaga de la capital —lo que no es fenómeno exclusivo de Egipto, por supuesto—, nos enfrenta más allá del detalle exótico de la chilaba, el turbante o las invocaciones al Profeta con algo esencial: el hombre sencillo, pobre, humilde e ignorante que es un poco el juguete quejumbroso y resignado, lamentable, de la Fatalidad. **La Fatalidad tiene aquí el semblante severo de la Justicia vertida en el molde del Código Napoleón** y aplicado en la letra al pueblo egipcio de hace algunas décadas.

Nótese aquí la referencia al **Código de Napoleón** como modelo para la modernización de Egipto. Ello tiene más relevancia si cabe si atendemos a la clave de la lección del texto para su traducción, señalada por Pérez Cañada (2003: 87): la **comunicabilidad** de la obra. Como el propio Emilio García Gómez señala en la introducción:

El Instituto Hispano-Árabe de Cultura tiene a dar a conocer entre nosotros las obras que le parecen más bellas –y más “comunicables”- dentro de la literatura contemporánea de Oriente Medio (...) Los orientales no deberán extrañarse de nuestra elección, que puede ser errónea, pero no es caprichosa (...) Y el público de habla española debe asimismo pensar que lo que va a ofrecérsele viene pasado por muchas y diferentes cribas y que la calidad literaria... ha de ir hermanada, aparte de otros factores, con el porcentaje de “comunicabilidad” de la obra que se traduzca. (Citado por Pérez Cañada, 2003: 87)

Cabe entender *comunicabilidad* como grado de aceptabilidad en la cultura meta. El traductor se postula cómo el traductor se erige en una suerte de mediador, capaz de decidir qué obra se traduce y cuál no, entendiendo, como indica Pérez Cañada (2003: 87), que se trata de una traducción por “por iniciativa del traductor, nunca por encargo”, como por otra parte ha venido sucediendo con la mayor parte de las traducciones de las obras árabes en España. Resulta patente que la elección del texto, como ocurrió anteriormente con *Los días* de Taha Husein (1954), medió su visión del Otro y, quizá, también, el hecho de que ambas obras hubieran sido traducidas con anterioridad en Occidente, con una gran aceptación en la cultura meta.

La ideología también puede desplegarse de formas complementarias a la elección del registro. La obra analizada se caracteriza por el uso del árabe estándar compaginado con el registro coloquial, pero no el citadino, sino el del campo, debido a la localización de historia. Este hecho supone una dificultad añadida para la traducción. Hosny (2005: 391) estudió las notas a pie de página en *Diario de un fiscal rural*, concluyendo que la dificultad lingüístico-cultural del texto de partida se traduce en el empleo recurrente de la traducción literal, el abundante uso de neologismos en contextos donde cabe una traducción, junto a la estrategia de las notas a pie de página, “subrayando de este modo las diferencias lingüísticas y culturales entre las dos culturas original y meta”. Así, Carbonell (2000) observa cómo la familiarización puede convertirse fácilmente en asimilación, no en integración “ni mucho menos abrazar al otro”, de ahí que se cuestione la idoneidad de la anulación de tales estrategias [exotizantes], pues “estamos sujetos al poder, a las estrategias de mercado, a la literatura que vende” (Carbonell, 2000: 174). Este autor sostiene que la estrategia exotizante resulta la más comercial, mientras que la familiarizadora se

dirige a un público que de por sí es consciente de que existe una diferencia, pero no atiende a las representaciones exóticas. Sin embargo, una traducción neutra encuentra poca salida comercial.

Como se acaba de mostrar, la ideología interacciona con la competencia de los traductores, particularmente cuando la traducción pone en contacto dos lenguas con aparatos retóricos-discursivos muy diferentes, como es el caso del árabe y del español o el inglés. Es el caso de los medios de comunicación. Carbonell propone el ejemplo de la introducción a un discurso de Saddam Husein tras los bombardeos estadounidenses, que comienza con la siguiente apelación: أيها العراقيين اليوااسل El Servicio de Información del Ministerio del Interior iraquí la traducción es "valientes iraquíes" (1), mientras que el corresponsal de la CNN propone "¡Oh iraquíes valerosos!" (2). Carbonell afirma que aunque la traducción (1) es más adecuada desde el punto de vista pragmático, la cadena de televisión norteamericana otorga al texto una función pragmática diferente: la confirmación de ciertos estereotipos sobre el dirigente iraquí y su pueblo que justifiquen políticamente las acciones de guerra: lo inapropiado de su discurso, su anacronismo, que bien recuerda a la Edad Media. El recurso al vocativo, necesario en el discurso original, innecesario en la lengua meta, así como la elección de valeroso por valiente, plantean problemas para una teoría de la traducción que tenga en cuenta cuestiones ideológicas. De ahí la importancia de analizar el conjunto de circunstancias contextuales que determinan una traducción. El ejemplo propuesto corresponde a lo que Mason (1992: 25; citado en García Izquierdo, 2000: 216) señala como "diferencias interculturales en la utilización de estrategias textuales; y esta diferente utilización de las convenciones textuales [que gobiernan un género, discurso o texto dados y que] puede dar problemas al traductor" u ofrecer resquicios a para la emergencia de la ideología y del exotismo.

CONCLUSIÓN

Como dice Martín Ruano (2001: 495) toda traducción, toda reescritura, es legataria de un momento concreto, de unas condiciones de posibilidad determinadas, de unos posibles históricos. La literatura traducida se publica de acuerdo con los intereses imperantes en la sociedad que constituye el polisistema de traducción. La traducción del árabe en Occidente se inserta en el marco de las relaciones desiguales de poder, de construcción de discursos sobre el Otro; un otro que se alza como fantasma, como sombra amenazadora de nuestra cultura y de nuestra identidad, especialmente desde 2001. Es en este contexto histórico, donde el estudio descriptivo

de los procesos de traducción, por un lado, y de las normas preliminares que seleccionan textos y autores, por otro, permiten poner de manifiesto las reglas que conforman la actividad traductológica, el discurso de la propia disciplina y el concepto de traducción que nuestras sociedades sancionan. Parafraseando a Calefato y Godayol (2008: 13), traducir hoy es un "desafío político" con respecto a quien se posiciona en la presunción identitaria de la intraducibilidad entre lenguas y culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, R. & Vidal, Á. (1996). Translating. A Political Act. En R. Álvarez & Á. Vidal. (Eds.), *Translation, Power, Subversion* (pp. 1-9). Clevedon: Multilingual Matters.
- Arduini, S. (2016). Ideología y traducción. *ACTIO NOVA: Revista de Teoría de La Literatura y Literatura Comparada*, 0, 19-37.
- Arrojo, R. (2003). The Power of originals and the scandal of Translation. A reading of Edgar Allan Poe's "The Oval Portrait". En M. Calzada Pérez (Ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies* (pp. 165-180). London: St. Jerome Publishing.
- Baker, M. (2010). Translation and Activism: Emerging Patterns of Narrative Community. En M. Tymozcko (Ed.), *Translation, Resistance, Activism* (pp. 23-41). Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.
- Bassnett, S. & Lefevre, A. (1990). *Translations, History and Culture*. London: Bloomsbury Academic.
- Beaugrande, R. de & Dressler, W. (1981). *Introduction to Text Linguistics*. Londres: Longman.
- Beaugrande, R. de (1992). Cognition, Communication, Translation, Instruction: the Geopolitics of Discourse. En R. de Beaugrande, A. Shunnaq, A. & M. Helmy Heliel (Eds.), *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East* (1-23). Amsterdam: John Benjamins.
- Berman, A. (1999). *La traducción et la letter ou l'Alberge du lointain*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 145, 1, 3-8. Recuperado el 15 de mayo de 2017 en http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793

- Calefato, P. & Godayol, P. (2008): Introducción y bibliografía. En P. Calefato & P. Godayol (Eds.), *Traducción/género/postcolonialismo* (pp. 11-18). Buenos Aires: La Crujía.
- Carbonell, O. (1996). The Exotic Space of Cultural Translation. En R. Álvarez & Á. Vidal Claramonte (Eds.), *Translation, Power, Subversion* (pp. 79-98). Clevedon-Philadelphia-Adelaide: Multilingual Matters.
- Carbonell, O. (1998). *Traducción y cultura: de la ideología al texto*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Carbonell, O. (2000). Exotism in Translation: Writing, Representation and the Postcolonial Context. En I. Santaolalla (Ed.), "New" exoticisms: changing patterns in the construction of otherness (pp. 51-56). London: Radopi Bv Editions.
- Carbonell, O. (2003). La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría de la Otredad en traducción. En R. Muñoz Martín (Ed.), *AIETI. Actas del I Congreso Internacional de AIETI* (pp. 379-398). Granada: AIETI. Recuperado el 10 de abril de 2017 en http://www.aieti.eu/pubs/actas/I/AIETI_1_OCC_Novedad.pdf
- Carbonell, O. (2004). La ética de la traducción y la ética de la traductología. En Grupo de investigación Traducción, literatura y sociedad (Ed.), *Ética y política de la traducción literaria* (pp. 17-46). Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Carbonell, O. (2006). Can the Other Speak? Metonymic (Re)crations of the Other in Translation. En R. J. Granqvist (Ed.), *Writing Back in/and Translation* (pp. 55-74). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Carbonell, O. (2013). La traducción ante la incompatibilidad ideológica. En Á. Vidal Claramonte, Á. & M. R. Martín Ruano (Eds.), *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo* (pp. 101-120). Granada: Comares.
- Carbonell, O. (2014). Topoi and argumentative fallacies as legitimising devices. En S. Faiq, O. Carbonell & A. Almann (Eds.), *Culguage in/of Translation from Arabic* (pp. 14-42). München: Lincom Academic Publishers.
- Casanova, P. (1999). *La République mondiale des lettres*. París: Seuil.
- Casanova, P. (2002). Consécration et accumulation de capital littéraire. La traduction comme échange inégal. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, 7-20.

- Comendador, L. & Fernández Parrilla, G. (2006). Traducciones de literatura árabe al español 2001-2005. *AM*, 13, 69-77.
- Comendador, M. L. et al. (2000). La traducción de literatura árabe contemporánea al español", en H. Larramendi & L. M. Pérez Cañada (Coords.), *La traducción de literatura árabe contemporánea antes y después de Naguib Mahfouz* (pp. 21-36). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Cruz Hernández, M. (1996). *El Islam de Al-Ándalus: Historia y estructura de su realidad social*. Madrid, AECI.
- El-Madkouri, M. (2003). Globalización, cultura del Otro y traducción (aspectos de la traducción del árabe al español). *LOGO*, año III, 5, diciembre, 69-79.
- Faiq, S. (2000). Arabic Translation: A glorious past but a meek present. En M. G. Rose (Ed.), *Translation Perspectives XI: Beyond the Western Tradition* (pp. 83-98). Binghamton: State University of New York at Binghamton.
- Faiq, S. (2004). The cultural encounter in translating from Arabic. En S. Faiq (Ed.), *Cultural Encounters in Arabic Translation* (pp. 1-13). Clevedon & New York: Multilingual Matters.
- Faiq, S. (2007): *Trans-lated: Translation and Cultural Manipulation*. University of America Press.
- Faiq, S. (2016). Through the Master Discourse of Translation. En M. Taybi (Ed.), *New Insights into Arabic Translation and Interpreting*. Bristol: Multilingual Matters. Pp. 7-21.
- Faiq, S.; Carbonell, O. & Almann, A. (Eds.) (2014). *Culguage in/of Translation from Arabic*. München: Lincom Academic Publishers.
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Harlow, Essex: Longman.
- Galmés de Fuentes, A. (1994). *Las jarchas mozárabes: Forma y significado*. Barcelona: Crítica.
- García Gómez, E. (1990) [1952]. *Las jarchas mozárabes de la serie árabe en su marco*. Barcelona: Seix Barral.
- García Izquierdo, I. (2000). *Análisis textual aplicado a la traducción*. Valencia: Tirant lo Blanch.

- Güçaglar, S. (2010). Paratexts. En Y. Gambier & L. van Doorslaer (Eds.), *Handbook of Translation Studies*. 2 (pp. 113-115). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Hatim, B. & Mason, I. (1997). *The Translator as Communicator*. Londres: Routledge.
- Heilbron, J. & Sapiro, G. (2002). La traducción literaria, un objeto sociológico. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, 3-6.
- Heilbron, J. & Sapiro, G. (2007). Outline for A Sociology of Translation. *Current Issues and Future Prospects*. En M. Wolf & A. Fukari (Eds.), *Constructing a Sociology of Translation* (pp. 93-107). Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Hermans, T. (1996). Norms and the Determination of Translation: A Theoretical Framework. En R. Álvarez y A. Vidal Claramonte (Eds.), *Translation, Power, and Subversion* (25-51). Clevedon: Multilingual Matters.
- Hermans, T. (1999). *Translation in Systems. Descriptive and Systemoriented Approaches Explained*. Manchester: St Jerome.
- Hervey, S. & Higgins, I. (1992). *Thinking Translation. A course in Translation Method: French to English*. Londres: Routledge.
- Hiernaux-Nicolas, D. (2008). El giro cultural y las nuevas interpretaciones geográficas del turismo. *GEOSUP – Espaço e Tempo*, Sao Paulo, 23, 177-187.
- Hilty, G. (1991). La figura del Raqib en las jarchas, en Corriente, F. y Sáenz-Badillos, E. (eds.), *Poesía estrófica: Actas del Primer Congreso Internacional sobre poesía estrófica* (pp. 155-165). Madrid, ICMA.
- Hosny, Y (2005). *Consideraciones semántico-pragmáticas y traductológicas en torno a las notas a pie de página en las traducciones del árabe al español*, Tesis Doctoral dirigida por Tomás Albaladejo Mayordomo y Mohamed El-Madkouri Maataoui, Universidad Autónoma de Madrid.
- Jones, A. (1988). *Romance Kharjas in Andalusian Muwassah Poetry*. London, Ithaca Press.
- Katan, D. & Straniero-Sergio, F. (2003). Submerged ideologies in Media Interpreting. En M. Calzada Pérez (Ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies* (pp. 131-144). London: St. Jerome Publishing.
- Lefevere, A. (1994). *Translating Literature, Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. New York: the Modern Language Association of America.

- Lefevre, Á. (1999). Composing the Other. En S. Bassnett & H. Trivedi (Eds.), *Postcolonial Translation: Theory and Practice* (pp. 75-94). London y N. York: Pinter.
- Lefevre, A. (1992). *Translating Literature. Practice and Theory in a Comparative Literature Framework*. NewYork: MLA
- Lefevre, A. (1997). *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Salamanca: Ediciones Colegio de España. Trad. Por África Vidal y Román Álvarez.
- Martín de la Escalera, C. (1957). Reseña de "TAWFIQ AL-HAKIM: Diario de un fiscal rural. Novela traducida del árabe por Emilio García Gómez. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Colección de Autores árabes contemporáneos, núm. i, Madrid, 1955". *Cuadernos africanos y orientales*, 113-115.
- Martín Ruano, M. R. (2001). *Traducción y corrección política: Interrelaciones teóricas, reescrituras ideológicas, trasvases interculturales*. Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Mason, I (1992). *Discourse, Ideology and Translation*. En R. de Beaugrande, A. Shunnaq & M. Helmy Heliel (Eds.), *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East* (pp.23-34). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Munday, J. (2001). *Introducing Theory Translations*. London: Routledge
- Pérez Cañada, L. M. (2003). El prólogo como texto traductológico: Análisis diacrónico de diez paratextos del traductor Emilio García Gómez. *TRANS*, 7, 85-95. Recuperado el 6 de marzo de 2017 en http://www.trans.uma.es/pdf/Trans_7/t7_85-95_LPerez.pdf
- Petöfi, J. (2001). Aspectos de la interpretación explícita semiótico-textológica del Shir ha-shirin (El cantar de los Cantares). En P. Raccah, B. Saiz Noeda (Eds.), *Lenguas, literaturas y traducción. Aproximaciones teóricas* (23-47). Madrid: Arrecife.
- Pickford, S. (1996). *The Factors Governing the Availability of Maghrebi Literature in English: A Case Study in the Sociology of Translation*. *CLINA*, 2-1, 77-94.
- Pym, A. (1998). *Method in Translation History*. Manschester: St. Jerome.
- Rodríguez Pérez, Y. (2016). *The Adventures of and Amsterdam Spaniard. Nation-building in a 17 Deutch Pseudotranslation*. En L. Van Doorslaer, P. Flynn & J.

- Leersen (Eds.), *Interconnecting Translation Studies and Imagology* (pp. 37-52). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Rubiera Mata, M. J. (1992). *Literatura árabe andalusí*. Madrid: MAPFRE.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Said, E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin (first published by Routledge & Kegan Paul 1978).
- Sales, D. (2004). *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Berna: Peter Lang.
- Sales, D. (2013). Traducir literaturas transculturais. *Lingua e traducción*. IX Xornadas sobre lingua e usos, 17-34.
- Simon, S. (2000). Introduction. En S. Simon & P. St.-Pierre (Eds), *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era* (pp. 9-29). Ottawa: University of Ottawa Press.
- Spivak, G. (1993). *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Stern, S. M. (1948). Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispanohebraïques. *Al-Andalus*13, 299-346.
- Tymozcko, M. (1999). *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome.
- Tymozcko, M. (2004). Difference in Similarity. En S. Arduini & R. Hodgson (Eds.), *Similarity and Difference in Translation* (pp. 27-44). New York / Rimini: Nida Institute for Biblical Scholarship / Guaraldi.
- Venuti, L. (1995): *The translator's invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.
- Venuti, L. (1998). *The Scandals of Translation. Towards an ethics of difference*. London: Routledge.
- Vidal Claramonte, Á (1998). *El futuro de la traducción: Últimas tendencias, nuevas aplicaciones*. Valencia: Alfons el Magnànim
- Vidal Claramonte, Á. & Martín Ruano, M. R. (2013). La traducción política y politizada: (Re)construir en/el desequilibrio. En Á. Vidal Claramonte & M. R. Martín Ruano (Eds.), *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo* (pp. 1-10). Granada: Comares.

Vidal Claramonte, Á. (2003). (Mis)Translating Degree Zero. Ideology and Conceptual Art. En M. Calzada Pérez (Ed.), *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies* (pp. 71-88). London: St. Jerome Publishing.

Vidal Claramonte, Á. (2005). En los límites de la traducción. Prólogo de Rosemary Arrojo. Granada: Comares.

Villegas, I. (2015). Traducción cultural y postcolonialismo: Aportaciones de GayatriSpivak. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales – Año II, 4, julio-diciembre, 2*, 49-67.

Wright, A. (1906). *The life of Sir Richard Burton*. London: Everett

¹Concebida como representación, la traducción requiere de una serie de herramientas lingüísticas y de un sistema encargado de guiar dichas herramientas en el marco de la cultura meta. De ahí que Faiq, Carbonell y Almann (2014) utilicen el término *culguage* para denominar al conjunto de lengua-cultura que resulta representado a través de la traducción, por un determinado metadiscurso que está condicionado culturalmente.

²M. Villegas y M^a J. Viguera Molins realizaron la primera traducción al español titulada *Narraciones árabes del siglo XX*, en 1969.

³Beaugrande (1992: 3) sostiene que frente a esa idea proyectada en el pensamiento occidental de que el mundo, el conocimiento, es todo lo que hay fuera del hombre, en el pensamiento postclásico se asume que la mente humana no aborda la realidad sino un modelo de realidad que construye activamente. Si la realidad no se presenta a sí misma como de naturaleza única y como un fenómeno constante para todos, sino que es construida y controlada activamente por la cognición humana y la comunicación, el discurso envuelve a los participantes acentuando su construcción, estén o no en condiciones o quieran reconocerlo. Mason (1992), por su parte, señala cómo la ideología impregna el proceso traductor de forma subliminal.