

La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría de la otredad en traducción

Ovidi CARBONELL I CORTÉS
Universidad de Salamanca

Como citar este artículo:

CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (2003) «La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría de la otredad en traducción», en MUÑOZ MARTÍN, Ricardo [ed.] *AIETI. Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. Granada 12-14 de Febrero de 2003*. Granada: AIETI. Vol. n.º 1, pp. 379-398. ISBN 84-933360-0-9. Versión electrónica disponible en la web de la AIETI:

<http://www.aieti.eu/pubs/actas/I/AIETI_1_OCC_Novedad.pdf>.



La novedad entre dos mundos. Hacia una nueva teoría de la otredad en traducción

Ovidi CARBONELL I CORTÉS
Universidad de Salamanca
ovid@usal.es

Resumen

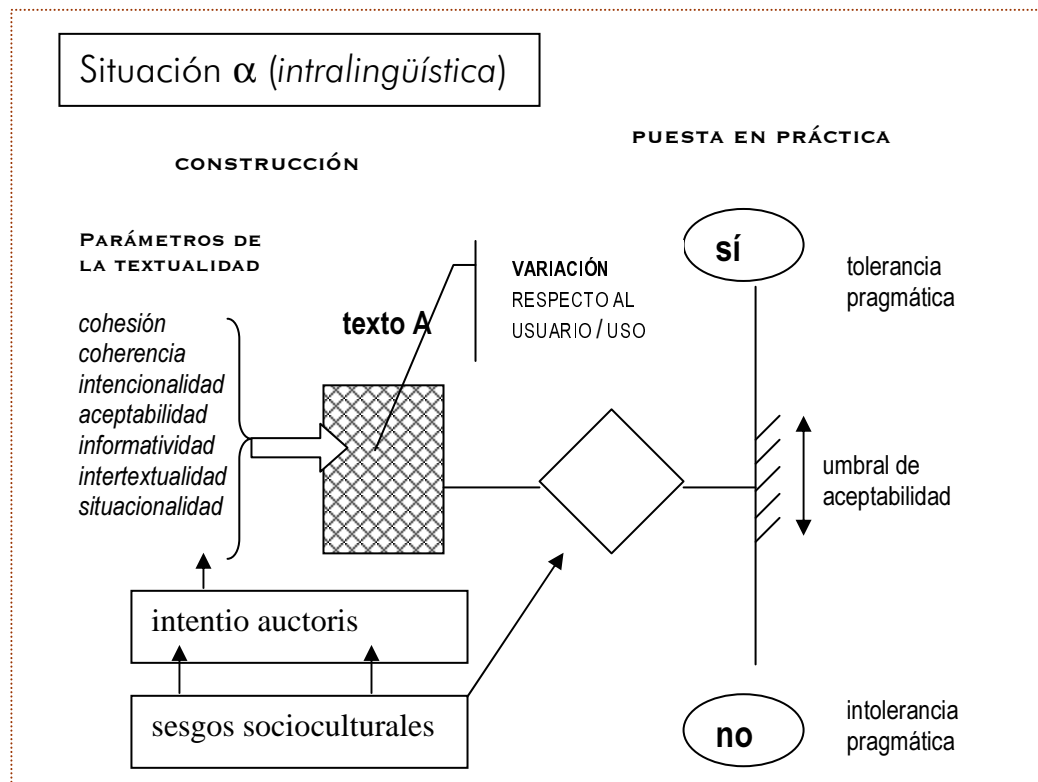
La otredad en traducción es un concepto que puede abordarse desde múltiples perspectivas, entre las que destacan las filosóficas. La omnipresencia de sus conceptos afines, como son lo *desconocido*, la *novedad*, el *exotismo*, la *familiarización*, el *extrañamiento*, o los más conocidos en inglés aunque ambivalentes, *domestication* y *foreignization*, pueden dar cuenta de la importancia de su análisis tanto para la reflexión teórica como la aplicación práctica de la traducción de voces y culturas ajenas. No obstante, precisamente por la diversidad y ambivalencia terminológica, todavía no puede hablarse de un paso definitivo que ayude a clarificar el esencial terreno de la *experiencia ajena* más allá del juicio superficial, impresionista y muchas veces equívoco. Este artículo ilustra la investigación llevada a cabo durante varios años sobre los vericuetos conceptuales de la otredad y presentará un esquema novedoso de la misma basado en teorías cognitivas, discursivas y semióticas. La otredad aparece, así, como una dimensión esencial de toda traducción cuya gestión estará basada en distintos parámetros de control, aplicables a la teoría y didáctica de la traducción.

1. Introducción. Traducir al otro

Aunque no faltan ensayos que abordan cómo se transmite la experiencia ajena en traducción, en su mayoría se trata de reflexiones funcionales que no incorporan las razones sociales e ideológicas que subyacen al hecho fundamental de la traducción: la *elección* de una alternativa parafrástica cumpliendo condiciones pragmáticas y discursivas establecidas y, finalmente, *a partir* de un texto de origen. ¿Cuándo *respetamos* al otro? ¿Cuándo, de qué modo, por qué medios se consigue (si es que ello es posible) la *ética de la diferencia*? ¿Bajo qué condiciones se abre paso la voz del Otro en traducción y llega a ejercer su acción (su *agencia*) en la cultura de destino? En esta contribución quisiera despejar determinadas dudas, situar el análisis en un marco semiótico, discursivo y comunicativo, y plantear un plan de trabajo, un marco teórico. Será necesario asumir, en primer lugar:

- El texto como **acción**, que responde a un **haz** (*bundle*) de parámetros comunicativos.
- El carácter **sociocultural** de las diversas fases comunicativas.
- La comunicación y los textos que le son vehículo como **negociación** entre diversas **expectativas** de carácter sociocultural.
- El **umbral de aceptabilidad** como condición necesaria para la puesta en práctica (*implementation*) de la construcción textual.
- El carácter **metonímico** de la traducción cultural.
- La dialéctica entre **conservación** y **sustitución** de referentes culturales en la gestión de la novedad, y sus efectos en la *agencia* del Otro.

Partiremos, por lo tanto, de una simple integración de los mecanismos de la comunicación cultural en un esquema multidimensional en el que resaltemos el carácter *matricial* de la puesta en práctica de la construcción del texto, entendida como suma de opciones a muy distintos niveles (desde el fonético-ortográfico, *down*, hasta el sociopragmático *top*):



2. Subjetividad, cultura y traducción

Por lo que respecta a los aspectos culturales, la traducción es, por tanto, un lugar de negociación, en el que se crean nuevos aspectos epistemológicos, se amplían o modifican antiguos, o simplemente se recrean los ya existentes en el espacio cultural de destino de forma casi independiente de los que hubiera en el de partida. En este último caso es donde podemos hablar más propiamente de *manipulación*. La manipulación, que se da necesariamente en casi todos los textos, en su menor grado puede consistir en necesarias adaptaciones pragmáticas o discursivas según cambian las convenciones del género en cuestión; en su mayor grado la traducción sería una recreación de un original que no existe como tal. Un caso extremo sería la construcción de un nuevo texto cuyas características discursivas difieren sustancialmente del original, como es el caso de las traducciones de las *Ruba'iyāt* de Omar Jayyām por FitzGerald, (en las que cambian la información transmitida [*informatividad*], la intencionalidad, etc.). En el caso de las mal llamadas «jarchas mozárabes», cuyo texto es tan fragmentario y ambiguo, podemos encontrarnos con traducciones que se presentan como tales y el traductor está plenamente convencido de ello, pero que en realidad sean reconstrucciones hipotéticas en las que el traductor ha proyectado lo que espera leer, más que lo que realmente se puede leer. Casos más extremos aún nos ofrecerían la recreación de un original que no existe como tal, como la famosa *Casida* de Richard Burton, supuestamente obra de un Haji Abdu El-Yezdi (Burton 1999), en la que Burton vierte su propia filosofía pseudo-islámica. O como el *Quijote* de Pierre Menard en el famoso relato de Borges, que coincide palabra por palabra y letra por letra, en la misma lengua española, con el original –y, sin embargo, ha de ser una obra completamente distinta– he aquí la genial paradoja de Borges y de toda traducción, que aspira a una equivalencia ideal pero siempre fugaz.

Cuando hablamos de *subjetividad* nos referimos a una de las cuestiones más importantes de la traducción literaria, de las teorías de la traducción postestructuralistas y postcoloniales –y también a una cuestión crucial en tanto en cuanto los nuevos aspectos epistemológicos introducidos, modificados, sustituidos por la traducción afectan a *comunidades de hablantes*: a la manera en que se ven a sí mismos o definen su visión frente a los demás constituyéndose como tal comunidad (*identidad*), a la manera en que actúan o realizan una acción (*agencia*), incluso a la manera en que *resisten* representaciones dominantes. Por lo tanto, la subjetividad es esencial para la traducción en general (sea ésta del tipo que sea).

La subjetividad humana se construye por medio de la ideología (Althusser), el lenguaje (Lacan) o el discurso (Foucault). Cualquier acción realizada por el sujeto debe ser por lo tanto consecuencia de estas cosas.

(Ashcroft *et al.* 2000:8).

La traducción, como estructura y como parte de un sistema discursivo, ideológico y lingüístico, ayuda también a construir la subjetividad. La traducción ayuda a construir el sujeto humano, que no es autónomo como consideraba

Descartes. Rachid Nini, por ejemplo, en su novela *Yawmiyyāt muhāyir sirrī* (*Diario de un ilegal*) nos expone lo que entendemos como un *sujeto individual*, al cual le concedemos categoría de verdad, pues es un relato autobiográfico. Pero su subjetividad está determinada por una gran serie de circunstancias –y su propio nombre como autor es producto (y parte) del sistema de conocimiento del cual parte. Como quiera que se trata de la experiencia de un marroquí inmigrante en España, su reflexión cuestionará las categorías mediante las que construimos nuestra propia subjetividad e identidad como «españoles» o «europeos» enajenándola de las de otros. Hemos de preguntarnos por la función de Nini como individuo/ autor/ personaje/ inmigrante tanto en el discurso original en el que se inscribe, como en el nuevo en el que se inscribirá en traducción. La suma de estas funciones y la subjetividad a la que dan lugar no es en ningún caso una entidad delimitada u homogénea, sino que es un constructo, un *lugar de encuentro* de muchas tendencias (*site*), y no un «centro» o «presencia».

Reconocer la presencia de subjetividades ajenas implica reconocer en cierto modo una diferencia pero aceptándola como *novedad* integrable en nuestra propia experiencia. Aceptar la experiencia ajena de forma empática como posibilidad, como variante posible de El extrañamiento no implicaría, entonces, *alejar* al otro, sino atraerlo. El extrañamiento aceptador y empático *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 la del prójimo. No es el otro el que resulta extrañado, sino nuestra propia experiencia, que se relativiza, se extraña, *becomes estranged*, se hace una entre tantas. Por eso es mejor denominar este movimiento solidario *extrañamiento* (*estranging*) y no *extranjerización* (*foreignization*), la cual hace extranjero al prójimo y hace su experiencia ajena y no próxima. El extrañamiento se dirige a nosotros mismos; la extranjerización categoriza y excluye al prójimo. Extrañamiento, en traducción, supondría abrir el espacio epistemológico propio al ajeno, dejar penetrar nuevas determinaciones discursivas, lingüísticas e ideológicas que configuren una subjetividad insólita. De este modo, la *agencia* del sujeto ajeno podría funcionar incluso en el espacio cultural distinto al funcionar como *novedad*, y no como *experiencia contraria*.

Es necesario distinguir entre estas dos posibilidades básicas de la experiencia ajena: la positiva, que reconoce al otro, y la negativa, que lo excluye. En su sentido positivo sería el sentido propio del término inglés *foreignization* cuando implica una *ética de la diferencia* (Venuti 1998) que respetaría al otro haciendo hincapié en su diferencia, *introduciendo* una diferencia en la cultura de destino y esto sería un «acto ético» (87). No obstante, en la teoría traductológica contemporánea los conceptos aparecen casi siempre mezclados y confusos. La novedad plantea un obstáculo epistemológico fundamental que, por ello, podríamos llamar la «*paradoja de la diferencia*»: la introducción de diferencias discursivas, ideológicas y lingüísticas suele producir más bien un proceso de separación (*extranjerización*), que no de integración de la novedad, siempre en principio extraña. Un uso lingüístico peculiar, una fraseología extraña, elementos de un sistema conceptual o simbólico diferente, pueden separar aún más el Otro de la cultura receptora. La diferencia queda diluida dentro de las categorías y este-

reotipos creados por la cultura receptora; la diferencia suele *confirmar*, más que cuestionar, la ideología que delimita culturas.

La cultura en modo alguno puede entenderse como un todo homogéneo. Menos aún puede la «cultura» coincidir totalmente con *lengua*, aunque la visión inexperta tiende a hacerlos coincidir: *cultura española* más *lengua española*; *cultura inglesa* unida a *lengua inglesa*; *cultura árabo-islámica* unida a *lengua árabe*, etc. Naturalmente hay coincidencias parciales en la medida en que determinados aspectos epistemológicos tienden a desarrollarse en alguna (o varias) lenguas: la expresión científica preponderantemente en inglés (pero antes en francés y también en ruso), la teología islámica en árabe, etc. Pero la existencia misma de la traducción trasciende dichas barreras «culturales» rompiendo la exclusividad lingüística, exportando la *episteme* científica, islámica, enciclopédica, etc. y sus ideologías asociadas, a otros ámbitos lingüísticos. Ahora bien, los rasgos este-reotipados de lo exótico en la traducción del árabe al castellano, por ejemplo, confirman al lector que la obra traducida es un *especimen* de una «cultura» ajena, y difícilmente sus contenidos cambiarán sus ideas preconcebidas sobre esa «cultura». Dependerá, por supuesto, de las *expectativas* existentes en el entorno receptor, y dependerá también del concepto mismo de cultura y de *frontera cultural*, podríamos decir. ¿Qué hace exótica a una «cultura»? Simplemente, la representación que tenemos de ella, que depende de la representación de la nuestra propia. Así aceptamos con facilidad la novedad tecnológica o mercantil aunque suponga un terrible (pero soterrado) conflicto con nuestros esquemas, hábitos, usos culturales establecidos. Una vez la novedad tecnológica ha entrado en nuestro discurso, nadie se atrevería a concederle realidad ontológica de *extranjería*. Pero, en cambio, la novedad cultural de carácter religioso, etnológico, literario, lingüístico-fraseológico, aun cuando no haya base lógica para existir incompatibilidad, puede producir conflicto, separación, *guettización*.

No siempre. Depende del poder geoestratégico de la cultura que es fuente de la novedad. La representación cultural está ligada a cuestiones de poder, y a todo ello no puede escapar la traducción. Quizá el concepto más importante que debemos plantear sea la existencia de un *umbral de aceptabilidad* entre lo pragmáticamente tolerable y lo pragmáticamente intolerable. Pero atención, dicho umbral *sólo en parte* o más bien *sólo en la superficie* tiene un desarrollo lingüístico. Se articula a muy diversos planos, es dinámico, y es responsable de:

- La seguridad/inseguridad lingüística
- El concepto de norma/desviación/error
- El extrañamiento y el exotismo
- La alterización (*othering*)

Pueden verse enseguida las implicaciones sociolingüísticas y aun de teoría cultural en general que se relacionan con el umbral de aceptabilidad. Una situación sociolingüística compleja, en la que haya una gran variedad en el *continuum* lingüístico de los hablantes (normas estándar alternativas, variedades dominantes y subordinadas, falta de concreción de la norma escrita frente al discurso oral,

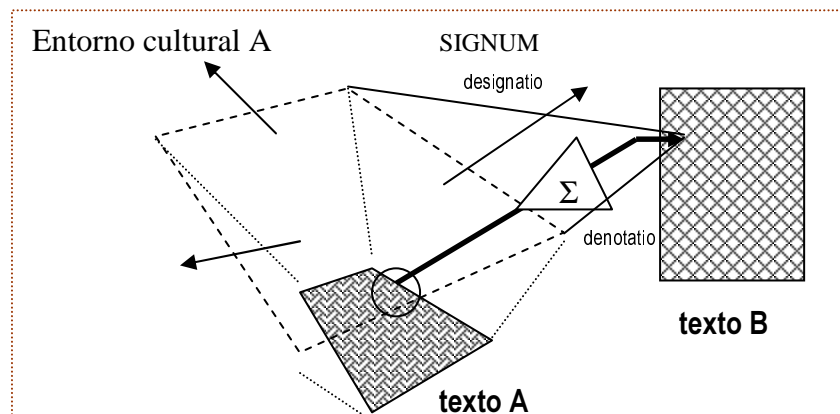
etc.) producirá grandes oscilaciones en el umbral de aceptabilidad y finalmente beneficiarán a la norma más establecida y segura. Como quiera que el lenguaje es el vehículo de la *identidad* personal y colectiva, el umbral de aceptabilidad tendrá un desarrollo ideológico y aun discursivo que nos permita articular lo que Pickering ha llamado *the politics of belonging* y *the politics of non-belonging*, es decir, los mecanismos por los que «hacemos otro al otro» (*othering*), los mecanismos por los que determinada producción textual podemos considerarla asimilable o integrable, o más bien especimen ajeno no asimilable. Los mecanismos, en definitiva, por los que la *agencia* del otro se hace visible o bien es neutralizada, asimilada, sustituida o anulada. Creo que Venuti está en la vía correcta cuando habla de *foreignization* como un movimiento contrario a lo establecido, la norma, la convención; pero en los breves minutos de mi intervención observaremos que la cuestión del extrañamiento/extranjerización y de la ética de la diferencia está lejos de ser una cuestión dicotómica y es más bien una suma de fenómenos complejos imbricados en la producción textual así como en la recreación y modificación de un universo semiótico a partir de elementos nuevos (la novedad, *newness*, entrando en nuestro mundo). No perdamos de vista el marco semiótico en el que debemos inscribirnos. En los esquemas que presento, sigo perspectivas comunicativas, semióticas y retóricas.

3. Complejidad y metonimia

Hablar de lo nuevo o de lo desconocido implica aludir a lo *intraducible*. Pero la comunicación humana demuestra constantemente que la comunicación es posible a pesar de todo. Hablo diez minutos con un experto en control de sistemas y en ese tiempo he interiorizado cierto vocabulario básico: me ha hablado de redes complejas, de cúmulos (o más bien habrá dicho *clusters*), de lógica difusa, de procesamiento en paralelo... y he creído entender, aunque cada uno de estos conceptos tenga para él un sinnúmero de matices que a mí se me escapan. Pero he comenzado a elaborar un esquema de conocimiento, *ya conozco* ciertas cosas, y en mi imagen mental secretamente encuentro probables, acaso absurdas aplicaciones a mi propio ámbito de especialidad. Pero no sólo eso. Aunque sólo haya hablado diez minutos con el ingeniero, aunque sea la primera vez que le veo, he procesado un aluvión de datos sobre su persona, sus rasgos, sus gestos, el timbre de su voz, la ropa que viste, su trato afable o más bien reservado. Hasta su olor... De la realidad compleja de su persona, he extraído determinados rasgos que han servido, como signos, para formarme una imagen mental muy básica del individuo como novedad, de forma similar a como sus conceptos abstractos también se me han instalado en la mente como conjuntos de imágenes abstractas y sus relaciones. Fijémonos en la provisionalidad de gran parte de los datos procesados, que más adelante podrán confirmarse, modificarse o anularse (aunque habrá quien será menos flexible y categorice de forma rígida e inexorable su interlocutor y sus ideas). Este llamado «principio de comunicabilidad de complejidades ininteligibles» (Wagensberg 1989:95) es la base de la comunicación humana (y por lo tanto de la traducción). En la conversación mantenemos en

suspense las imágenes mentales de la novedad y sus relaciones, buscando su confirmación y negociando constantemente sus implicaciones.

A partir de la consideración de todo comunicado como un complejo sónico (Petöfi 2001:23), debemos reflexionar sobre la *estructura metafórica* de la traducción (como paráfrasis), o más bien sobre su estructura *metonímica* (en la que una parte sustituye a un todo). El encuentro con la estructura ajena (lingüísticamente: un término, un «elemento cultural específico» [CSI], una locución, una fórmula conversacional, etc.) nos proporciona un *item* o *especimen textual* que entendemos como *símbolo* de la cultura a la que representa; ahora bien, el *especimen* generalmente no significa por sí solo (aunque puede hacerlo), sino la suma de especímenes como *red significativa* (por ello, en el esquema que sigue, los textos aparecen como texturas). Podemos incluso argüir que la interpretación cultural consiste precisamente en una sucesión de operaciones metonímicas. En el esquema siguiente se representa cómo un sólo elemento del texto de destino se establece sinecdóticamente como signo (Σ) de la cultura ajena (*extrañamiento*). En la práctica el signo es constituido por una compleja red de interacciones entre elementos y sus vínculos intertextuales.



Cualquier texto en el que hallamos extrañamiento por acercamiento a las convenciones ortográficas, semánticas, sintácticas o pragmáticas de la lengua y cultura de origen (es decir, a cualquier nivel del lenguaje), el elemento extrañador se constituye en signo de la cultura de la que procede en su totalidad, convirtiéndose así en una *categoría cognitiva* o incluso en un elemento estereotipado. Excepto en casos muy limitados, el extrañamiento abona estereotipos habituales en la cultura de destino y viene a ser, por lo tanto, una estrategia retórica de control, ordenación y marginación de lo ajeno (Pickering 45). Observemos el siguiente ejemplo:

‘išš tālibān ‘aw ‘alīmān fa’l-ŷahlu ‘aynu’l-muhattati

(Ibn Jafāya, ss. XI-XII)

Vive siempre
en busca de la sabiduría;
la ignorancia es la peor vergüenza. (SOBH 1986:77)

Viu sempre la vida cercant la saviesa;
la ignorància és la pitjor de les vergonyes. (PIERA 1986:77)

Viu àvid de saviesa.
La ignorància és l'ull de la vergonya. (PIERA I GREGORI 2002:29)

Aunque el original dice claramente *tālibān* 'aw *ʿalīmān* «[vive como] estudiante o [como] sabio», tanto Sobh como Piera y Piera/Gregori han optado por una paráfrasis que se desvía gradualmente mediante el adverbio intensivo *siempre*, *sempre*, y finalmente con el adjetivo *àvid*. Pero a fin de cuentas, este primer estico no plantea extrañamiento de ningún tipo; es el segundo el que merece nuestra atención: en su última versión Piera y Gregori traducen la metáfora *ʿaynu'l-muhattati* como *ull de la vergonya*, lo cual es discutible, puesto que *ʿayn* es «ojo», pero también «fuente» («la ignorancia es la fuente de la vergüenza»). *La peor vergüenza/la pitjor de les vergonyes* pueden entrar dentro de un umbral de aceptabilidad como paráfrasis de un sentido original similar. Podríamos rechazar el último intento del mismo Piera con Gregori como simple error de traducción, y sin embargo sus circunstancias pragmáticas de uso nos obligan a reflexionar más allá. ¿Por qué tuvieron que revisar Piera y su colaborador la antigua traducción? La polisemia de *ʿayn* sin duda contribuye a crear un rico tropo en árabe, pero tomar el sentido más apartado de la lógica metafórica catalana produce un extrañamiento completamente ausente en el original. Por muy sugestiva que resulte la lectura *ull de la vergonya*, asistimos de nuevo a la creación artificial de un exotismo ajeno a la cultura de origen. Dicho *ull*, «ojo», tampoco podrá haberse librado de las conocidas imágenes orientalistas en las que aparecen ojos como iconos exóticos (*jumsas*, películas de Simbad, etc.). El extrañamiento (erróneamente) literalista se ha convertido en signo de una cultura oriental estereotipada.

De pasada, fijémonos en que la semiosis es imparable. Los que desconocen el árabe no habrán podido evitar fijarse en la palabra *tālibān* (desde luego, no *talibán*), y estoy seguro de que esta palabra inocente habrá teñido de siniestras connotaciones intertextuales la imagen mental del pobre Ibn Jāfāya. Descartémoslas, por favor. Notemos que en la traducción científico-técnica, por ejemplo, la interpretación cultural se reduce al mínimo, ya que la situación pragmática y comunicativa es prácticamente coincidente (de hecho, los parámetros de la textualidad son muy semejantes). Si entendiéramos la traducción únicamente como traducción cultural e interlingual, la traducción científico-técnica llega a plantearnos problemas epistemológicos, pues apenas se dan operaciones metonímicas interculturales. Esencialmente, la traducción científica tiene más bien las características de una traducción *intra lingual* aunque entren dos lenguas en juego (por ejemplo, el inglés y el castellano). Ello se debe a que la comunidad científica *comparte* de tal manera las características socioculturales, textuales y terminológicas, que la lengua que es vehículo primario de comunicación de la

ciencia (en la actualidad el inglés) se acomoda parcialmente en el *continuum* lingüístico del científico como una variante más: semejante a una variedad su-praestándar especializada para determinadas funciones comunicativas, en si-tuación diglósica. Casi como un registro especial, que sólo casualmente resulta estar codificado en otra lengua distinta. Prueba de ello son los originales de artículos científicos españoles escritos expresamente para ser traducidos al in-glés, cuya lengua es híbrida (sintaxis española pero terminología y fraseología especializada escrita en inglés); otra prueba es la aceptación abierta de anglicis-mos en entornos especializados. Por supuesto, esta situación es extrapolable a cualquier relación diglósica entre lengua hegemónica y lengua minorizada, o variedad hegemónica frente a variedad minorizada. Naturalmente, en otras mo-dalidades de traducción científico-técnica, como los compendios, resúmenes o escritos de divulgación científica, sí podemos encontrar operaciones metoními-cas propias de la traducción intercultural.

A partir de la interpretación cultural que se haya hecho, el traductor *cons-truye* un nuevo texto. A esta reconstrucción la vamos a llamar *codificación β* (para distinguirla de la *codificación α* , que será la realizada por el autor original). De nuevo vamos a observar una suma o sucesión de opciones, construidas de forma matricial a partir del material metonímico, sobre las que regirá el umbral de aceptabilidad determinado por las *expectativas textuales* (situacionales, etc.) de su recepción¹. Ahora bien, como toda obra, la traducción supone además una *intentio interpretis*. La ideología del traductor se trasluce en su obra por medio de las *bases* (según la textología semiótica, cf. Petöfi 2001:24) o *sesgos socio-culturales* (según la terminología de Raccah y Salvador), que constituyen en la construcción del texto original el conjunto de «sistemas de conocimiento, hipó-tesis, preferencias, disposiciones» (Petöfi 2001:24), y que en la construcción del texto secundario de la traducción, filtran las intenciones originales del autor. Por lo tanto, en traducción, la *intentio auctoris* resulta *siempre* mediada. Habrá ideologías que traten de respetar, aceptar o establecer un diálogo con la inten-ción del autor original; otras obligarán a su modificación y hasta su nulidad. En un sucinto esquema podemos mencionar los siguientes sesgos socioculturales y sus causas y consecuencias:

IDEOLOGÍA DE LA DIFERENCIA

- exotismo (primitivismo, orientalismo, mitologías del origen, etc.)
- exotismo tecnológico (fascinación técnica)

IDEOLOGÍA DE LA SUPERIORIDAD

- dominio, asimilación

¹ Las expectativas de la recepción de la traducción o codificación β no tienen por qué coincidir con las de la producción original o codificación α ; de hecho, son realidades diferentes. La tarea del traductor implica efectivamente una elaboración a partir de las expectativas originales, pues él mismo pertenece a la comunidad de recepción α . Podemos inscribir la *redefinition of expectations* advertida por Carol Maier (Maier 1995: 29) en el proceso cognitivo-comunicativo de producción textual, pero ampliándolo a *cualquier circunstancia de uso en la que se dan relaciones parafrásticas*, ya sea en la producción de enunciados considerados equivalentes, en la traducción entre variedades de una misma lengua, o en la traducción interlingüística.

IDEOLOGÍA DE LA EMPATÍA

antiexotismo (antiprimitivismo, antiorientalismo, etc.)
 etnicismo

IDEOLOGÍA DE LA ASIMILACIÓN

globalización
 apropiación
 mercantilización (conversión en objeto de consumo, *commodification*)

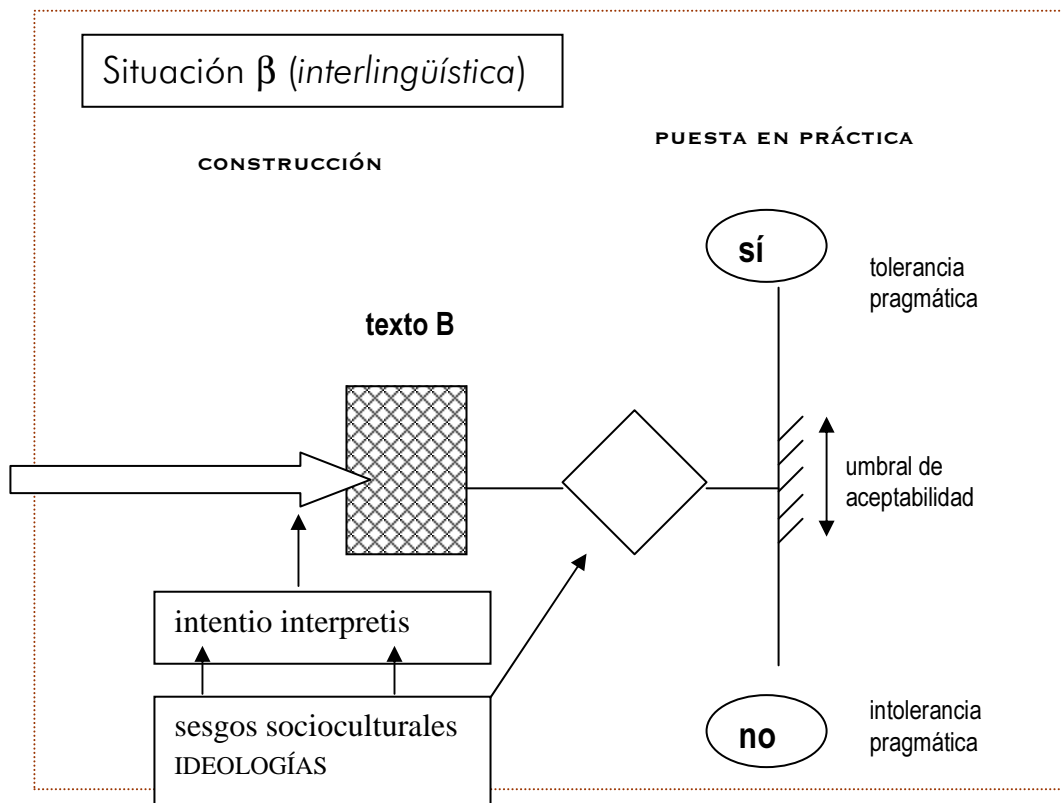
IDEOLOGÍA DE LA COMPASIÓN

identificación vicaria

IDEOLOGÍA DE LA RESISTENCIA

subversión, resistencia

Podemos volver ahora al esquema de la construcción del texto, y postular un nuevo esquema para el proceso de la traducción. Se tratará de la recreación de un texto B a partir del texto A en una nueva situación comunicativa β :



Lo más problemático es el paso del texto A al texto B (la flecha de bloque en el esquema). Aquí es donde necesitamos aplicar las teorías semióticas y postestructuralistas de la *metonimia*, y eliminar de una vez por todas la noción falaz de la *equivalencia*. Un texto, o un fragmento de texto, o un elemento textual cualquiera, sólo es *equivalente* de otro en tanto en cuanto las condiciones pragmáticas de la situación comunicativa β *lo representan* como *representamen* de un elemento cualquiera de la situación comunicativa α . Es decir, entendemos que

ese elemento (o el texto entero como signo) Pero en la traducción cultural, donde el entorno original es muy complejo y en gran parte desconocido, la representación se realiza de forma *sinecdótica*. El *relatum* o información codificada α no coincide sino muy parcialmente con el *relatum* β transmitido en la traducción. El resultado es que cada uno de los elementos arquitectónicos de la traducción puede llegar a *suplir* los elementos originales (Derrida diría como *suplemento* [1989:397]) de manera que una *parte* (un elemento cultural específico, una fraseología insólita, la mención o explicación de determinados rasgos culturales, etc.) viene a sustituir un *todo*. Este fenómeno ha sido observado en la teoría postcolonial, donde recibe el nombre de *brecha metonímica* (*metonymic gap*, Ashcroft 1989; Ashcroft *et al.* 2000:137-8). Pero en la traducción se va aún más lejos, pues todo el texto, tanto en su manifestación física (*vehiculum*) como el estado de cosas que pretende comunicar (*relatum*) se convierte él mismo en signo cultural, en representación fetichista mercantilizada (*commodity fetishism*, Huggan 2001:18) y, cómo no, en parte de la cultura receptora, cuyos estereotipos, sistemas simbólicos y sesgos socioculturales alimenta.

Los sesgos socioculturales son a la vez causa de la representación sinecdótica del Otro. Generalmente actúan de forma combinada: el exotismo propio de una ideología de la diferencia puede responder a una identificación vicaria, a una ideología de superioridad y a otra de asimilación mercantil. Las ideologías son mecanismos de representación cultural, parte del gran complejo que construye la *subjetividad* personal y colectiva, y que se sustentan sobre categorías y estereotipos que se imponen a la experiencia cultural propia y la ajena. Digamos ya que es imposible establecer una taxonomía rigurosa de los sesgos culturales, pero como ejercicio podemos reflexionar, por ejemplo, cuáles son las ideologías que pueden entrar en juego en la traducción de:

- 1) Un poema en habla *taixelheit* del sur de Marruecos (Sáhara).
- 2) Los textos explicativos de una exposición sobre el arte precolombino.
- 3) Los nombres propios del Corán.
- 4) Una obra de ciencia-ficción norteamericana de los años sesenta.
- 5) Un discurso de Bin Laden.

Naturalmente, no se puede responder a la pregunta si no establecemos el contexto de recepción en su inmensa complejidad. Pero *en cada uno de los cinco casos aducidos*, que llevaría días comentar, entran en juego la concepción colectiva de la cultura propia y de la ajena, y aun estrategias geopolíticas. La otredad puede explotarse, y de hecho se explota, como objeto de consumo, como pretexto de manipulación para fines geoestratégicos, como proyección, en fin, ante el miedo a lo desconocido, la soledad y el vacío. La «ética de la diferencia» de Venuti puede convertirse fácilmente en un cajón de sastre para un gran número de sesgos socioculturales basados en la ideología de la diferencia con el aditamento de orientaciones solidarias pero asimismo, y es imposible no descubrirlo también, de identificación vicaria, de mercantilización y, en suma, neoexotismo y superioridad cultural.

Si entendemos *foreignization* como la relación dialéctica entre nuestras opciones textuales, el umbral de aceptabilidad, y la puesta en práctica de nuestros sesgos socioculturales como traductores, veremos enseguida que aquél es un término huero, aplicable a un sinnúmero de resultados en bastantes ocasiones contradictorios. *Foreignization* puede ser tanto el extrañamiento textual como también el antiexotismo sorprendentemente familiarizador de la colección Memorias del Mediterráneo (Ediciones del Oriente y del Mediterráneo); ambas opciones me parecen responder igualmente a la «ética de la diferencia» (o más bien, ideología de la empatía), y quieren combatir los estereotipos asimiladores o negadores de la *agencia* del otro.

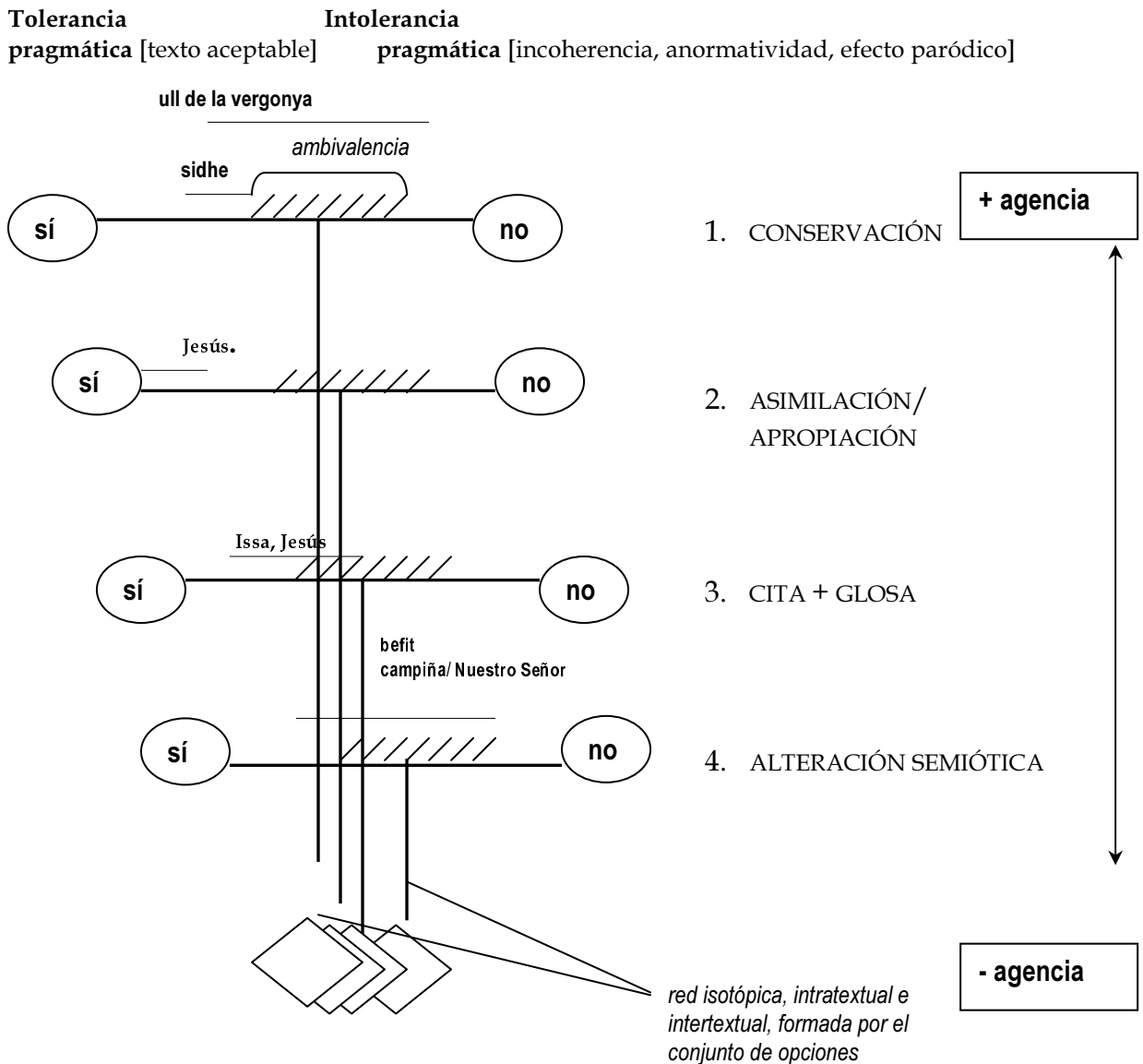
4. Cómo activar la agencia del Otro

La «brecha metonímica» parece dirigirnos de nuevo al terreno de la imposibilidad comunicativa y tender un velo desesperanzador sobre las posibilidades de la traducción cultural. No obstante, hemos de advertir que, como indicábamos al principio, la comunicación *es posible* a pesar de la «complejidad ininteligible» del estado de cosas que pretendemos comunicar (el *relatum* y su entorno). Pero esa complejidad, añadida al precario equilibrio impuesto por el umbral de aceptabilidad, más las constricciones de los sesgos socioculturales, parecen indicar lo contrario. Apuntemos que:

- a) la inferencia metonímica se da en toda comunicación humana, tanto interlingüística como intralingüística (nuestro conocimiento siempre es parcial, y por lo tanto lo es también su transmisión);
- b) la amplitud del umbral de aceptabilidad permite interacciones dinámicas;
- c) las categorías semióticas del contexto de destino pueden verse alteradas (y, de hecho, se alteran con frecuencia).

Veamos en un nuevo esquema cómo funcionan diversas estrategias de gestión de la otredad (la tipología de opciones de traducción cultural se inspira en FRANCO 1996, pero desde el punto de vista sociocultural). La gestión de la otredad puede situarse entre las dos coordenadas (+ agencia/ - agencia):

TIPOS DE OPCIONES



Advirtamos los siguientes hechos:

- a) La *agencia* de la situación comunicativa original (autor, editor, etc.) puede activarse o resultar menoscabada dependiendo de cómo se gestione la otredad, y varía según cada caso.
- b) Cuando la *agencia* se anula, existe asimilación cultural, ya sea por medio del estereotipo exótico o la sustitución familiarizadora.
- c) La aceptación pragmática («sí») o el rechazo pragmático («no») afectan al sistema de llegada (al funcionamiento de la traducción como texto *aceptable*), pero en principio son independientes de la *agencia*. Ahora bien, es obvio que para que la *agencia* de un texto tenga lugar en la cultura de

destino, en primer lugar debe haberse aceptado pragmáticamente su traducción. Si un texto no es generalmente aceptado porque rebata intolerablemente las expectativas de la cultura de destino, difícilmente podrá ejercerse agencia alguna.

- d) Pero que un texto sea aceptado tampoco es garantía de que tendrá lugar la agencia; como veremos en los ejemplos, la agencia en traducción sólo tiene lugar cuando existe *alteración semiótica*, y ésta sólo puede darse en el estrecho margen que permite el umbral de aceptabilidad, que es el lugar de la *ambivalencia*.

Ensayemos ahora una tipología de estrategias de traducción cultural según conserven o no la agencia original:

A. Estrategias que tienden a la anulación de la agencia:

1. OPACIDAD MEDIANTE CONSERVACIÓN

Contrariamente a lo que puede suponerse, por lo general la opacidad propia de la cita o conservación del elemento cultural específico (p. ej., los términos [an-glo] irlandeses *sidhe*, *gossoon*, *paddy*, el árabe *haram*, etc.) impide la consecución de la agencia. Como apuntaron Franco (1996) y Carbonell (1995, 1996, 1997), su alteridad activa procesos exotizantes y por lo tanto pueden confirmar ideologías de exclusión. La conservación de la agencia depende del conocimiento de la cultura o entorno de origen por parte del lector, y de su mayor o menor resistencia a la interpretación del término o frase ajena. Normalmente el lector no puede suplir la información necesaria, y la cita se convierte en un signo *extranjerizante* de las diferencias culturales (el *metonymic gap* antes aludido). En obras coloniales o hegemónicas que presentan una cultura subordinada, el efecto es exotizante y anulador de la agencia. No obstante, en obras postcoloniales, significan la distancia cultural y contribuyen a *extrañar* la lengua hegemónica (inglés, francés, etc.) utilizada por el autor postcolonial, para «representar su mundo al colonizador (y otros) en la lengua de la metrópoli, y al mismo tiempo señalar y subrayar una diferencia de ella². De hecho, el escritor está diciendo «estoy usando tu lengua para que entiendas mi mundo, pero por las diferencias que presenta mi uso de tu lengua, sabrás también que no puedes compartir mi experiencia» (Ashcroft *et al.* 2000:137). El traductor suele reproducir las estrategias de los autores, sean coloniales y postcoloniales, y el resultado es un efecto extranjerizante que por sí solo confirma los estereotipos de la cultura de llega-

² Por sus efectos metonímicos y de refuerzo de los estereotipos asumidos, la opacidad anula la agencia cuando es *el sistema hegemónico* el que incluye elementos opacos de un sistema exotizado, pero no cuando es el sistema subordinado o postcolonial el que los proporciona integrados en uso de la lengua de la metrópoli. El sistema hegemónico *representa* mediante la traducción y el uso de paratextos (diseño de la edición, incorporación de ilustraciones, prólogos, notas del traductor, adaptaciones traductológicas), con poderosas consecuencias para la agencia de los autores originales. La traducción presupone siempre (según los casos) una distancia cultural, la pertenencia a un sistema lingüístico-cultural más o menos diferente, y por ello la presencia de relativamente pocos elementos opacos activa el mecanismo metonímico de exclusión, categorización y anulación de la agencia. En cambio, las obras postcoloniales *ejercen directamente la agencia* en la lengua de la metrópoli, que es la que se convierte en ambivalente al extrañarse y dilatarse para acoger experiencias culturales diferentes.

da, aunque por otro lado es fuente de préstamos y puede contribuir a expandir el universo de la lengua de destino. No obstante, su uso combinado con otras estrategias (véase § 3. *alteración semiótica*), puede efectivamente contribuir a la activación de la agencia original. Dentro de este mismo apartado podemos incluir la conservación de rasgos extrañadores como los producidos por *calcos* de fraseología o metáforas que resultan insólitas en el sistema de llegada (incluso teniendo en cuenta convenciones de género). *Ull de la vergonya* sería una opción extranjerizadora (no *extrañadora*, según lo comentado en el § 2) que entra dentro de esta categoría.

2. ASIMILACIÓN/ APROPIACIÓN

Aunque fundamentalmente se trata del mismo proceso, el de proporcionar equivalentes culturales propios de la cultura de destino para los elementos ajenos, distinguiremos dos modalidades:

- a) *Asimilación*: La adaptación se hace a la cultura hegemónica, con lo que la agencia original resulta reducida o anulada.
- b) *Apropiación*: La adaptación se hace a la cultura no hegemónica, con lo que se trataría de una estrategia de **resistencia** en la que los términos procedentes de una cultura hegemónica se reinterpretan a la luz de los términos y conceptos de la cultura de destino. La agencia dominadora/ colonizadora resulta atenuada o anulada.

La asimilación/ apropiación puede realizarse mediante varios procedimientos:

2.1. *Asimilación/ apropiación mediante sustitución*

Como ejemplos de asimilación mediante sustitución podríamos mencionar la traducción de los nombres propios coránicos *Issà, Muhammad, Ibrāhīm, Mūsà, Šaytān, Firyāun*, etc. como Jesús, Mahoma, Abraham, Moisés, Satán, Faraón, etc. Como ejemplos de apropiación, la edición bilingüe de la *Doctrina Christiana* para uso de los moriscos (s. XVI), que proporciona algunos nombres y conceptos a través de terminología islámica en origen (*Iesu Christo nuestro Redemptor* ⇒ *‘liça céidne négi*)³. La adaptación puede tomar distintas modalidades, que serían las analizadas por Franco (1996:634) como estrategias usuales en la resolución de la especificidad cultural por parte del traductor: *universalización* (elección de un referente neutro no vinculado a la cultura de origen), *naturalización* (elección de un referente específico de la cultura de destino que puede funcionar –sólo metonímicamente– como equivalente del otro: *A levels* ⇒ «selectividad»; árabe *basturma* ⇒ «cecina») y *creación autónoma* (por ejemplo, el título de la película *Cutthroat Island* se tradujo en España como *La isla de las cabezas cortadas*, en la

³ Añadiendo un matiz importante a Franco 1996:61, considero que desde el punto de vista de la traducción cultural la adaptación ortográfica puede ser una poderosa estrategia de *sustitución*, y no de *conservación*. De hecho, estos ejemplos que menciono son en definitiva adaptaciones culturales *sustitutivas*, y no deberían considerarse meras adaptaciones ortográficas. Pero podemos mantener la categoría “adaptación ortográfica” en los casos limitados en los que no hay tal sustitución cultural, que son los que cita Franco (transcripción de nombres propios rusos en obras inglesas, etc.).

que se da una alusión intertextual al título de la novela *La isla de los jacintos cortados* de Torrente Ballester). La diferencia entre naturalización y creación autónoma es problemática, pues se basa en una *equivalencia* asumida que siempre es contingente. Advirtamos, además, que la creación autónoma no siempre es resultado de la intención consciente del traductor.

2.2. Asimilación/ apropiación mediante *glosa explicativa*

También puede llevarse a cabo la apropiación mediante cita+glosa explicativa, como en la interpretación tagala del *viático* cristiano como *bauon*, término firmemente enraizado en la cultura tagala (Rafael 1993:118):

A este comulgar llaman Viatico, que quiere decir: Provision para el que tiene que hacer viaje largo...

Ytong paquinabang na yto, y, pinangalang Viatico, na cun бага sa uicang Tagalog ay Bauon nang mey paroroonang malayo.

[A esta cosa útil se le llama *Viatico*, que en la lengua tagala es el *bauon* de los que se van a un largo viaje.]

2.3. Asimilación/ apropiación metatextual

En este apartado podemos incluir la asimilación/ apropiación metadiscursiva que se realiza mediante glosas extratextuales o paratextos como introducciones, glosarios, comentarios marginales, etc. que sirven para *representar* el texto modificando o matizando el entorno del *relatum*. Se tiende últimamente a evitarlos en las traducciones que buscan respetar al máximo la voz y la agencia de los autores originales, en contraste con las hinchadas notas antropológicas de, por ejemplo, el orientalismo de los siglos XIX y XX.

B. Estrategias que tienden a la activación de la agencia

Toda opción de traducción que aspire a conservar pragmáticamente la agencia del original ha de propiciar algún grado de *alteración semiótica*, de modo que las categorías de la cultura de destino se vean modificadas y el sistema se amplíe para acoger la voz del Otro, *revertiendo*, desconstruyendo o incluso *interrumpiendo* las categorías y expectativas de recepción (Bhabha 1994:136). De no conseguirse este efecto (por resultar dicha opción oscura, exotizante, asimilada o paródica), el resultado es, en todo o en parte, la anulación de la agencia.

1. CITA + GLOSA

La glosa es un añadido familiarizador que puede tener un efecto activador de la agencia al disipar en parte la opacidad del elemento original. La glosa establece un diálogo con el elemento extrañador citado y, si bien parecería que su función es meramente explicativa (y, por lo tanto, *domesticadora* de la experiencia ajena), en muchas ocasiones los términos propios que se usan en la glosa experimentan una transformación semiótica al añadirsele nuevos significados. Advirtamos que es necesaria una (acaso imposible) taxonomía de glosas intratextuales, pero

podemos ver el distinto efecto producido por los siguientes ejemplos, tomados todos de la magnífica traducción del Corán al catalán por el profesor Mikel de Epalza:

Déu, Al·là [La glosa es el elemento principal y la cita se convierte en una aposición. El diálogo entre glosa y cita no expande el concepto de Dios del lector catalán, pero le da una posibilidad de expresión árabe-islámica.]

Issa, Jesús [La cita es el elemento principal; la glosa es un concepto cultural equivalente. Por medio del diálogo entre ambos, el concepto del Jesús catalán se expande. Issa se instala como posibilidad alternativa sin ser completamente sustituido por el Jesús cristiano, como en otras traducciones. A su vez, es posible una lectura islámica, por lectores musulmanes en catalán, del nombre «Jesús».]

el paradís Adn [l'Edèn]
l'infern Jahànnam

[La cita es ahora un epíteto de la glosa, que funciona como topónimo (en el caso de Adn, se añade una segunda glosa entre corchetes como concepto cultural equivalente.)]

Firaun [el Faraó bíblic]
Banu-Israïl [els fills d'Israel, els jueus]
Ax-Xaitan [Satanàs]

[Las glosas proporcionan conceptos culturales equivalentes, que al estar entre corchetes se presentan como prescindibles, y efectivamente lo son, pues son redundantes en una lectura islámica. Resultan necesarios, sin embargo, en una lectura no islámica que quiera acercarse al universo cultural islámico sin que la mera traducción asimile el concepto a la tradición cristiana. Epalza está activando una *brecha metonímica* al tiempo que la glosa permite el diálogo.]

genis *junnuns*

[La cita es epíteto de la glosa. La cita se presenta en cursiva como préstamo cultural o *xenismo*; su presencia advierte de la distancia cultural entre el concepto original y las implicaciones intertextuales de la traducción tradicional, que el lector catalán inevitablemente ha de relacionar con la tradición exótica y orientalista del cuento fantástico estereotipado. De nuevo, la estrategia seguida por Epalza permite una lectura islámica paralela y activa la agencia del original.]

Precisamente el uso de estas estrategias de cita+glosa nos permiten reconocer la traducción del profesor Epalza, a diferencia de las traducciones disponibles al castellano, como la única que permite una lectura islámica sin interferencia anuladora de la tradición cultural cristiana.

2. ALTERACIÓN SEMIÓTICA

La alteración semiótica se produce cuando las categorías semánticas del elemento traducido, así como sus expectativas pragmáticas, resultan visiblemente transformadas con respecto al uso general del elemento en la lengua y cultura de destino. También se producía alteración semiótica en la propia glosa cuando viene acompañada de cita (punto anterior), pero en esta categoría *no se presenta cita o conservación del elemento ajeno*. Veamos algunos ejemplos:

Dhahabtu ilā al-Iskandariyya ʿabra aṭ-ṭariq aṣ-ṣaḥrāwī. Uḥibbuhu akthar min aṭ-ṭariq az-zirāʿī alladhī yamurru ʿabra quran wa bilād ad-dalta ar-ratībatī'l-wajīmati.

(Masaʿad 1994:96-97)

Fui a Alejandría por la carretera del desierto. La prefiero a la de la campiña, que cruza por los pueblos y por los terrenos monótonos e insalubres del Delta [...]

(Basta 1997:106, trad. Peña, cf. Carbonell 2001).

La traducción de Peña produce un extrañamiento de un tipo bastante poco común al traducir [*ṭariq*] *az-zirāʿī* «carretera agrícola, de los campos» por [*carretera*] *de la campiña*. En otra ocasión lo llamé «familiarización subversiva» (Carbonell 2001); prefiero denominarlo ahora un tipo de *alteración semiótica*. Sencillamente, no esperamos hallar aplicado al entorno del Delta egipcio el término *campiña*, pues su uso habitual (intertextualidad) nos ha acostumbrado a una imagen bien diferente: el *marco* de su aplicación es más bien el de un campo verde (como la *campiña inglesa*, la *campiña francesa*, etc.). A pesar de que no hay nada en los diccionarios que nos prohíba su aplicación a la huerta egipcia, su uso deliberado nos obliga a replantearnos nuestras categorías y acabamos por aceptar que bien puede aplicársele. Con ello naturalizamos el entorno ajeno; en otras palabras, hallamos características comunes entre él y lo propio, y establecemos una relación de identidad que los une.

Otro ejemplo podría ser la traducción *Nuestro Señor* por *sayyidunā ʿIssa* en la recientemente traducida *Diario de un ilegal*, del escritor egipcio Rachid Nini (trad. de Fernández y Embarek). El autor-protagonista, inmigrante ilegal en España, observa imágenes de Jesús y se refiere a ellas con el apelativo normal que utilizaría cualquier cristiano o español: «El lugar está en silencio y no hay rastro de curas. Sólo la imagen de nuestro Señor Jesús en la cruz de madera...» (2002:161-2). De nuevo observo cómo se tiende un puente mediante el replanteamiento de las expectativas pragmáticas. Tanto *campiña* antes como *Nuestro Señor* adquieren nuevos significados o al menos nuevas lecturas semióticas: a partir de estas traducciones, los lectores españoles podemos imaginarnos campiñas en Egipto o que un musulmán llame *Nuestro Señor* a Jesús, pues nuestros conceptos se han visto ampliados con una interpretación egipcia e islámica, respectivamente.

Un ejemplo más puede ser el presentado por Venuti en un reciente seminario sobre la traducción cultural⁴. Una obra postcolonial presenta el verbo *befit*, que es interpretado como arcaísmo (suele asociarse a un discurso casi shakespeariano). El extrañamiento producido por el registro inusual produciría una ampliación de las expectativas asumidas para la cultura postcolonial.

La alteración semiótica es, en definitiva, la apertura de un sistema a experiencias inusitadas. El sistema se amplía, por lo tanto, y hay un resquicio para la agencia original; no obstante, es muy fácil que la opción correspondiente produzca un efecto indeseado si se supera el umbral de aceptabilidad y se desplaza hacia el lado de la intolerancia pragmática. Puede muy fácilmente producirse un efecto *paródico* o simplemente de *incoherencia* y rechazo al desafiarse las expectativas socioculturales, como hemos tenido ocasión de comprobar, tristemente, en más de una ocasión (cf. la traducción al castellano de *Las Mil y Una Noches según el manuscrito más antiguo conocido*).

Gran parte de las ideas de esta contribución son el resultado de los debates habidos en el taller Translation Theories and Translations East and West. Workshop Two: Understanding Translation Across Cultures, dirigido por Theo Hermans y William Radice (University College London y School of Oriental and African Studies, Londres, 19-20 de junio de 2002). Desde estas líneas agradezco especialmente a Theo Hermans, Lawrence Venuti y Carol Maier sus agudas observaciones, y a la AIETI y la Universidad de Granada la oportunidad de presentar por primera vez este borrador.

Referencias

- ASHCROFT, Bill. 1989. Is that the Congo? Language as metonymy in the post-colonial text, *World Literature Written in English* 29, 2 (Autumn 1989).
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. 2000. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BASTA, Raúf M. 1997. Véase MAS^{CA}D, Raúf.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BURTON, Richard. [1880] (1999). *Casida*. Trad. cast. Carmen LIAÑO. Madrid: Editorial Sufí.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi. 1999. *Traducción y cultura. De la ideología al texto*. Salamanca: Colegio de España.
- . 2001. Identity in Translation, Actas del I Congreso de Traducción (CD Rom), Salamanca.
- DERRIDA, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. Trad. Patricio PEÑALVER.
- FRANCO, Josep. 1996. Culture-Specific Items in Translation. En ÁLVAREZ, Román y M^a Carmen-África VIDAL, eds., *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 52-77.
- HUGGAN, Graham. 2001. *The Post-Colonial Exotic. Marketing the Margins*. Londres y Nueva York: Routledge.
- KHAFAJA, Ibn. 2002. *16 poemas del Divan*. Trad. Josep PIERA i Josep R. GREGORI. Carcaixent: Edicions 96.

⁴ *Translation Theories and Translations East and West. Workshop Two: Understanding Translation Across Cultures*, dirigido por Theo Hermans y William Radice, University College London y School of Oriental and African Studies, Londres, 19-20 de junio de 2002.

- JAFĀYĀ, Ibn. 1986. *Ibn Jafāya de Alzira. Antología poética*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. Ed. y trad. cast. de Mahmud SOBH. Trad. cat. de Josep PIERA.
- L'Alcorà*. Trad. cat. Mikel de EPALZA. Barcelona: Proa, 2001.
- MAIER, Carol. 1995. Toward a Theoretical Practice of Cross-Cultural Translation in A. DINGWANEY and C. MAIER, eds. *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-cultural Texts*, Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press.
- MASĀD, Raūf. 1994. *Bayḍ an-naʿāma*. Londres: Riad el-Rayyes Books. Trad. cast. de Raūf M. BASTA.
- . 1997. *El huevo del avestruz*. Trad. de Salvador PEÑA. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- NINI, Rachid. 1999. *Yaumiyyāt muhāyir sirrī*.
- . 2001. *Diario de un ilegal*. Trad. de Malika EMBAREK y Gonzalo FERNÁNDEZ, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- PETÖFI, János S. 2001. Aspectos de la interpretación explicativa semiótico-textológica del *Shir ha-shirim* (*El Cantar de los Cantares*). En Pierre-Yves RACCAH y Belén SAIZ NOEDA, eds., *Lenguas, literatura y traducción. Aproximaciones teóricas*. Madrid: Arrecife, págs. 23-47.
- PICKERING, Michael. 2001. *Stereotyping. The Politics of Representation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- RAFAEL, Vicente L. 1993. *Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham: Duke University Press.
- VENUTI, Lawrence. 1998. *The Scandals of Translation. Towards an ethics of difference*. Londres y Nueva York: Routledge.
- WAGENSBERG, Jorge. 1985. *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets.