

Traducir lo Árabe: La Traducción como Herramienta Ideológica

Larosi Haidar, Universidad de Granada, Granada, España

Resumen: Mediante el presente trabajo, se pretende hacer hincapié en aspectos más o menos subjetivos, más o menos arbitrarios, que de alguna manera determinaron la visión general y generalizada que tenía, y en parte sigue teniendo, Occidente, Nosotros, sobre Oriente, Ellos, los árabes. Esta visión, imagen más bien ficticia y creada no siempre de forma inocente, será la que configure las posturas y relaciones que hoy en día rigen el acercamiento entre las diferentes culturas. Un aspecto fundamental e imprescindible de esta interacción cultural vendría de la mano de la traducción, disciplina que, por su propia esencia, será la que reproduzca al Otro según su universo conceptual y sus intereses, en definitiva, según su ideología. En las últimas décadas, la recepción de la literatura árabe por medio de la traducción se ha visto muy menguada, lo que se debe esencialmente a la imagen negativa que en Occidente se tiene de la misma. Debido a los estereotipos de antaño, en muchos casos exagerados todavía más, la literatura árabe no es tenida en cuenta como lo que es, Literatura, sino más bien como un corpus de estudios e informes técnicos sobre la sociedad del otro. La idea de que el árabe no tiene nada que ofrecer a nivel intelectual, está totalmente arraigada, tanto que todo acercamiento, toda traducción, debe tenerlo muy en cuenta y actuar en consecuencia.

Palabras Clave: Traducción, Orientalismo, Ideología, Lo árabe

Abstract: This work is to emphasize the aspects more or less subjective, more or less arbitrary, that somehow determined the overall vision had, and partly remains, the West, We, on the East, They, the Arabs. This vision, image rather fictitious and created not always innocently, will set the positions and relationships that govern today rapprochement between different cultures. A fundamental and essential aspect of this cultural interaction would come from the hand of the translation, a discipline that, by its nature, will reflect the Other according to their conceptual universe and its interests; in short, according their ideology. In recent decades, the reception of Arabic literature in translation has been greatly reduced, which is essentially due to the negative image that the West has of it. Because the stereotypes of old, in many cases even more exaggerated, Arabic literature is not taken into account as it is, Literature, but rather as a body of studies and technical reports on the society of the Other. The idea that Arabic has nothing to offer intellectually, is fully entrenched, so that any approach, any translation must take it into account and act accordingly.

Keywords: Translation, Orientalism, Ideology, The Other

1. Introducción

LA TRADUCCIÓN, COMO actividad humana enmarcada en el ámbito de la comunicación e interacción con el *otro*, es decir, articulada consecuentemente en todas las facetas del acercamiento y aproximación a su cultura y, en definitiva, a su *otredad*, ha estado y está destinada a jugar un papel esencial y determinante en la vertebración de las ineludibles relaciones y tratos entre las diversas culturas y comunidades



que pueblan la tierra. El gran desarrollo humano de los últimos tiempos, sobre todo en el ámbito tecnológico, ha alterado gran parte de la realidad física y temporal en la que nos encontramos sumergidos, originando verdaderas transformaciones en nuestra manera de ver el mundo y de interactuar en él. En este sentido, también la traducción se va a ver sacudida y afectada por el nuevo entorno del que forma parte, aunque, eso sí, en lo principal y verdaderamente importante de su esencia y espíritu, se podría decir que “no hay nada nuevo bajo el sol”. Es verdad que, en la actualidad, ya no se puede hablar del traductor como un ser solitario y perdido en su rincón de trabajo como una especie de *lobo estepario*, rodeado de diccionarios y obras de consulta a la manera de San Jerónimo en el cuadro de 1514, *San Jerónimo en su gabinete*, del pintor alemán Albrecht Dürer, sin embargo, no es menos cierto que las dificultades y los problemas siguen siendo, esencialmente, los mismos.

Precisamente, este rol primordial en la comunicación e interacción cultural es lo que va a convertir a la traducción en un arma de doble filo, pues al transportar ideas, usos y realidades socioculturales de un espacio sociolingüístico hacia otro en principio muy diferente, será ella, la traducción, la que determine el verdadero ánimo y las líneas generales de la concepción que tendrá aquel para quien se traduce, *Nosotros*, de aquel que es traducido, *Ellos*. Esto viene a decir que la imagen y sus reflejos creada por los integrantes de una cultura *a* será recibida por los integrantes de otra cultura *b* gracias a la mediación del traductor, quien, obviamente, se convertirá en puente de unión. Pero también, y desgraciadamente, podrá convertirse en principal causa de desunión e incomprensión cuando su labor traslaticia, convenientemente ideologizada, es usada para sabotear dicho puente haciéndolo saltar por los aires. Y “..sin embargo, vale la pena resaltar las virtudes de este oficio silencioso, paciente y anónimo a veces”(SÁNCHEZ, 2001:163).

2. Ideología y traducción

La acepción más universal del término *ideología* sería la recogida en el Diccionario de la Real Academia Española bajo el número dos: “Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.”. Sin embargo, su definición no es tan sencilla ni tan homogeneizada como pueda parecer. De hecho, en muchos casos viene estrechamente ligada a los conceptos de cultura y política. En nuestro caso, expondremos varias definiciones entre las más extendidas que propone John Storey (2002:15-18) y que, de alguna manera, consideramos afines a la práctica de la traducción y, sobre todo, necesitadas de ella para desarrollar su propio proyecto ideológico.

Una primera definición sería la que hace alusión a la existencia de actuaciones tendentes a ocultar una determinada realidad, enmascararla o distorsionarla. En este caso,

“Se usa el término ideología para indicar cómo algunos textos y prácticas culturales presentan imágenes distorsionadas de la realidad. Producen lo que se denomina ‘falsa conciencia’¹”. (STOREY, 2002:15)

Una segunda definición es la que viene a resaltar la manera en que los textos de todo tipo (novelas, canciones, películas, etc.) pretenden proyectar continuamente una imagen específica del mundo, con lo que estos mismos textos estarían adoptando una postura frente al eterno

¹ En MARX, K. y ENGELS, F. (1974). *The German Ideology*. Londres: Lawrence & Wishart.

e ineludible conflicto social, adopción que podrá realizarse consciente o inconscientemente. Esta visión de la ideología la podríamos situar frente a la definición que ofrece Althusser (ALTHUSSER, 1998:161) y en la que presenta la ideología no ya como un conjunto de ideas,

“sino como una práctica vivida, material –rituales, costumbres, patrones de comportamiento [...]– reproducidos a través de las prácticas y producciones de los Aparatos Ideológicos del Estado: educación, religión organizada, familia, política organizada, medios de comunicación, industrias de la cultura, etc.”(STOREY, 2002:164)

Otra definición de ideología es la que ofrece Roland Barthes, situando a ésta y su campo operativo precisamente en las connotaciones, es decir, esos significados aparentemente secundarios, y muchas veces inconscientes, transmitidos por las prácticas y por los textos. Sin olvidar que nosotros, también, podemos hacer que los transmitan y, en este sentido, la ideología se convertiría en un campo de batalla por el control hegemónico de las connotaciones: restricción de unas, fijación de otras o la creación de unas nuevas (STOREY, 2002:18).

En definitiva, podríamos añadir que la ideología no siempre se fundamenta en el uso directo y llano de la mentira como método de manipulación sino que, sobre todo, se va a caracterizar por la propagación de verdades a medias como si fueran verdades absolutas. Así, “su poder depende de su capacidad para confundir cualquier distinción que se haga entre ambas” (STOREY, 2002:17).

Y es esta última definición la que nos parece más acertada a la hora de aproximarnos al trato y recepción de los textos y las prácticas que nos ocupan, a saber, los textos y prácticas pertenecientes al *mundo árabe*. Dicha consideración parte sobre todo, pero no exclusivamente, de los estereotipos y tópicos que se han ido forjando a lo largo de los siglos en el imaginario occidental; visiones estereotipadas que se han ido arraigando en la mentalidad individual y colectiva del occidental a golpe de textos, escritos y orales, cuya característica principal era la descripción ficticia y distorsionante de *lo árabe*, del *Otro*. Eran textos creados con una finalidad, al menos en lo referente a su finalidad textual o *intentio operis*, clara y elocuente: resaltar y magnificar lo negativo cuando existe, y, cuando no, inventarlo y servirlo al lector occidental como una verdad absoluta y generalizada en el seno de las sociedades árabes y musulmanas. Si además añadimos que el autor suele ser una autoridad literaria, seguramente lo mínimo que podríamos comentar respecto al contenido de dichos textos es que “va a misa”.

La traducción no será ajena a esta manera generalizada de *describir* al otro, de hecho, pertenecerá y pertenece al núcleo fuerte de la producción textual encaminada a consolidar estereotipos y tópicos que lo definen. Además, y esto hay que resaltarlo, su efecto manipulador e ideológico no siempre es producto de un proceso consciente y estudiado para lograr ciertos fines y objetivos, sino que, muchas veces, será fruto de la esencia misma del proceso traslaticio. Pues no hay que olvidar que, por el simple hecho de traducir, va a tener lugar inevitablemente algún tipo de manipulación. Como bien se dice en Hermans (1985:11), “all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose”.

Sin embargo, y desafortunadamente, “otras veces –que siempre resultan demasiadas– las presiones coyunturales han hecho de la censura y la autocensura un método de traducción” (BENSEÑOR, 2009). Y es exactamente en este extremo señalado por Julia Benseñor donde yace y radica el quid de la cuestión, es decir, cuando la manipulación –censura o autocensura–

se convierte en *método de traducción*. Método de traducción que, en el caso de una aproximación a *lo árabe*, se convierte en *modus operandi* generalizado. No es casual que ya en los años cuarenta del siglo pasado, un orientalista húngaro comentara acerca de los orientalistas europeos que:

“ quand ils traduisent n'importe quelle oeuvre littéraire arabe, ils l'analysent du point de vue philologique, mais ils ne la jugent pas selon l'esthétique. Pour eux les oeuvres des écrivains orientaux sont des études scientifiques... ”. (GERMANUS, 1946 :229-230)²

Es como si a la hora de traducir, las ideas y visiones reinantes en el imaginario occidental actuaran como catalizador para llevar a su paroxismo la manipulación inherente a todo acto traslaticio. De esta manera, despojan el texto árabe de algo que lo conforma y lo define como texto literario, es decir, omiten su *literariedad*. En este caso, sería difícil negar que dicha omisión forma parte de una ideología enraizada y dominante.

2.1. Ideología de la omisión

Cuando el estudioso y el traductor se acercan al texto literario árabe, y al estar insertos en un grupo social caracterizado por ideologías hegemónicas donde lo árabe está categorizado de manera negativa, ellos no pueden, en principio, erigirse en abogados del diablo y defender un talento y una estética que, obviamente, el imaginario occidental niega rotundamente. Deben, y hasta cierto punto están condenados a, respetar el *método de traducción*. Y todo ello a pesar de que hay autores árabes que se han quejado, precisamente, de esa mala lectura que se suele hacer de sus producciones literarias, lo que apoyaría, una vez más, la idea de que lo raro no es que pocas personas lean textos árabes, sino que tantas personas los lean tan mal.

Es notorio el caso del célebre poeta Mahmoud Darwish, que llegó a publicar un libro bajo el título de *Palestina como metáfora* cuya principal intención era el lanzamiento de una protesta contra la politización de su poesía y una llamada de atención a la crítica para que la tratara como lo que era, poesía, y no única y exclusivamente desde el punto de vista de su papel en el seno del movimiento nacional palestino (FAROUK, 1999:13). En definitiva, cabría decir que se está llevando a cabo una

“...politisation à outrance de la littérature arabe. Toutes les oeuvres traduites sont immédiatement saisies sous l'angle politique. Il est rare qu'une note de lecture aborde l'écriture de l'auteur”³. (FAROUK, 1999:13)

Sin embargo, esta omisión no se va a producir únicamente en el aspecto discursivo del texto, de manera especial en lo que toca su estética, su *literariedad*, sino que también y de manera más determinante y efectiva, la omisión va a obrar en una fase anterior y decisiva, y es precisamente a la hora de elegir y seleccionar las obras que van a ser traducidas y difundidas

² En D'AFFLITTO (1999:22). “...cuando traducen no importa qué obra literaria árabe, la analizan desde el punto de vista filológico pero no la juzgan según la estética. Para ellos las obras de los escritores orientales son estudios científicos”. Todas las traducciones son más a menos que se indique lo contrario.

³ “politización a ultranza de la literatura árabe. Todas las obras traducidas son inmediatamente vistas desde la perspectiva política. Es raro que una reseña aborde la escritura del autor”.

en Occidente. Es decir, que la operación consistente en cercenar lo puramente estético en la producción literaria del *Otro* va a venir articulada en dos etapas, siendo la primera decisiva y destacadamente relevante en el momento de configurar la imagen y el aspecto de *lo árabe* querido y deseado por y para *lo occidental*.

En este sentido, el secreto último de lo que hemos denominado ideología de la omisión va a estar localizado en la criba inicial de los textos, de tal manera que el grueso de la producción literaria árabe será condenado al olvido y a la indiferencia por parte de estudiosos y editores que, generalmente, la consideran como una producción literaria “mineure par rapport à la production occidentale, et donc pas digne d'être traduite”⁴ (D'AFFLITTO, 1999:15). Tras esta *selección*, que en realidad podría considerarse como un veto permanente a la difusión y traducción de la inmensa mayoría de las obras literarias árabes, se produce una segunda operación. En este caso, como ya hemos señalado más arriba, el colimador *omisor* apunta hacia la esencia literaria del texto, texto que es retenido y esclavizado para, finalmente, acabar castrado y convertido en un *texto eunuco* mantenido y aceptado para una tarea determinada que, en principio, va a ser muy diferente a aquella por la que fue creado.

Farouk Mardam Bey (1999:7) nos dice que en el año 1960 apenas había cuatro o cinco autores árabes contemporáneos traducidos al francés, con lo que sólo podías encontrarte con *El libro de los días* de Taha Hussein, el *Diario de un fiscal del campo* de Tawfiq al-Hakim y un par de colecciones de Mahmoud Teymour. Un dato más, la editorial que se encargó de la publicación era poco conocida.

“De plus, à cette époque la littérature arabe contemporaine continuait à être considérée dans nos milieux universitaires, comme un champ d'études de deuxième catégorie, et pas digne de l'intérêt des orientalistes, qui critiquaient en général ces traductions en les classant comme des travaux pas digne d'un bon 'orientaliste'”⁵. (D'AFFLITTO, 1999 :19)

En la misma línea, D'Afflitto (1999:20) continúa diciendo que, a pesar de todo, sigue vigente la total indiferencia hacia la cultura árabe, una cultura desconocida para el lector actual que, paradójicamente y al igual que en tiempos pasados cuando no había traducciones, sigue teniendo las mismas ideas y adoptando las mismas actitudes estereotipadas hacia la cultura árabe musulmana. Es como si la información tímida y reducida, pero al fin y al cabo *fiel*, que algunas traducciones osan filtrar en los últimos tiempos sea arrasada por “la marée d'informations fausses et inexactes que les médias insinuent dans l'esprit du lecteur occidental en général”⁶ (D'Afflitto, 1999:21).

La dorsal de esta omisión generalizada parece sustentarse en la idea de que los *Otros*, *Ellos*, no tienen nada que decir, nada que enseñarnos, puesto que somos superiores a ellos intelectual y moralmente. Por lo tanto, y porque la misma presuposición lo demanda, se les niegan todos sus buenos atributos, sus capacidades y virtudes y, sobre todo, su talento literario, su

⁴ “menor respecto a la producción occidental y que, por lo tanto, no es digna de ser traducida”.

⁵ Aquí, D'Afflitto se está refiriendo al caso particular de Italia: “Además, en esa época la literatura árabe contemporánea seguía siendo considerada, en nuestros ambientes universitarios, como un campo de estudio de segunda categoría y no digno del interés de los orientalistas, quienes, en general, criticaban esas traducciones clasificándolas como trabajos no dignos de un buen ‘orientalista’”.

⁶ “...la marea de informaciones falsas e inexactas que los medios de comunicación le insinúan al espíritu del lector occidental en general”.

literatura. Y eso que toda literatura al ser traducida e incorporada a otro sistema cultural siempre aporta algo nuevo, enriquece y consolida la cultura de recepción. Por medio de obras traducidas,

“se introducen en la literatura local ciertos rasgos [...] antes inexistentes. Así se incluyen posiblemente no solo nuevos modelos de realidad que sustituyan a los antiguos y a otros bien asentados ya no operativos, sino también toda otra serie de rasgos, como un lenguaje (poético) nuevo o nuevos modelos y técnicas compositivas.”(EVEN-ZOHAR, 1999:225)

2.2. Ideología de la distorsión

A parte del método visto anteriormente, es decir, el uso de la omisión para condenar al olvido aspectos culturales de una determinada comunidad, cabe mencionar otro uso consistente en modificar y distorsionar todo lo necesario el material recibido de la *otra cultura*, con el fin de mantener o cambiar la imagen existente del *Otro*. En este caso y de manera especial, los constructos ideológicos de antaño van a tener un gran peso a la hora de conformarse los actuales, los constructos contemporáneos a partir de los cuales se va a erigir la configuración de la imagen distorsionada del *Otro*. Es verdad que la distorsión realizada hoy en día para generar esa misma imagen bastardeada no puede manifestarse de la misma manera, ni con la misma crudeza insultante, con la que se hacía en el siglo diecinueve, pues lo *políticamente correcto* obliga. No obstante, esto no siempre es así. Veamos, como ejemplo, lo que dice Harold W. Glidden en su artículo *The Arab World*, publicado en 1972 en la prestigiosa revista *American Journal of Psychiatry*:

“...los árabes fomentan el conformismo, [...] viven en una cultura de la deshonra [...],...los árabes sólo funcionan en situaciones conflictivas... [para ellos] el prestigio se fundamenta únicamente en la habilidad de dominar a otros...[...] el propio Islam, convierte la venganza en una virtud. [...] El arte del subterfugio está muy desarrollado en la vida árabe y en el propio Islam”. (SAID, 2002:79)

De hecho, esta manera de describir y, en consecuencia, definir lo árabe para la inmensa mayoría de los lectores occidentales no es fruto de un día, sino que ha sido un proceso largo y lento que cubrió varios siglos. En Said (2002:197), cuando Renan sentencia que “los semitas son monoteístas fanáticos que no han producido mitología, arte, comercio, ni civilización; tienen conciencia estrecha y rígida; en conjunto representan ‘une combinaison inférieure de la nature humaine’”, en realidad se está haciendo eco de imágenes y visiones procedentes de antaño y que él, como autoridad intelectual, se permite elevar a la máxima potencia y proyectarlas hacia su público lector.

Durante una visita que George Orwell hizo a Marrakech en 1939, el conocido escritor observó con una curiosidad ingenua que raya, incluso, en lo naíf:

“Las gentes tienen caras morenas y, además ¡tienen tantas! ¿Son ellos realmente de la misma carne que tú? ¿Tienen siquiera nombre? ¿O son simplemente una especie de materia morena indiferenciada, tan individualizados más o menos como las abejas o los insectos coralinos? Ellos salen de la tierra, sudan y pasan hambre durante unos

cuantos años, y después se hunden en los montículos sin nombre del cementerio”.
(SAID, 2002:334)

Y aunque los tiempos han cambiado, no por ello la imagen generalizada y dominante de *lo árabe* ha mejorado mucho, pues en muchos casos se mantiene la concepción negativa no edulcorada pero sí adecuada al nuevo contexto político cultural. Los árabes, como sentencia Said (2002:377), “habían dejado de ser el vago estereotipo de unos nómadas camelleros para pasar a ser una caricatura aceptada que los mostraba como la imagen misma de la incompetencia y de la derrota; este era todo el margen que se les daba”. En el caso de los medios de comunicación, su aparición será siempre de forma despersonalizada y colectiva, con sus algaradas y algarabías deshumanizantes y hostiles.

En algunos casos, la distorsión está inyectada de racismo y de odio difícilmente disimulables, como es el caso de Emmett Tyrell en su artículo de noviembre de 1976 en el *Harper's Magazine* cuando dice sobriamente “que los árabes son básicamente asesinos y que la violencia y el fraude se los transmiten unos a otros a través de los genes”(SAID, 2002:179). En otros, sin embargo, la misma ideología de la distorsión es llevada a un grado tan *distorsionante* que sencillamente se hunde en el absurdo. En esta línea, se encamina lo publicado por los estudiantes del Columbia College en la guía del curso de 1975, en referencia a la lengua árabe y de la que se decía “que una de cada dos palabras en esta lengua tenía que ver con la violencia”(2002:179).

Actualmente, además de los medios de comunicación tradicionales, hay que añadir el poder indiscutible del cine y la televisión y los juegos virtuales presentes en prácticamente todos los hogares del planeta. Aquí, la desvirtualización de la imagen de *lo árabe* vendrá dada en la designación sistemática de papeles marginales, de tal manera que

“en el cine y en la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sanguinaria. Aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto de tramar intrigas tortuosas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono: estos son algunos de los papeles tradicionales que los árabes desempeñan en el cine”. (SAID, 2002:379)

De hecho, el papel del cine ha sido fundamental a la hora de definir y recrear la imagen del *Otro* que, por imperativo ideológico, hay que difundir entre los ciudadanos occidentales y, de esta manera, mantenerlos *sabedores* y *conscientes* de una *realidad* bastante alejada de la realidad. El ejemplo paradigmático de este papel manipulador ejercido por el cine y su industria lo constituye el caso particular de la guerra de Vietnam. Como afirma John Storey,

“La guerra de Vietnam de Hollywood es, en muchos aspectos, un ejemplo clásico de una forma específica de orientalismo. [...] Hollywood -junto con otras prácticas discursivas, canciones, novelas, series de televisión, etc.- ha conseguido producir un discurso muy poderoso sobre Vietnam: diciendo a Estados Unidos y al mundo –a través de una serie de ‘rituales de verdad’- que lo que ocurrió allí, ocurrió porque Vietnam *es así*”. (STOREY, 2002:133)

2.3. Ideología de la falsa sinceridad

Este estilo argumentativo basado en el método de *una de cal y otra de arena* intenta escapar al escrutinio del actual lector avisado al que los textos de antaño, atiborrados de racismo e islamofobia descaradamente expuestos, ya no sirven ni engañan, con lo que se le bombardea con ideas y opiniones que se compensan: unas adulan y otras critican. Sin embargo, al final siempre aparece de manera destacada una sutil guarnición de argumentos sobre los que se apoyan las críticas, basados supuestamente en aspectos culturales y religiosos profundamente arraigados en el imaginario del *Otro*, lo que convierte el escepticismo inicial que caracterizaba al lector en una resignación gradual ante lo que parece ser, indiscutiblemente, una realidad ineludible.

Esto es, el discurso presentado inicialmente se nos muestra como caracterizado por una imparcialidad absoluta, mas después y según se va hilando más fino, se va filtrando gradualmente el verdadero mensaje que se quiere hacer llegar. Podemos ver una clara muestra en los siguientes extractos:

“Las interpretaciones torticeras del Corán abundan en la literatura europea: para Hume se trata de ‘una obra violenta y absurda (que) alaba la traición, la inhumanidad, la venganza y el fanatismo, en términos absolutamente incompatibles con una sociedad civilizada’. Gibbon lo considera ‘una melopea incoherente de fábulas, preceptos y ataques que rara vez suscita un sentimiento o una idea, que unas veces se hunde en el fango y otras se pierde en las nubes’. (ESLAVA G., 2010:39)

Inmediatamente después, y en la misma página, se nos ofrece lo que parece ser *la otra opinión*:

“Sin embargo, otros autores cristianos, que han conocido el Corán en su versión original, lo alaban y ensalzan. Para su traductor, el novelista y erudito sevillano Cansinos Assens, ‘hay que ser poeta para sentir el Corán, pero además hay que ser arabista para sentirlo plenamente, leyéndolo en el original’. Opina Cansinos que resulta imposible trasladar a otra lengua sus bellezas de concepto y sus primores de estilo”. (ESLAVA G., 2010:39)

Hasta aquí, se podría hablar de un cierto equilibrio a la hora de difundir la imagen y concepción del Corán, y por lo tanto del Islam y los musulmanes, según ojos occidentales. Así, de manera más subrepticia, se le convence al lector de la supuesta seriedad e imparcialidad que yacen en el trasfondo del texto. Luego, una vez captada la atención y, sobre todo, lograda su confianza en el rudimento textual, se le va facilitando el resto de la información:

“Hace algunos años, el imán de Fuengirola dictó unas instrucciones destinadas a los maridos en las que explicaba cómo golpear a la esposa sin dejarle marcas. Estos consejos fueron recibidos con escándalo por la sociedad española, *ignorante de los matices culturales que explican, ya que no justifican, tales enseñanzas*”⁷. (ESLAVA G., 2010:43)

Mediante la exposición de un caso real que en su día colmó los titulares de todos los periódicos españoles, se afianza todavía más la credibilidad del texto a la vez que se inyecta una primera

⁷ La cursiva es mía.

dosis de distorsión: “*ignorante de los matices culturales que explican, ya que no justifican, tales enseñanzas* ”, dosis apenas perceptible debido a la ubicación aparente que sitúa al narrador en el lado del *Otro*, en el lado de quien se habla.

Sin embargo, una vez lanzada la información sobre un individuo cuyos actos empañan, casualmente, la imagen de toda una comunidad y su religión, se deja caer, como quien no quiere la cosa, la lógica y esperada explicación, como para dar el tiro de gracia a lo que queda de respetable en la religión de Mahoma:

“En el Islam, la mujer es inferior al hombre y debe someterse. Sobre esto cabe poca discusión. La función de la esposa musulmana consiste en hacerle agradable la vida al marido, cuidar de su casa, engendrar a sus hijos y procurarle placer; es el reposo del guerrero”. (ESLAVA G., 2010:43)

Sin olvidar que esta intervención, en el fondo *distorsionadora*, ejercida por quienes tienen el poder y la capacidad de emitir textos sobre el *Otro*, se convierte en un verdadero adoctrinamiento desde edades muy tempranas. Esto es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en la Italia del régimen fascista de Mussolini:

“En el libro de quinto había más bien una meditación sobre las diferencias raciales, con un capitulito sobre los judíos y el ojo con el que había que andarse con esta estirpe traidora, que ‘habiéndose infiltrado astutamente entre los pueblos Arios... inculcó en los laboriosos pueblos norteños un espíritu nuevo hecho de mercantilismo y sed de ganancias’”. (ECO, 2005:208)

3. Conclusiones

Es verdad, y aquí tomo prestada la idea de Umberto Eco (ECO, 1995), que un texto, una vez metido en una botella y lanzado al océano de los lectores, está condenado a ser interpretado de cientos, miles de maneras. Sin olvidar que aunque existan muchas posibles interpretaciones de un texto no todas las interpretaciones posibles son válidas para un mismo texto. Y en este sentido, los textos nacidos y creados en la cultura árabe, musulmana y, de manera general, *oriental*, no van a ser una excepción sino, más bien, todo lo contrario. De hecho, como se ha expuesto anteriormente, la interpretación de *lo árabe*, de sus textos al igual que sus prácticas culturales, su concepción y, por ende, su definición, roza la *interpretación paranoica* econiana. Siendo lo verdaderamente anómalo no la existencia potencial de dicha paranoia interpretativa per se, sino su tendencia a ocupar de manera sistemática el espectro negativo de las posibles interpretaciones.

En realidad, dichas interpretaciones tan marcadas ideológicamente por su acentuado carácter distorsionador se convierten, como se ha expuesto más arriba, en concepciones cuasi patológicas del *Otro*. Es verdad que en los últimos tiempos se están produciendo cambios y muchas otras interpretaciones, desmarcadas de la ideología reinante, se están abriendo paso y dejándose ver. Esto es lo que se vislumbra en las palabras del escritor egipcio Edwar El-Jarrat tras un encuentro con sus traductores:

“Para mi sorpresa, observé que esta novela que yo tenía por ‘relativamente sencilla’ era una novela compleja y con dimensiones cuyo alcance no percibí en el momento de

su escritura, inmerso como me hallaba en el fértil estado de la creación artística y arrasado por la llamada de la voz interior”. (EL-JARRAT, 2000:40)⁸

Por ahora y como ha estado ocurriendo a lo largo del último siglo, este tipo de interpretaciones y visiones de la cultura y la esencia del *Otro* siguen siendo minoría, imperando de manera clara y visible la imagen aplaudida y aceptada en *Occidente* que, con el paso de los años, va creando su propio universo textual. Esto ocurre de tal manera que, según Flotow (1997:85), “de hecho, estas traducciones constituyen un tercer mundo y una literatura tercermundista que corresponde al gusto occidental”, un aparato discursivo ideológico que crea, consolida y arraiga *colectividades funcionales* (WINSHIP, 1997:13)⁹ que sólo tienen cabida en el imaginario de quien, en un día nublado, apenas ve desde el otro lado de la calle.

De esta manera, y partiendo de estos repertorios y *conocimientos* que se han ido suministrando y facilitando al lector, hablante y oyente autóctono sobre la naturaleza y la cultura del *Otro*, se explicaría el actual status quo de la percepción que se tiene de este último por parte del primero. Es decir, que si tenemos en cuenta que “los textos no tienen significado directamente [sino que] el uso de repertorios por parte de los lectores es lo que confiere significado a los textos” y que “los repertorios que se utilicen dependerán del bagaje cultural de un lector individual” (HERMES, 1995:40, 8)¹⁰, entonces podremos comprender la verdadera magnitud de la manipulación a gran escala de la imagen de la *otredad* que se ha ido produciendo durante décadas.

Hasta hace relativamente poco tiempo y refiriéndose a la Abisinia italiana de la época colonial, las viñetas en color de *De Seta* reproducían a “los legionarios italianos comprando negritas semidesnudas en un mercado de esclavos para mandárselas a los amigos a la patria, cual un paquete postal” (ECO, 2005:213).

⁸ En López Enamorado (2003:426).

⁹ Citado por Storey (2002:213).

¹⁰ En Storey (2002:217).



Esta única viñeta (ECO, 2005:214)¹¹, por sí misma, vale más que mil palabras y sería digna de las palabras viscerales que en su día, indignado, dijo Bernard Clavel:

“Chaque fois, j’ais eu envie d’étrangler de mes mains les responsables de cela. Mais ça ferait beaucoup de cous à serrer, beaucoup de panses bien remplies à crever”. (CLAVEL, 1970 :119)¹²

La misma metáfora de la viñeta racista de los años cuarenta del siglo veinte es aplicable actualmente al trato y recepción de *lo árabe*, y de manera general de la cultura árabe musulmana, por parte de la civilización occidental. Como dice Edward Said (2002:348), hoy en día casi a nadie se le ocurre llevar a cabo un estudio sobre “la mentalidad de los negros” o “la personalidad de los judíos”, sin embargo sigue siendo factible y aceptable abordar temas como “la mentalidad islámica” o “el carácter árabe”. Sin olvidar la eterna negación de la literatura del *Otro* como parte del eterno proceso de su deshumanización:

“Podemos leer páginas y páginas escritas por expertos en el Oriente Próximo moderno sin encontrar nunca ni la más mínima referencia a la literatura. [...] El efecto que tiene esta importante omisión [...] es mantener a esta región y a sus gentes conceptualmente mutiladas y reducidas a ‘actitudes’, a ‘tendencias’ y a estadísticas; en resumen, mantenerlas deshumanizadas”. (SAID, 2002:384)

¹¹ Al final, en la página 499, aparece la referencia completa: “Postal de propaganda de Enrico de Seta, 1936 (Milán, Edizioni d’Arte Boeri): ‘Quisiera mandarle a un amigo este recuerdo de África oriental’”.

¹² “Cada vez, tenía ganas de estrangular con mis propias manos a los responsables de aquello. Sin embargo, serían muchos cuellos que estrangular, muchas panzas bien llenas que reventar”.

Aun siendo verdad que muchas de estas visiones y descripciones aportadas pertenecen al pasado reciente, sin embargo no hay que olvidar que el resultado de su difusión mediante las pertinentes correas de transmisión ha sido su conversión en la realidad ontológica del *Otro*; es decir, esas imágenes distorsionadas que en sí no son más que epifenómenos vacíos de toda consistencia han ido consolidándose para, con el tiempo, acabar desplazando al *Otro* y condenándolo a la invisibilidad o, en el mejor de los casos, convirtiéndolo en una especie de órgano adventicio.

El papel de la traducción en todo este proceso ha sido, y es, muy importante, con lo que también se espera que en la operación contraria, en la operación de corrección y vuelta hacia una visión más real y objetiva de la otra cultura, juegue un papel fundamental y determinante; haga de honesto catalizador de la inevitable interacción cultural que caracteriza nuestro mundo global e interconectado. Y más allá del sempiterno *En busca del equivalente perdido*, sería elogiable una sistemática revisión y cuestionamiento de los métodos y parámetros utilizados a la hora de seleccionar las obras del *Otro* que van a ser traducidas.

Es obvio que en esta fase de selección intervienen muchos otros factores que por lo general escapan al posible control del traductor, sin embargo, éste siempre puede hacerse notar e influir de alguna manera en el acto de elegir obras traducibles. En muchos casos, se verá obligado a desencadenar una verdadera rebelión frente a editores y clientes; a ser el líder de una *Traducción en la granja* de antemano condenada al fracaso, sin embargo, esta será la única forma de transformar y devolver a la senda de la realidad esa visión negativa que tanto ha dañado a la imagen del *Otro* y que, con el paso del tiempo, se ha convertido en *consensus gentium*.

Hoy en día y afortunadamente,

“...contamos ya con sobradas evidencias de que las diferencias entre los seres humanos no proceden tanto de elementos como la lengua, la religión o la raza, de nuevo tan en boga, sino de opciones vitales que sitúan a parejas virtuales, como una escritora árabe y su traductor europeo, en la misma órbita, como de hecho lo están también el Papa y Jatamí, aunque según el nuevo orden mundial deberían pertenecer a mundos distintos”.
(FERNÁNDEZ P., 2002:56)

Referencias

- BADENES, G. “Maricones elocuentes: la *queerificación* de la traducción literaria”. En <http://www.librosintinta.in/busca/traducci%C3%B3n-literatura/pdf/start-50/> (última consulta, el 3 de mayo de 2011).
- BENSEÑOR, J. (2009). “La traducción literaria, campo fértil para el error”. En <http://club-detraductoresliterariosdebaires.blogspot.com/search/label/Julia%20Bense%C3%B1or> (última consulta, el 22 de junio de 2011).
- CLAVEL, B. (1970). *Le massacre des innocents*. París: Robert Laffont.
- D’AFFLITTO, I. (1999). “L’Italie découvre la littérature Arabe: est-ce grâce à Mahfuz?”. En *Cuadernos Escuela de Traductores de Toledo*, n°2, pp.15-28.
- ECO, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ECO, U. (2005). *La misteriosa llama de la Reina Loana*. Barcelona: Lumen (Trad. cast. Helena Lozano Miralles).

- EL-JARRAT, E. (2000). “*Las piedras de Bobela en Toledo. Una experiencia singular*”. En VAN BEUGEN, A. y FERNÁNDEZ PARRILLA, G. (2000).
- ESLAVA G., J. (2010). *Califas, guerreros, esclavas y eunucos. Los moros en España..* Madrid: Espasa Libros.
- EVEN-ZOHAR, I. (1999). “La posición de la literatura traducida en el polisistema literario”. En *Teoría de los Polisistemas*, Madrid: Arco, pp.223-231.
- FAROUK, M.B. (1999). “La réception en France de la littérature arabe”. En *Cuadernos Escuela de Traductores de Toledo*, nº2, pp.7-13.
- FERNÁNDEZ PARRILLA, G. (2002). “Alteridades idénticas a nosotros mismos: una experiencia de traducción”. En *Asparkia*, XIII, pp.55-59.
- GERMANUS, G. (1946): *Sulle ormedi Maometto*. Milán: Garzanti.
- HERMANS, T. (1985). *The Manipulation of Literature e . Studies in Literary Translation*. Londres: Croom Helm.
- HERMES, J., (1995). *Reading Women's Magazines*. Cambridge: Polito Press.
- LÓPEZ ENAMORADO, M^ªD., (2003) “Memorias del Mediterráneo: un espacio europeo para la nueva literatura árabe”. En *Estudios Filológicos Alemanes*, v.3, pp.423-435.
- SAID, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate (Trad. cast. María Luisa Fuentes).
- STOREY, J. T. (2002). *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Ocatadro & EUB (Trad. cast. Ángels Mata).
- VAN BEUGEN, A. y FERNÁNDEZ PARRILLA, G. (2000). *La memoria del futuro*. Madrid: Fundación Europea de la Cultura-Escuela de Traductores de Toledo.
- VON FLOTOW, L. (1997). *Translation and Gender: Translating in the 'Era of Feminism'*. Manchester: St. Jerome.
- WINSHIP, J., (1987). *Inside Women's Magazines*. Londres: Pandora.

Sobre el Autor

Dr. Larosi Haidar

Investigación en el campo de la traducción e interpretación. Especialmente enfocada a la interculturalidad y la recepción de unas culturas por otras. Hasta ahora me he centrado en la cultura saharauí (Sáhara Occidental), en particular sus cuentos y relatos orales, la mejor manera de traducirlos, así como su poesía. También trabajo en el ámbito de las variedades lingüísticas de la lengua árabe y su efecto sobre la interpretación en las instituciones públicas. He publicado varios artículos sobre diferentes temáticas siempre relacionados con la traducción y la cultura: manipulación en la traducción, aproximación y traducción de cuentos y poemas saharauíes, etc.. Actualmente imparto clases en el Departamento de Traducción e Interpretación de las asignaturas de Traducción Especializada así como de Técnicas de Interpretación Simultánea, formando parte de un grupo de investigación sobre la interculturalidad en Andalucía.