LA NO TRADUCCIÓN: EL SILENCIAMIENTO DE LA AGENCIA O EL EFECTO PERVERSO DE LA TRADUCCIÓN DE LA LITERATURA INFANTIL Y JUVENIL (LIJ)

ZERO TRANSLATION: THE SILENCING OF THE AGENCY OR THE PERVERSE EFFECT OF THE CHILDREN´S AND YOUNG PEOPLE´S LITERATURE (CYPL) TRANSLATION

Beatriz Soto Aranda
Universidad Rey Juan Carlos

Recibido: 1 de junio 2017. Aceptado: 1 de julio 2017

Resumen: De la misma forma que Djebar (1980), Mernissi (1990 y 1995) y otras escritoras árabes apuestan por representar los discursos de las mujeres, como un instrumento que posibilita la ruptura del silencio y su visibilización social, los Estudios de Traducción (Cronin 2000, Tymoczko 1999, 2000, 2006 y 2010) han demostrado que el silencio también comunica: puede dotar de significado a la incapacidad o al deseo de no traducir. Desde este planteamiento, el presente ensayo indaga sobre la no traducción del árabe al castellano, y por extensión a otras lenguas europeas como el inglés, el francés o el alemán. En primer lugar, se abordará la no traducción como estrategia significativa. En segundo lugar, se analiza la no traducción como norma preliminar para la traducción de literatura infantil y juvenil (LIJ) de temática árabe e islámica al castellano, a partir del estudio de un corpus de 150 obras incluidas en la Guía Simsim (Soto Aranda 2017). Por último, se analizan los estereotipos culturales sobre la lengua árabe y su traducción. Para ello, se han tenido en cuenta las respuestas que diversas editoriales comerciales aportaron al estudio antes mencionado.

Palabras clave: no-traducción, LIJ, árabe, castellano

Abstract: In the same way that Assia Djebar (1980), Fartima Mernissi (1990 & 1995) and other Arab writers are committed to representing the discourses of Arab women as an instrument that enables them to break the silence and their social visibility, inside the Translation Studies discipline, researchers such as Cronin (2000) and Tymoczko (1999, 2000, 2006 & 2010) have shown that silence can also communicate: it can give meaning to the inability or the desire not to translate. From this theoretical approach, the present essay investigates zero translation from Arabic into Spanish and, by extension, to other European languages such as English, French or German. First, zero translation will be addressed as a meaningful translation strategy. Secondly, non-translation is analyzed as a preliminary norm (Toury 1995) to translation of Arabic and Islamic children´s and young people´s literature to Spanish, by using a corpus built of 150 books included in the Guía Simsim (Soto Aranda 2017). Finally, cultural stereotypes concerning the Arabic language and its implications for translation from Arabic to other languages in the West are reviewed, analyzing the information provided by some commercial publishers to the aforementioned study.

Key words: Zero translation, CYPL, Arabic, Spanish

1. La no traducción: una estrategia significativa

Un reciente estudio llevado a cabo en la Universidad Jaume I en el marco de los Estudios Descriptivos de Traducción (Soto Aranda 2017), concluye que en el contexto de la Literatura Infantil y Juvenil (en adelante LIJ) se obvia la traducción directa del árabe fusha–a pesar de que la LIJ árabe existe (Soto Aranda 2014)-, favoreciendo la traducción de obras de autores occidentales o de autores árabes que publican directamente en alemán, francés, inglés o italiano; ya se trate de autores que forman parte del exilio –es el caso del libanés Amin Maalouf, del marroquí Tahar Ben Jelloun y del Sirio Rafik Schami - o de la llamada segunda generación, entre otros, el francés Azouz Begag, la australiana Randa Abdelfattah y la italiana Randa Ghazy. Ello conlleva que el Otro aparezca filtrado a través de la mirada de las culturas que producen dichas literaturas.

La no traducción, conocida en inglés con el término `zero translation´, es un fenómeno ampliamente estudiado

en el marco de los Estudios de Traducción (Cronin 2000; Tymoczko 1999, 2000, 2006, 2010 y 2016), con importantes repercusiones ideológicas y culturales. A menudo, de la misma forma que al hablar, las palabras que elige un orador rechazan otras palabras, aquellas que podrían haberse dicho, pero no lo fueron, una traducción ofrece una particular elección de palabras oscureciendo otras elecciones. Al hacer eso, se activa un modo de representación a expensas de otros modos alternativos (Hermans, 2007: 70).

Tymoczko (2006) señala que la no traducción de textos o de fragmentos textuales ocurre en todas las épocas y que este tipo de traducción **Ø** o fallo en la transferencia de parte o la totalidad de un texto es significativa para entender tanto la naturaleza de la interfaz cultural entre dos marcos culturales en contacto, como de las traducciones entendidas como productos, junto con las estrategias traductoras. Casos conocidos en español son la primera traducción impresa de *Robinson Crusoe* de Dafoe (1835)[1], en la que se suprime, entre otros fragmentos, "That this would justify the conduct of the Spaniards in all their barbarities practiced in America, where they destroyed millions of these people"[2] (Dafoe, 1719: 69); hecho que Pajares Infante (2012) explica por la imagen que la obra presenta de los conquistadores españoles y su comportamiento hacia la población nativa. También cabe citar la traducción de *The Catcher in the Rye* de J. D. Salinger (Little, Brown & Co., 1951). En la primera version de *El guardian en el Centeno* (Alianza, 1997) realizada por Carmen Criado, se suprimieron términos como `goddam´ o `sonuvabitch´, que sí se traducen en la version (Alianza, 2006) a cargo de la misma traductora, en consonancia con la tendencia al conservadurismo y a recurrir a un registro más culto que el que utilizaban los jóvenes en sus interacciones comunicativas, propio de la LIJ española de la década de los 80 y 90 del siglo XX (Soto Aranda 2015).

Como nos recuerda Tymoczko (2016: 19), "la relación entre la traducción y el modo de transmisión es uno de los principales parámetros que distingue las prácticas traductoras a través de las culturas". Así, diversos factores condicionan los procesos de transferencia lingüística y cultural en el marco de la actividad traductora: las prácticas

literarias, las nuevas tecnologías, los factores económicos, la aceptación cultural de la diferencia, las normas estéticas, los tabúes culturales, las asimetrías de poder y prestigio cultural, y la ideología, entre otras. El caso más evidente de la no traducción es una situación de censura, aunque hay situaciones más sutiles que las de los regímenes totalitarios o la Inquisición. Tymoczko (1999), por ejemplo, estudia la traducción de la literatura irlandesa al inglés desde que Irlanda se constituye en primera colonia inglesa en 1560 (Cronin, 2000) hasta su independencia en 1922, concluyendo que algunos héroes fueron sido suprimidos de las traducciones en diferentes momentos de la historia, para avanzar en la agenda anticolonial. En un trabajo posterior, Tymoczko (2000: 148) estudia el papel de James Joyce, una de las figuras canónicas de la moderna literatura en inglés, como escritor poscolonial, y su defensa de la cuestión irlandesa. Concluye que excepto *Finnegans Wake*, la mayor parte de sus obras fueron publicadas mientras Irlanda luchaba contra la dominación política y cultural de Inglaterra, y esa lucha se refleja en su obra, no solo en sus contenidos, sino en sus propiedades formales: trasposición de la fonología irlandesa, inclusión de términos ingleses que son en realidad préstamos del irlandés, idiomatismos irlandeses, sintaxis de dialectos ingleses hablados en Irlanda. En el caso de *Dubliners*, por ejemplo, las palabras que traduce del irlandés son los nombres propios, inaccesibles a los lectores ingleses monolingües. La no traducción en este contexto se convierte así en un instrumento de resistencia. Tymoczko (2010: 230) señala, además, que la no traducción ha sido bien documentada como una estrategia efectiva en muchos contextos ideológicos y políticos. Así, la traducción no solo toma la forma de comunicación; también puede conllevar el bloqueo de comunicación y el rechazo a transmitir información cultural.

Dice Said (2002: 13) que el poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y las estructuras de poder, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos. Así, de la misma forma que Assia Djebar (1980), Fatima Mernissi (1990 y 1995) y otras escritoras árabes

apuestan por representar los discursos de las mujeres como un instrumento que posibilita la ruptura del silencio y su visibilización, desde los Estudios de Traducción se plantea que el silencio también comunica: puede dotar de significado a la incapacidad o al deseo de no traducir.

2. Traducir la cultura árabe al castellano

La LIJ emerge como un campo potencial de análisis de las sociedades contemporáneas, pues a pesar de que no siempre se la acepte como parte del canon literario, y más allá de su función lúdica y de entretenimiento, la LIJ sigue desempeñando un papel social y educativo fundamental, ayudar al niño y al adolescente a formarse en un período vital en el que se construye la identidad individual y colectiva. Así, el hecho de que en el sistema castellano exista LIJ de temática árabe e islámica constata el interés de la sociedad española por el Otro: definirlo, abarcarlo, en definitiva, por entenderlo[3].

A su vez, la incorporación de LIJ extranjeras es muestra de la actividad de los agentes culturales implicados en la producción y difusión de las traducciones, en este caso las editoriales, que recurren a ellas para renovar el sistema literario (introducir temáticas o estilos nuevos) o para reafirmar los ya existentes (Toury 1995; Lefevere 1997). En el caso estudiado, las editoriales recurren a la traducción para dar respuesta a los retos a los que se enfrenta la sociedad española. Así, en los años noventa comienza la aproximación al Otro, con especial incidencia en el tema del racismo. La primera obra traducida al castellano que aborda esta temática es el libro de Marie Féraud *Anne aquí, Sélima allí* en (Santillana 1989, trad. por Elena del Amo). En la actualidad, esta novela juvenil sigue siendo un recurso imprescindible para el profesorado a la hora de tratar el racismo desde la escuela, con tanta o mayor difusión que *Papá ¿Qué es el racismo?* de Tahar Ben Jelloun, (Alfaguara 2000, trad. por Malika Embarek López). Junto al racismo, la progresiva incorporación de población de origen inmigrante al sistema educativo español dio como resultado un interés social y educativo por la cuestión de la identidad y las diferencias culturales. La ausencia de

obras que aborden esta temática en la LIJ producida en España, llevó a la editorial Edelvives a publicar en 2001 la obra de Nicole Boumaâza *Al otro lado del Estrecho* (trad. por María Lerma) (Soto Aranda 2015: 339). Por lo tanto, dicha agencia tiene una destacada carga ideológica en la medida en que se selecciona a partir de planteamientos literarios, pero también éticos. Como dice Wolf (2007b: 118), la traducción, entendida como tercer espacio, está conformada por agentes, sujetos a continuas reinterpretaciones, que pueden cuestionar ordenes existentes y dejar abiertas el potencial de múltiples contextualizaciones.

En el corpus estudiado, una norma preliminar[4] es la no traducción directa de la LIJ publicada en árabe. Si no se traduce del árabe, se podría inferir que la LIJ árabe potencialmente traducible no existe, o al menos no tendría un registro escrito. Sin embargo, como hemos demostrado en un estudio anterior (Soto Aranda, 2014), en el mundo árabe sí existe una LIJ homologable a la de los polisistemas literarios occidentales. El hecho de que el corpus estudiado no contenga ningún libro traducido directamente del árabe *fusha* al castellano corrobora otros hallazgos realizados por Heilbron y Sapiro (2007) y Simeoni (1998), para quienes el árabe, a pesar de ser una de las lenguas más habladas del mundo, es una lengua con escaso prestigio internacional y poco capital simbólico; cabe recordar que según Bourdieu (2002), el capital cultural se convierte en simbólico no por el valor real de dicho capital, sino por el valor que otorgan otros agentes en el marco de la cultura. Así, en el ámbito de los intercambios literarios transnacionales, la traducción de una lengua periférica como el árabe a una lengua semiperiferica como el castellano ha de pasar por una lengua central del sistema literario mundial que legitime la obra ante el polisistema literario meta, que en el caso de la LIJ de temática árabe e islámica es el francés, y en menor medida el inglés y el alemán.

La función del francés es especialmente relevante por lo que a los autores de origen árabe se refiere Pickford (2016), pues el polisistema francés se concibe como una puerta de entrada al sistema literario transnacional, una suerte de legitimación, por un lado; por otro, debe señalarse la tendencia del polisistema francés a no traducir del

árabe, salvo determinadas editoriales, favoreciendo la publicación de obras de autores árabes en francés. Existen editoriales especializadas en literatura árabe como Simbad, pero su mercado no es el francés sino el magrebí (Jacquemond, 1992: 152). En este sentido, cabe recordar las palabras de Jacquemond (1992: 153), cuando señala que el estudio de la traducción de la literatura moderna egipcia al francés, y que se hacen extensivas al conjunto de la literatura árabe, aportan evidencias de un paradigma de intercambio cultural : cuanto más se oriente la literatura de partida a confirmar tanto las afirmaciones occidentales preexistentes sobre la alteridad árabe como los valores occidentales, mayores serán las posibilidades de encontrar un hueco en la traducción y de ganar una audiencia mayor.

En el corpus estudiado permea una concepción de la cultura árabe que no se remite exclusivamente a los países que tienen el árabe como lengua oficial, desplegándose en función de la noción que de este marco cultural se tiene en la cultura española. Esta coincide en líneas generales con los temas en torno a los que gira la información sobre el mundo árabe e islámico en los medios de comunicación españoles, con independencia de la orientación ideológica de aquellos[5] (Fundación Tres Culturas 2010). Entre ellos, la inmigración, al-Ándalus, junto con la cuestión palestina, las relaciones con Marruecos, la construcción de puentes entre culturas, el choque cultural y el papel de la mujer en el islam.

Así, la LIJ árabe es sustituida por otras LIJ occidentales, y es a través de ellas como el polisistema literario español entra en contacto con diversos sistemas culturales occidentales: el francés, el estadounidense, el australiano, el inglés, el alemán, el belga, el holandés, el italiano y el brasileño, además del israelí, obviando los sistemas literarios árabes. Más que la representación objetiva de otra cultura, el resultado del estudio desvela la construcción discursiva y ficcional de la Otredad, a partir de intereses intrínsecos a la cultura meta. Intereses también condicionados por los de polisistemas que ejercen una función central en la configuración del intercambio transnacional de libros; polisistemas que, además, siguen ejerciendo de

referentes culturales legitimadores para los autores procedentes de las excolonias, particularmente por lo que al francés se refiere.

Este hecho que sitúa la LIJ en el marco de los estudios postcoloniales, por un lado, y permite su análisis desde la perspectiva del análisis crítico del discurso, en la medida en que la LIJ se presenta como un constructo discursivo, como un instrumento de poder. Como señala Venuti (1998: 138), "la traducción que crea culturas minoritarias, crea simultáneamente identidades para ellas". Las traducciones, concebidas como productos, pasan a formar parte de la cultura meta, estableciendo necesaria e ineludiblemente relaciones correlativas con la LIJ autóctona. En este sentido, Wolf (2007a: 1) plantea cómo la función social de la traducción y su valor socio-comunicativo se vislumbra en la zona encuentro entre el texto traducido y las diversas agencias sostenidas por la sociedad.

El corpus también se caracteriza por la presencia de un destacado número de autores de origen árabe, que se incorporan procedentes directamente de los polisistemas literarios considerados centrales en el sistema literario transnacional, siendo que estos las legitiman ante el polisistema meta. Una suerte de "autores híbridos" (Bhabha 1994), a quienes el polisistema literario español instituye en voces autorizadas para hablar de la Otredad, en la que hunden sus raíces vitales. En este sentido, las culturas diaspóricas y liquidas postmodernas (Bauman 2000), forman parte más de las culturas meta que de las de origen, y con ellas las literaturas de sus autores, la de los que se instalaron en las culturas meta como resultado del exilio, como la de los que han nacido o formado en estas. De ahí que se pueda afirmar que la asimetría entre lenguas y culturas es un hecho en este ámbito de la traducción. Pues, como afirma Carbonell (1996: 81):

> el marco en el que la cultura se forja aparece como una textura de signos unidos por un sinfín de connotaciones y denotaciones, un sistema de significado de inextricable complejidad que resulta reflejado, desarrollado, registrado en el acto multifactorial de la escritura. Si la cultura se concibe en términos lingüísticos, el contexto en el que el texto se produce es de importancia capital

> para cualquier teoría de crítica cultural que busque esclarecer el movimiento de significación que tiene lugar en la semiótica de los mundos exóticos y de los espacios alienados, reales o fantásticos.

Asimismo, el estudio concluye que la traducción directa del árabe dialectal se produce por la agencia de traductores españoles que presentan un proyecto de reconocimiento –que puede incluirse dentro de la literatura resistencia activa frente a diversos procesos que en la cultura meta pueden interpretarse como defensores de la identidad cultural en el marco de la literatura postcolonial-, de diferentes marcos culturales y sociales que conforman el mundo árabe e islámico: es el caso de Rosa Rabadán Carrascosa y su traducción de los cuentos de la *jrefiyye* palestina[6] y la traducción la narrativa oral saharaui de la región de Trab el-bidan, en el caso de Fernando Pinto Cebrián[7]. En otros casos como las obras *Zelgum* (Luisa Morandeira, Pontevedra: OQO, 2007) y *Huevos duros* (Marisa Nuñez, Pontevedra: OQO, 2007) procedentes del polisistema literario gallego, se trata de obras que reconocen la cultura beréber argelina, pero se presentan como adaptaciones, no como traducciones.

En ambos casos, autores árabes y traductores españoles suelen aparecer como recopiladores de literatura árabe oral. Cabe recordar que en el marco de las literaturas postcoloniales y posmodernas los géneros orales se convierten en un factor importante en la representación ascética de la otredad, mediante los que se afirman las identidades marginalizadas (Vega 2003); a la vez que se presentan como géneros de resistencia (Bandia 2010). En ese sentido, la lengua aparece ficcionada, recreada como estrategia literaria. Así, la representación del Otro en este tiempo posmoderno y postcolonial, presenta analogías con las características del nacionalismo cultural europeo del siglo XIX y comienzos del XX, que ponía en relación la oralidad y la recuperación/conservación de las tradiciones narrativas con la identidad nacional.

Esta reflexión tiene especial relevancia para comunidades postcoloniales, particularmente las árabes, en las que como señala Faiq (2005) siguiendo a autores como During (1995), el movimiento en literatura, política y traducción

hacia la identidad nacional se ha centrado en la lengua, puesto que, en el contexto de la posmodernidad, el acceso a la identidad resulta difícil. De ahí que "en el mundo árabe postcolonial, la vuelta al árabe todavía resulte una cuestión política, cultural y literaria, puesto que la elección de la lengua, al menos en el sentido material del término, constituye una elección de identidad" (Faiq, 2005: 61).

Este hecho resulta llamativo por cuanto en Occidente, la cultura árabe está relacionada simbólicamente con la caligrafía, presentada como una variante del arte para pueblos que en principio no pueden representar la imagen humana. Esta circunstancia nos trae a la memoria una anécdota narrada por Carbonell (2006), a propósito de la celebración de las Fiestas de Moros y Cristianos de la ciudad valenciana de Alcoi en 2004. Recuerda el autor que estas fiestas se remontan al siglo XVII y tienen por objeto celebrar la Reconquista. Según información aparecida en el periódico *El País* el 8 de abril de 2004, el artista autor del cartel anunciador de las fiestas tuvo la idea de incluir una traducción al árabe de la inscripción Moros y Cristianos porque su intención era `expresar el acercamiento de las dos culturas que convivieron y conviven en España´". Sin embargo, "aquellos que podían leer árabe se quedaron sorprendidos: el texto decía, inequívocamente, Festividad de árabes y sionistas en honor a San Jorge" (Carbonell, 2006: 67).

Para subsanar el error, el ayuntamiento de Alcoi tuvo que retirar las 15.000 copias distribuidas en comercios, hoteles, colegios y oficinas de turismo, así como modificar el cartel. Carbonell (2006: 67) señala que como suele ser la norma en las representaciones étnicas y exóticas, -y el alfabeto árabe como se acaba de indicar es un elemento singularizador y representativo de la cultura árabe para las sociedades occidentales- el texto árabe no pretendía desempeñar ninguna función informativa; su finalidad era meramente decorativa, de ahí que el artista no hubiera considerado necesario contrastar la traducción. Para el autor, es aquí donde se encuentra la diferencia fundamental entre la Otredad postcolonial, donde el Otro pasa a ejercer la agencia y resiste la extranjerización, y la función

decorativa colonial de opacidad, "en la que se asume una equivalencia casi perfecta, en la que la estetización colonial desprecia las discrepancias culturales como meramente irrelevantes" (Carbonell, 2006: 67). En suma, "un texto traducido no puede clasificarse como un "otro puro" sin una pérdida absoluta de inteligibilidad; en texto es un "otro puro" solo cuando no es traducido" (Carbonell, 2006: 67).

Así pues, se observa cierta ambivalencia entre el uso de la lengua concebida como LO de una potencial traducción, por un lado, y la lengua ficcionada, recreada, resumida a su mínima expresión –la escritura- como símbolo cultural. Cabe recordar con Calvet (2005: 25), que un objeto sólo existe en virtud de las descripciones que se hacen de él. Esas sucesivas descripciones siempre son productos: el ser humano contempla el mundo inmediato y lo interpreta ideológicamente. En ese preciso momento, la interpretación vuelve a insertarse en su práctica social, que la justifica y encuentra justificación en ella. Así, el acceso a la `verdad´ resulta mediatizado por el tiempo en que la Historia está escribiéndose (Simeoni, 2007: 193). Si la descripción, como la narración, permitieron crear Oriente (Said 2002), la no traducción también contribuye a construirlo, pues como señalaba Carbonell (1997: 20), "cuando el discurso colonial del Otro es realmente eficaz es cuando usurpa las mitologías propias de las culturas dominadas", y sigue:

> la traducción, que se inscribe sobre todo en la práctica ideológica del contexto de destino, puede convertirse en un medio de dominio cultural al utilizar las estrategias de contención propias del discurso colonial; puede convertirse, y de hecho así ha sido desde el comienzo del colonialismo, en una herramienta indispensable para interpretar la historia y el presente de los otros pueblos bajo el prisma que le es conocido.

3. Representaciones de la lengua árabe y su repercusión en la traducción de la LIJ

Históricamente, el árabe ha tenido varias y complementarias simbologías. Por un lado, fue la lengua domi-

nante en el ámbito de la cultura escrita en al-Ándalus. Así, los textos cristianos y judíos de carácter aljamiado serían para Viguera Molins (2016: 41-42), "prueba de su convergencia cultural limitada dentro de la configuración plural de la sociedad andalusí". Por otro, como recuerda la propia autora (Viguera Molins, 2016: 42) (citando a Hirschler, 2002: 11), "en al-Ándalus se siguieron pautas generales árabo-islámicas sobre la alta consideración de la cultura escrita, como parte que fue de una civilización "that was founded, according to its own narrative, on the divine command `Read´ (Q 96:1) and that subsequently developed into one of `the world´s most bookish societies´". En el caso de los mudéjares y luego los moriscos de Castilla y Aragón, el recurso al aljamiado no supone un desconocimiento de los grafemas latinos, sino el mantenimiento de alifato como signo cultural (Viguera Molins, 2011: 19); así,

> [...] obedece a razones ideológicas, por el carácter religioso del alifato, y que, en definitiva, legitima la necesidad de usar otras lenguas, como ocurre con tantas que fueron escritas en caracteres árabes, y, en esos tiempos, con el modelo pujante de la lengua turca" (Viguera Molins, 2016: 61).

La relación intrínseca entre lengua –caligrafía- y religión resulta legitimada por la normativa de 1572 que "desarrolla un plan de asimilación cultural y recoge el articulado contenido en la de 15662. La cuestión de la lengua se aborda de manera restrictiva, por cuanto suprime taxativamente el uso del árabe: "Otrosí prohibimos y defendemos que los dichos moriscos, assi hombres como mujeres, no puedan hablar ni hablen en lengua arauiga en sus casas ni fuera dellas, ni escribir cartas, memorias ni otra cosa en la dicha lengua". (Viguera Molins, 2016: 48, citando a Aranda, pág. 326 y nota 11). Así, la importancia de la escritura y del libro se muestra en la permanencia de coranes entre mudéjares y moriscos después de las prohibiciones y requisas del siglo XVI y principios del XVII (Viguera Molins, 2016: 60). Como ejemplo de ello sirvan los manuscritos localizados en Almonacid de la Sierra (1884), que, como muchos otros en distintos puntos de la geografía española, se encontraron emparedados en una

casa centenaria, “forma en la que los moriscos aragoneses ocultaban los manuscritos que poseían después de que el Decreto de Conversión, aplicado en Aragón desde 1525, les prohibiera guardar textos en árabe [..]” (Viguera Molins, 2011: 19).

En ese sentido, los moriscos estarían produciendo por escrito su versión de la Historia, en una España gobernada por Felipe II, especialmente interesado por la escritura de la Historia de España.

> Lo que se juega entre todo ello, entre la interpretación oficial de la monarquía cristiana y la extraoficial de los moriscos, en aquella fase conclusiva de la presencia musulmana en España que fue el siglo XVI, es ni más ni menos que una reafirmación de la legitimidad cristiana, de un lado, y de otro el intento, enseguida frustrado, de procurarse alguna legitimación para subsistir y permanecer. (Viguera Molins, 2016: 103)

Cabe recordar igualmente otro episodio cultural como el descubrimiento de los libros plúmbeos -el hallazgo de un pergamino conteniendo textos en árabe, español, latín y láminas de plomo en rara grafía árabe, y con copias dispersas por varias instituciones, hallazgo que muchos investigadores achacan a ese intento desesperado de los moriscos por separar la lengua de la religión en el imaginario colectivo hispano para así preservarla como bien cultural. En ese sentido, para Viguera Molins, los moriscos estarían produciendo por escrito su versión de la Historia, en una España gobernada por Felipe II, especialmente interesado por la escritura de la Historia de España.

> Lo que se juega entre todo ello, entre la interpretación oficial de la monarquía cristiana y la extraoficial de los moriscos, en aquella fase conclusiva de la presencia musulmana en España que fue el siglo XVI, es ni más ni menos que una reafirmación de la legitimidad cristiana, de un lado, y de otro el intento, enseguida frustrado, de procurarse alguna legitimación para subsistir y permanecer. (Viguera Molins, 2016: 103)

Del mismo modo, la lengua del Otro, el árabe, estará relacionada con la brujería, de ahí la quema de libros por

la Inquisición (El-Madkouri 2012). Al respecto, Alcalá Galán (2009: 131), señala:

> La historia de la lengua árabe en la España del siglo XVI es una historia amarga, poliédrica, desigual, llena de matices y actitudes y situaciones muy diversas. Es una historia con innumerables purgas y quemas de libros como la célebre organizada por Cisneros en Bibarrambla en 1499, es asimismo un resurgimiento de la aljamía como símbolo arriesgado de la clandestinidad de una identidad en el escaparate de una lengua, y es, además, una historia en la que, a un idioma, el árabe, se le atribuyen con ingenuidad supersticiosa más poderes que nunca, tanto malignos como benignos. Por último, es la historia del fracasado intento de hacer desaparecer una cultura silenciando a toda una comunidad al prohibir su forma de hablar y escribir.

Más aún, la prohibición del uso de la lengua árabe escrita y hablada en la Pragmática de 1566 anuló la validez legal de los títulos de propiedades, lo que conllevó de facto la expropiación forzada de todas las posesiones de la población morisca (Alcalá Galán 2009: 119).

En 1878, Eduardo Saavedra de cuenta por primera vez de la localización del único Corán en caracteres latinos que se conserva de época mudéjar y morisca, el manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha. Pero no fue hasta 2011 cuando López-Morillas lo editó acompañado de un estudio preliminar. Desde la primera versión del Corán al español realizada en 1456 en Saboya por el alfaquí español Isa ibn Yabir y patrocinada por el sacerdote Juan de Segovia hasta este manuscrito que data de 1606, no se tiene conocimiento de otro documento parecido. Realizado en Aragón, texto íntegro en caracteres latinos, copiado de un original que contenía el texto en aljamiado y en árabe. Llama la atención, como señala López-Morillas (2011: 13), "que una versión del Corán se presente a los fieles `en letra de cristianos´ obedece a unas circunstancias muy especiales, que ya de por sí iluminan las condiciones en las que vivían los moriscos en vísperas de la Expulsión". Como López-Morillas (2011, 23-25) muestra en su estudio, al hablar de los colofones que corolan cada cuarta parte del texto:

> Primero éste deja constancia de que él no traduce el Corán del árabe al español, sino que copia una traducción preexistente, de un manuscrito que contenía tanto el texto árabe del Corán como su versión aljamiada [...] nuestro escribano vertió la traducción aljamiada a letras latinas, el motivo principal fue la falta de tiempo: su Corán era prestado, y tenía que devolverlo. Es testimonio de la escasez de Coranes en árabe a principios del siglo XVIII, y de lo difícil que habría sido hacerse con un ejemplar. Se comprende fácilmente por qué era más rápido copiar en letras latinas: el aljamiado requiere una vocalización completa [...] El copista no pretende dominar el árabe ni ser capaz de traducir el libro sagrado por su propia cuenta. Habla de "su estudio que tenía en el arábigo", de "que él sabe la letra de los cristi[a]nos y de los muslimes y parte del arábi[go]", y de "que se atrevió para puxar cabo delante en su estudio". Además, las secciones árabes de los cuatro colofones están plagadas de faltas gramaticales, incluso en sus partes más formulaicas. Algunas delatan la influencia del árabe coloquial, sobre todo en los numerales y los días de la semana [...]. El proyecto completo, pues, ocupó tres meses. [...] También se deshace el escribano en disculpas por no haber empleado el alifato árabe: "rruega y suplica que por estar en dicha letra [de cristianos] no lo tengan en menos de lo que es... pues está así declarado está más a vista de los muçlimes que saben leer el cristiano y no la letra de los muçlimes". Es de notar que en estas frases no se trata de la propia lengua árabe. La traducción al español ya existía, redactada en aljamiado; el copista pide perdón por haber abandonado las letras árabes para pasar el texto a las latinas, pues algunos de sus lectores sólo sabrán leer estas últimas [...].

Los moriscos reciben esta denominación tras la pragmática de conversión forzosa de los reyes católicos el 14 de febrero de 1502, que pasan a denominarse moricos en Castilla, en Aragón moros y en Valencia *serrains*. Los musulmanes que practicaban más o menos abiertamente se les llamaba mudéjares. Junto a ello, cabe destacar la prohibición de traducciones de la Biblia, incluido al árabe, que misioneros trajeron de Oriente, por la Pragmática de 1551[8] (Kamen, 1999). Esa fuerte relación entre lengua y religión probablemente sea una de las razones por las que

las obras de Pedro de Alcalá, discípulo del cardenal Hernando de Talavera, *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga* (1506), formado por una gramática y un catecismo fuera redactada con caracteres latinos.

> No sabremos nunca cuántos manuscritos coránicos se han perdido desde tiempos moriscos, destruidos por la naturaleza o por los hombres. Nos quedan estos 25, pero los desaparecidos serían centenares; hay que recordar que de los 9000 moriscos condenados por la Inquisición en Aragón entre 1568 y 1620, 409 poseían en el momento de su detención libros o papeles islámicos, documentos que se consignarían a la hoguera. Ha sido extraordinariamente afortunado el Corán de Toledo en haberse conservado intacto a través de los siglos. (López-Morillas 2011: 81)

En el siglo XVII continúan esas ideas, sobre la lengua árabe, muestra de ello es el capítulo IX de *El Quijote* (1605), en el que se narra el encuentro fortuito de los papeles donde aparece la historia del protagonista y su traducción por parte de un morisco. El texto habla de los musulmanes en los siguientes términos:

> Si a esta se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos; aunque, por ser tan nuestros enemigos, antes se puede entender haber quedado falto en ella que demasiado. Y ansí me parece a mí, pues cuando pudiera y debiera estender la pluma en las alabanzas de tan buen caballero, parece que de industria las pasa en silencio: cosa mal hecha y peor pensada, habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y nonada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. En esta sé que se hallará todo lo que se acertare a desear en la más apacible; y si algo bueno en ella faltare, para mí tengo que fue por culpa del galgo de su autor, antes que por falta del sujeto[9].

El Quijote en la metaficción es un libro clandestino, escrito en una lengua definitivamente prohibida en Espa-

ña en 1566 con la pragmática de Cisneros, y traducido por un morisco (Alcalá Galán 2009). Al respecto, en el capítulo IX, se puede leer:

> Apartéme luego con el morisco por el claustro de la iglesia mayor, y roguéle me volviese aquellos cartapacios, todos los que trataban de don Quijote, en lengua castellana, sin quitarles ni añadirles nada, ofreciéndole la paga que él quisiese. Contentóse con dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo, y prometió de traducirlos bien y fielmente y con mucha brevedad. Pero yo, por facilitar más el negocio y por no dejar de la mano tan buen hallazgo, le truje a mi casa, donde en poco más de mes y medio la tradujo toda, del mesmo modo que aquí se refiere.

En la metaficción, el Quijote sería un libro prohibido, escrito en caracteres no solo proscritos sino considerados como malditos y peligrosos en el ámbito cristiano.

> [...] El Quijote es una fábula sobre el poder inabarcable del signo escrito que se adentra en algo más que un juego de traducciones y metaficciones: hay implicaciones de tipo hermenéutico y ontológico en la radicalidad del tipo de humor que se desprende del juego llevado hasta el absurdo pero que no por eso deja de ser profundamente certero. (Alcalá Galán 2009: 16)

Alcalá Galán pone en relación el juego del texto escrito originariamente en una lengua prohibida –árabe- y traducido a escondidas por un morisco en mes y medio – con un personaje marginal desde un punto de vista social, un loco y la correspondencia de ambas ideas con la propuesta de Foucault.

Otra traducción del Corán hecha en 1510 por Juan Andrés, alfaquí de Játiva que se convierte en 1487 y predica entre musulmanes, lo que afirma en el prólogo de la polémica anti musulmana *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán* (1515), donde declara haber traducido el Corán hacía 1510 del árabe al castellano de Aragón, lo que según Ribera Florit (1967) "Lo haría a instancias de Martín García, obispo de Barcelona e Inquisidor de Aragón; éste, de hecho, aprovechó la traduc-

ción de forma extensa en sus sermones, citándola en latín) (López-Morillas 2011: 43). Esta traducción hecha por un hombre converso traduce expresiones como *almalak, alingil, almihrab, bay, azzabur*, por ángel, Evangelios, oratiro, templo y salterio, respectivamente. Igualmente cambia *Allah, Maryam, Isab ibn Maryam y Gibril* por Dios, María, Jesucristo y Grabiel. Donde se dice "este Alcorán...guía para los temerosos", Juan de Segovia produce "la Biblia, a saber, es el Testamento Viejo y Nuevo... ley y camino de los justos" (López-Morillas, 2011: 44). Incluso el título de alguna azora como Al-Umran lo modifica por "La familia de Joachim padre de nuestra señora".

En el siglo XX, el árabe y su traducción vuelven a estar en el centro de la reflexión filosófico-política que plantea el mundo en dos bloques, oponiendo Occidente a otras civilizaciones. Como recuerda Selim (2009: 2),

> si la "civilización" fue en cierto sentido objeto de las humanidades imperiales a lo largo del siglo XIX (y ha tenido un formidable regreso en la forma de los neo conservadurismos americanos de finales del siglo XX), quizá la "traducción" permita en el siglo XXI un cambio hacia una revolución epistemológica en las ciencias humanas y en las estructuras de poder que apoyan y son apoyadas por ellas.

De este modo se vertebra este concepto nuevamente en torno a la religión. Así, Harmut Fähndrich, traductor del árabe al alemán, señala la negativa influencia que la obra *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Huntington, 1996)[10], había tenido en la traducción directa del árabe a otras lenguas en Europa y en la difusión de obras árabes, particularmente palestinas, en Occidente. Sommerer (2000: 89), de la editorial suiza Lenos, especializa en la difusión de literatura árabe en alemán no lo puede decir más claro:

> Lejos quedan los días en los que los libros de autores árabes tenían que venderse debajo del mostrador por así decirlo, como aún era el caso de la primera mitad de los ochenta. En esa época, la literatura de un autor palestino –particularmente de un activista político como Ghassan Kanafani- era considerada literatura terrorista: subversiva y parcial.

Fähndrich (2000), por su parte, plantea que, si bien uno puede considerar la traducción simplemente como una actividad profesional consistente en trasvasar palabras, frases y textos a otras lenguas, lo cierto es que la traducción es una actividad intercultural y en ese sentido, "deberíamos, cada uno en la medida de sus posibilidades, mirar a los dos lados entre los que actuamos de mediadores" (Fähndrich, 2000: 72). En el caso del árabe, Huntington proponía una interpretación del mundo tras el fin de la Guerra Fría a finales de los ochenta y de los noventa. En realidad, afirma Fähndrich (2000: 72),

> Él hace más que eso. Presenta un mundo de confrontación, afirmando que `el mundo en realidad es anárquico, lleno de conflictos nacionales y tribales, pero los más peligrosos para la estabilidad son aquellos que se dan entre países o grupos entre diferentes civilizaciones´ (Huntington, 1996: 36).

Esto se produce en una atmósfera política de la post Guerra Fría, tras la caída del muro de Berlín, en medio de la segunda guerra del Golfo, con la disolución de la Unión Soviética de fondo. Es en ese contexto en el que Huntington

> encuentra en la división del mundo en una serie de lo que él denomina `civilizaciones´. Una vez más, según sus propias palabras, `En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad entre las superpotencias ha sido reemplazada por el choque de civilizaciones´ (28). (Fähndrich, 2000: 73).

Para los traductores de árabe, este marco de reflexión es de vital importancia y debe tenerse en consideración, no porque vaya a cambiar la calidad de las traducciones ni la dificultad de los textos a traducir, sino porque sitúa la labor a los agentes implicados en el proceso traductor en un contexto –un *network*- constreñido por un orden mundial globalizado sostenido por la hegemonía cultural y política. Como señala Fähndrich (2000: 73):

> Durante la Guerra Fría, los países árabes siguieron y fueron sostenidos por uno de los dos bloques, véase Esta-

> dos Unidos o la Unión Soviética. Podría haber sido algo llamado mundo árabe o, de forma más difusa, unión o unidad árabe. Pero por buenas razones, esto no llegó a cuajar, y no se vio como un bloque políticamente coherente, antagonista y amenazador para Occidente. Traducir literatura árabe en aquellos días era, así, una actividad que apoyaba al Tercer Mundo. Y si en los primeros ochenta en Alemania, por ejemplo, algunos libreros rechazaban vender literatura palestina, llamándola "escritura terrorista", esto es porque los palestinos, por razones incomprensibles, no aseguraban "nuestro" lado del mundo libre. La literatura egipcia, por otro lado, simplemente sufría de un rechazo general a las cosas árabes en Europa.

Parafraseando a Selim (2009: 3), sitúa la actividad traductora en un contexto neocolonial y neoconservador en el que los investigadores occidentales constatan la necesidad urgente de hablar de la ética de la traducción, cuyo eje pasa por la crítica del etnocentrismo y un renovado interés en la teorización de la diferencia cultural y lingüística. Así, Selim (2009: 2) sitúa la traducción como una cuestión central en las reflexiones críticas sobre la modernidad –siendo de gran interés para los estudios sobre Oriente Medio. Pues, por un lado, la modernidad se había estructurado discursiva e históricamente precisamente en términos de traducción, evidentemente un "amplio proyecto de traducción de las tecnologías, prácticas culturales y epistemológicas europeas" y lo que resulta más transcendente, dentro de un campo de poder que identifica todo lo que no sea estricta equivalencia como "un signo de retraso ontológico, Otredad, e incluso barbarie (Bassnett y Trivedi 1999)". De nuevo, por lo tanto, planea un modelo de traducción unidireccional y la conceptualización de la traducción de lenguas europeas al árabe como un instrumento de la modernidad o un medio para educar en los valores occidentales al Otro –como ya había señalado Said en *Orientalismo*-. Para Selim (2009: 3), este hecho ha tenido consecuencias intelectuales y políticas porque, como recuerda Selim (2009: 3), este es el marco en el que surgen polémicas como la que generó el *bestseller* de Bernard Lewis *What Went Wrong: Western Impact y Middle Eastern Response* (2002), en el que se identifica "la modernidad fallida de la

región exactamente como un proyecto fallido de traducción". Como recuerda el autor, conviene recordar que Bernard Lewis "fue uno de los principales arquitectos de la ocupación estadounidense de Irak" (Selim, 2009: 3)

En este marco de pensamiento desarrollado por Huntington y aceptado por muchos otros pensadores como Lewis, traducir del árabe adquiere otro sentido, especialmente porque según Huntington,

> Occidente es un mundo y la civilización islámica a la que pertenecen los árabes es otro diferente, con sus propias reglas culturales, aunque no se explican en el libro, desde ahora, nosotros, los traductores de árabe a lenguas occidentales parece que tenemos una tarea más difícil y vital como nunca antes. Ahora, la traducción sirve para mostrar la literatura/ el conocimiento de un mundo que, según Huntington, no solo es diferente de "Occidente" sino que es su antagonista. (Fähndrich, 2000: 74)

Junto a este factor claramente ideológico, cabe señalar otro hecho relacionado con el papel de la lengua árabe. Como señala Sommerer (2000: 91):

> La falta de interés por parte de los editores más importantes no solo tiene que ver con la discreta recepción otorgada por los medios de comunicación. En primer lugar, ha de atribuirse al hecho de que no hay dinero en libros que no incitan a las audiencias de masas […] y, en segundo lugar, al hecho de que esos libros no son de fácil acceso. Necesitan de lingüistas y verdaderos especialistas si los editores no van a depender de traducciones ya existentes en otras lenguas. Aquí viene el problema práctico de la traducción. El trabajo difícil y exigente requiere de académicos expertos en árabe, que sean, al mismo tiempo, traductores literarios. Como esto está lejos de ser una combinación usual, los traductores adecuados son muy pocos.

La explicación de Sommerer coincide a grandes líneas con la de editores españoles como Anaya, para la que "el idioma, en este caso, es un obstáculo importante a la hora de conocer y traducir estos títulos"[11]. La editorial Miraguano[12], por su parte, presenta un planteamiento complementario para resolver las dificultades económicas que parece llevar consigo la traducción del árabe:

> Sí, nos hemos planteado la posibilidad de traducir a autores nativos e incluso hemos realizado ya alguna traducción (pocas) directa del árabe, como el caso de los *Cuentos populares tunecinos narrados por Lela Ula* de Mohamed Abdelkefi o de los *Cuentos populares del Rif contados por mujeres cuentacuentos* de Zoubida Boughaba Maleem. Sin embargo, debido a la escasa salida comercial de estos títulos, y teniendo en cuenta el alto coste que implica una traducción del árabe, es una opción a la que lamentablemente no podemos acudir tanto como nos gustaría por motivos de estricta supervivencia económica. Por ello buscamos, en general, que sea el propio autor de la obra o la edición de que se trate en cada caso quien traduzca los textos árabes al castellano para evitar el sobrecoste de una traducción ajena, lo cual, naturalmente, nos limita mucho las posibilidades de edición, pues o bien el autor árabe debe saber castellano o, si se trata de un autor español, debe saber árabe. Vivimos malos tiempos para la lírica en todos los sentidos.

Así, pues, en el caso de la traducción del árabe al español, resulta aplicable el aserto de Vidal Claramonte y Martín Ruano (2013: 5), autoras para las que:

> la traducción es conflicto no solo por cuanto en ella entra en juego la representación siempre problemática de otros, sino también en la medida en que es una tarjeta de presentación de la cultura que traduce, una ocasión donde ésta configura su identidad y la renegocia frente a otras en procesos no necesariamente cordiales, por cuanto comportan ganancia o pérdida de reconocimiento y poder simbólico.

El mundo árabe, más allá de nuestras supuestas fronteras culturales, se mueve; es plural y diverso. Las sociedades árabes contemporáneas están hechas de traducción, y la traducción conlleva igualmente un complejo universo de intereses sociales, políticos e históricos. En palabras de Selim (2009: 3), "los cánones literarios y los discursos culturales generados por los modernos estados-nación están imbricados en una historia de prácticas selectivas de traducción influidas por el imperialismo, los mercados internos, y el intervencionismo estatal". Así, desde al menos el

siglo XIX y desde los diversos movimientos reformistas que tuvieron lugar en Turquía, Irán y el mundo árabe, la traducción refleja "ansiedades políticas y culturales persistentes que se cuestionan la identidad nacional como un Mismo falso o traducido. Lo que ahora llamamos globalización desde luego que ha acelerado y transformado el proceso".

Conclusiones

Cabe finalizar constando que las normas, en particular las normas preliminares, van más allá de ser simples procedimientos aplicables a las traducciones de forma regular, para inscribirse en el marco de la ideología. Esta, entendida como el "entrelazado de forma, convención y creencia que ordena nuestras acciones", constituye un término clave para entender la recepción de la literatura foránea en un polisistema meta determinado, y con ella, la conformación de la autoimagen y la imagen del Otro. Como señala África Vidal (2009: 43), la traducción es reflejo del tipo de sociedad que la genera, de ahí que "una cultura como la occidental, contradictoria, híbrida, enriquecida por las migraciones, pero también cargada de problemas por los choques interculturales, ofrezca una definición de traducción que es ahora un proceso nunca neutro y éticamente complejo".

Asumir que las diversas historias de la traducción y los debates que conllevan en el marco del estado-nación colonial o postcolonial "abren un espacio en el que resulta posible interrogar y cuestionar los discursos y las prácticas hegemónicas que han tejido este espacio, institucional y epistemológicamente" (Selim, 2009: 3). Como recuerda Delabatista (2013: 30), el eurocentrismo –por extensión sirva entenderlo como etnocentrismo- se convirtió en una de las características más importantes de las ideologías occidentales desde el Renacimiento, cuando comienza la exploración y colonización de los territorios de ultramar. De este modo,

> La tardanza de la aparición del término es un índice de la fuerza omnipresente del pensamiento eurocéntrico y sólo otro ejemplo de la naturalidad casi casual con la

> que los occidentales tienden a asumir que sus valores, ideas y representaciones del mundo son moneda universal. Estando tan profundamente arraigados en nuestro pensamiento, esas categorías existen en espacios mentales y discursivos más allá del autoexamen crítico e incluso más allá de la propia denominación. En las formas sutiles de la ideología, el eurocentrismo tiene más que ver con las categorías con las que pensamos que sobre las que lo hacemos.

En definitiva, si traducir es poder, la no traducción del Otro agente y creador, el silenciamiento de la lengua, también puede considerarse un instrumento del colonialismo y de la hegemonía. Asumir que las diversas historias de la traducción y los debates que conllevan en el marco del estado nacional colonial o postcolonial, "abren un espacio en el que resulta posible interrogar y cuestionar los discursos y las prácticas hegemónicas que han tejido este espacio, institucional y epistemológicamente" (Selim, 2009: 3). De esta perspectiva, solo el apoyo a la traducción directa del árabe al castellano permitirá la agencia real del Otro, de los escritores y escritoras, de las editoriales, en definitiva, de su/s cultura/s.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ GALÁN, M. *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1999.

BANDIA, P. "Orality and translation", en Y. Gambier y L. van Doorslaer (eds.), *Handbook of Translation Studies*. V. 2. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010. Pp. 108-112

BASSNETT, S Y TRIVEDI,, H. (eds.). *Postcolonial Translation: Theory and Practice*. Londres y Nueva York: Pinter, 1999.

BAUMAN, Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

BHABHA, H. *The location of Culture*. London: Routledge, 1994.

BORDIEU, P. "Les conditions sociales de la circulation internationalle des idées",Actes de la recherche en sciences sociales, Vol. 145, 1, 2002, pp. 3-8 http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793

CALVET, J. L. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2002. Trad. de Luciano Padilla López.

CARBONELL, O. *Traducir al Otro: Traducción, exotismo, postcolonialismo*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

CARBONELL , O. "Can the Other Speak? Metonymic (Re)crations of the Other in Translation", en R. J. Granqvist (ed.). *Writing Back in/and Translatio*n. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. Pp. 55-74.

CRONIN, M. "History, Translation, Postcolonialism", en S. Simon y P. St.-Pierre (eds.). *Changing the Terms. Translation in the Postcolonial Era*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000. Pp. 33-53.

DELABATISTA, D. "Continentalism and the invention of traditions in Translation Studies", en P. van Doorslaer y L. Flyinn (eds.). *Interconecting Translation Studies and Imagology.* Amsterdam: John Benjamins, 2013. Pp. 29-42.

DJEBAR, A. *Femmes d´Alger dans leur appartament.* Paris: Editions de Femmes, 1980.

DURING, S. *Postmodernism or post-colonialism*, B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (Eds.): *The Post-Colonial Studies Reader*London: Routledge, 1995. Pp 125-129.

EL-MADKOURI, M. "La representación y traducibilidad de la brujería en el árabe y el español", en ZAMORA CALVO, Mª J y Ortiz, A. (eds.). *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*. Madrid: Abada Editores y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012. Pp. 25-38.

FÄHNDRICH, H. "Translating against the clash of civilizations", en Hernando de Larramendi, M. y Pérez Cañada, L. M.

(eds.). *La traducción de literatura árabe contemporánea: antes y después de Naguib Mahfouz*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Pp. 71-80.

FAIQ, S. "Cultural Dislocation through Translation", en *Intercultural Communication Studies* XIV, 4, 2005. Pp. 57-76.

HEILBRON, J. y SAPIRO, G. "Outline for A Sociology of Translation. Current Issues and Future Prospects", en Wolf, M. y Fukari, A. (eds.). *Constructing a Sociology of Translation.* Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 2007. Pp 93-107.

HERMANS, T. "Translation, irritation and resonance", en M. Wolf y A. Fukari (eds.). *Constructing a Sociology of Translation.* Amsterdam: John Benjamins, 2007. Pp. 59-78.

HIRSCHLER, K. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edimburgo: Edimburg University Press, 2012.

HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996.

JACQUEMOND, R. "Translation and Cultural Hegemony: The case of French-Arabic Translation", en Venuti, L. (ed.). *Rethinking Translation: Discourse Subjectivity Ideology*. London: Routledge, 2012. Pp. 139-159.

KAMEN, H. *La Inquisición: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 1999. Trad. por María Borrás.

LEFEVERE, A. *Traducción, reescritura y la manipulación del canon literario*. Salamanca: Ediciones Colegio de España, 1997. Trad. por África Vidal y Román *Álvarez.*

LEWIS, Bernard. *What Went Wrong*: *Western Impact and Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press, 2002.

LÓPEZ-MORILLAS, C. *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*. Gijón: Ediciones Trea, 2011.

MERNISSI, F. *Marruecos a través de sus mujeres*; Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Trad. por Inmaculada Jiménez Morell, 1990.

MERNISSI , F. *Sueños en el Umbral. Memorias de una niña en el harén.* Barcelona: El Aleph, 1995. Trad. por Ángela Pérez

MOYÁ JIMÉNEZ, V. "Teorías contemporáneas traductológicas", en I. Pascua Febles (ed.). *Teoría, práctica y didáctica.* La Coruña: Netbliblo, 2003. Pp. 17-42.

PAJARES INFANTE, E. "La primera traducción al castellano del Robinson Crusoe, de Dafoe". En Martino Alba, Pilar y Jarilla, Salud (eds.). *Caleidoscopio de traducción literaria*. Madrid: Dyckinson, 2012. Pp. 95-110

PICKFORD, S. "The Factors Governing the Availability of Maghrebi Literature in English: A Case Study in the Sociology of Translation", en *CLINA*, 2-1, 2016, pp. 77-94.

Ribera florit, J. M. (1967): *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*, tesina de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1967.

Said, E. *Orientalismo*. Madrid: Debate. Presentación de Juan Goytisolo, 2002. Trad. por L. Fuentes.

Selim, S. "Nation and Translation in the Middle East Histories, Canons, Hegemonies", en *The Translator*, 15, 1, 2009, pp. 1-13.

Simeoni, D. "The Pivotal Status of the Translator's Habitus", en *Target* 10 (1), 1998, pp. 1-39.

Simeoni , D. "Between sociology and history", en M. Wolf, M. y A. Fukari (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 2007. Pp. 187-204.

Sommerer, H. "Publishing arabic books in German. Some considerations from a publisher´s point of view", en M. Hernando de Larramendi y L. M. Pérez Cañada (eds.). *La traducción de literatura árabe contemporánea: antes y después de Naguib Mahfouz*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Pp. 89-94.

Soto Aranda, B. "La literatura infantil árabe actual: mecenazgo y canon literario", en *Anuario de investigación en literatura infantil y juvenil*, 12, 2014ª, pp. 141-152.

Soto Aranda, B. "La traducción de la literatura infantil y juvenil. Ideología y polisistema de recepción", en A. Penas, (ed.). *La traducción. Nuevos planteamientos teórico-metodológicos*. Madrid: Síntesis, 2015. Pp. 329 - 349.

Soto Aranda, B. *La traducción de literatura infantil y juvenil de temática árabe e islámica al castellano: ideología y recepción*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Jaume I, dirigida por Dora Sales Salvador, 2017.

Toury, G. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1995.

Tymoczko, M. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester: St. Jerome, 1999.

Tymoczko, M. "Traducción, ética e ideología en la época de la globalización", en *Transfer* I: 1 (mayo), 2006, pp. 4-34

Tymoczko, M. "Translations of Themselves: The Contours of Postcolonial Fiction", en S. Simon y P. St.-Pierre (eds.). *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000. Pp. 147-166.

Tymoczko, M. "Difference in Similarity", en S. Arduini y R. Hodgson, (eds.). *Similarity and Difference in Translation*. Nueva York / Rimini: Nida Institute for Biblical Scholarship / Guaraldi, 2004. Pp. 27-44.

Tymoczko, M. "Traducción, ética e ideología en la época de la globalización", en Transfer, 1 (mayo), 2006, pp. 4-34.

TYMOCZKO, M. *Enlarging Translation, Empowering Translations*. Londres: Routledge, 2007.

TYMOCZKO, M. "The Space and Time of Activist Translation", en M. Tymozcko, (ed.). *Translation, Resistance, Activism*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press, 2010. Pp. 227-254.

VEGA, M. J. *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Crítica: Barcelona, 2003.

VENUTI, L. "Introduction", en Venuti, L. (ed.): *Translation & Minority, Special Issue. The Translator*, 4, 2, 2008, pp. 135-144.

VIDAL CLARAMONTE, Á. "Una visión (auto)crítica de los Estudios de Traducción", en *MonTi Monografías de Traducción e Interpretación*, 1, 2009, pp. 49-58.

VIDAL CLARAMONTE, Á. y MARTÍN RUANO, M. R. "La traducción política y politizada: (Re)construir en/el desequilibrio", en A. Vidal Claramonte, M. R. Martín Ruano (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo.* Granada: Comares, 2013. Pp. 1-10.

VIGUERA MOLINS, M. J. "Viajes en torno a los manuscritos árabes: los recorridos de Francisco Codera (1836-1917)", en M. Ammadi (ed.). *Tercera primavera del manuscrito andalusí. Viajes y viajeros.* Universidad Hassan II: Casablanca, 2011. Pp. 15-27.

VIGUERA, M.ª J. *Los manuscritos árabes en España: su historia y la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2016.

WOLF, M. "Introduction", en Wolf, M. y Fukari, A. (eds.): *Constructing a Sociology of Translation.* Amsterdam: John Benjamins, 2007a. Pp. 1-38.

WOLF, M. "The location of the "translation field. Negotiating borderlines between Pierre Boudieu and Homi Bhabha", en M. Wolf y A. Fukari (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 2007b. Pp. 109-122.

NOTAS

[1] Dafoe, D. 1835. *Aventuras de Robinson Crusoe*, Escritas en Ingles por Daniel Defoe: publicadas por primera vez en castellano. Tomo… Paris, en la Imprenta de Pillet Aine, calle de Grads-Agustins, Nº 7.

[2] Dafoe, D. *The Life and Strage Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner: Who lived Eight and Twenty Years, all alone in an un-inhabited Island on the Coast of America, near the Mouth of the Great River of Oroonoque. Having been cast on Shore by Shipwreck, wherein all the Men perished but himself. With an account how he was at last as strangely deliver´d by pyrates. Written by Himself.* London: Printed for W. Taylor at the Ship in Pater. Noster Row. MDCCXIX.

[3] El desarrollo de la LIJ de temática arabo-islámica en el polisistema castellano se remonta a finales de la década de los ochenta. En 1988, Montserrat del Amo y Manuel Gisbert publican, respectivamente, *El abrazo del Nilo* (Bruño) y *El arquitecto y el emperador de Arabia* (Edelvives), a las que se uniría *El señor del Cero* de Mª Isabel Molina (1999).

[4] Según Moya Jiménez (2003: 31), estas "tienen que ver tanto con la existencia y esencia de la política traductora que se sigue en la cultura meta (¿qué obras, géneros, autores o literaturas se traducen?), como con la vía de acceso de los originales (¿se traduce directamente del original o a través de traducciones ya hechas?)".

[5] Este dato se extrae a partir de la comparación de las temáticas que tratan las obras del corpus con los resultados del informe *La imagen del mundo árabe y musulmán en la prensa española*, publicado por la Fundación Tres Culturas en 2010, disponible en http://www.tresculturas.org/wp-content/uploads/2010/05/Informe-CICAM.pdf

[6] *Nahki willa nanam? ¿A dormir o a contar? Selección de cuentos maravillos os palestinos de tradición oral. CantArabia, 2002.* También puede consultarse, RABADÁN CARRASCOSA, M. (2010): *Cuentos palestinos de tradición oral*. Madrid: Miraguano. RABADÁN CARRASCOSA, M. (2003): *La Jrefiyye palestina: Literatura, mujer maravilla*. México: El Colegio de México.

[7] *Bajo la jaima. Cuentos populares del Sáhara. Miraguano, 1996.*

[8] Edición de la Inquisición en la que adopta el índice que el emperador Carlos V encargo a la universidad de Lovaina publicado en 1546 añadiendo una lista de libros castellanos.

[9] http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte1/cap09/default.htm. La cursiva es mía.

[10] -precedida por la del artículo "The Clash of Civilizations?", publicado en *Foreign Affairs*, 72/iii, en 1993-

[11] Anaya, comunicación personal (2014)

[12] Comunicación personal (2014)