

Globalización, cultura del Otro y traducción

MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

RESUMEN: El proceso de globalización parece basarse inicialmente en criterios económicos para garantizar una fluidez de productos del Norte al Sur, y de materias primas y energéticas del Sur al Norte. Una vez garantizado el transnacionalismo económico y financiero, la globalización empezaba a preocuparse por la universalización del sistema de valores. Sin embargo, esta globalización de valores se ha visto contrariada por movimientos adversos: la antiglobalización, el traslado de mano de obra del Sur al Norte y el conservadurismo identitario, tanto étnico como cultural. La fluidez económica transnacional no va compaginada, por tanto, con una fluidez en el intercambio de valores y en el movimiento de las personas necesitadas de trabajo. Esta crisis se ve reflejada sobre todo en lo que saben unos de otros, en lo que se traduce en ambas direcciones y en los elementos que configuran el sistema representativo. La traducción, aquí, se entiende como *estilo directo*, y la represtación—cuando se pone voz al Otro— como *estilo indirecto*. El objetivo de este artículo es, por ello, describir el lugar que ocupa tanto la traducción en tanto que conocimiento real y objetivo del Otro, como la representación de éste en tanto que conocimiento mediatizado y selectivo.

Palabras clave: globalización, antiglobalización, cultura, traducción, identidad, Otro, lenguas árabe y española.

ABSTRACT: In its early stages, the globalization process relied on economic criteria so as to guarantee the flux of manufactured goods from North to South, and of energetic resources and raw materials from South to North. From economic and financial transnationalism, globalization moves on towards the universalization of value systems. However, the latter process has been challenged relatively successfully by anti-globalization movements, migratory fluxes of workers from South to North, and identity conservatism at the ethnic and cultural levels. Thus, transnational economic fluidity has not an equivalent in the exchange of cultural values, reflecting the state of crisis that affects the recognition of the Other and the elements configuring the systems of representation. In this context, translation would be understood as

direct style, while representation (giving voice to the Other) would constitute *indirect style*. From such premises, this article explores the place of translation in relation to actual and objective knowledge of the Other, as well as to its representation as mediatized and selective knowledge.

Keywords: globalization, anti-globalization, culture, translation, identity, Other, Arabic and Spanish languages.

1. Introducción

En la semiótica de la reivindicación de los movimientos culturales y sociales de la *antiglobalización*, el problema de la identidad se plantea como el acicate de la movilización. Se trata, pues, de la reclamación de la individualización; esto es, de la conservación de lo particular, de lo idiosincrásico, de lo propio... En suma, de la identidad. Todo ello dentro del marco ecológico. En este aspecto, la ecología de lo particular es lo opuesto a la globalización. Es muy reveladora en este caso esta sentencia de Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*:

[...] Tras la catástrofe del martes pasado (11-S) nos vamos a sentir huérfanos. Los debates sobre el antiamericanismo se van a convertir en algo frívolo. Una gran parte de los manifestantes de Génova contra la mundialización van a acabar echando de menos las instituciones internacionales [...] (*El Caos*, EL PAÍS, 14.11.2001).

Ahora bien, desde el punto de vista de la relación entre globalización, ecología e identidad existe una crisis de traducción. La globalización obliga a la adopción, a la apertura, a la eliminación de las fronteras culturales particulares y al aprendizaje; la ecología, por su lado, reivindica la crítica, la conservación, la identidad y por ende, el individualismo, que sólo puede comunicarse mediante la traducción. No obstante, el aprendizaje no es tarea del «globalizador», sino del globalizado; son los otros los que tienen que aprender. Es, en definitiva, una cuestión de poder:

Tener poder quiere decir no tener que ceder, y obligar al ambiente o a la otra persona a que lo hagan. Poder en este sentido, es la prioridad de la salida sobre la entrada, la posibilidad de hablar en vez de escuchar. En cierto modo, es la capacidad de permitirse no aprender (Gomis, 1979: 48).

Las culturas particulares, tradicionalmente traducibles, se relegan con la globalización al rincón de lo extremadamente privado, desapareciendo con ello de la esfera pública propia. Con ello se pretende garantizar el «pensar siempre la pluralidad desde la unidad y en función de ella» (Mate, 1993: 66). Una de las estrategias retóricas de este fenómeno es la redefinición de algunos conceptos claves. La palabra *Civilización* ha cambiado de sentido para poder designar una civilización concreta. Las otras, hasta hace muy poco también civilizaciones, se han convertido desde el punto de vista de la semiótica en culturas. Por ello, en varios tipos de discurso, los términos *civilización* y *cultura* son antónimos, entendiéndose la primera como universal y universalizable y la segunda como una fase pre-civilizacional.

Cultura como su nombre indica tiene que ver con el cultivo, con la agricultura, mientras que civilización viene de *civitas* y corresponde al estilo de vida de la ciudad. En el ámbito del mediterráneo, se ha pasado de culturas a civilizaciones. Dos grandes componentes han permanecido como soporte de la mediterraneidad: la civilización grecorromana y la cultura semita. (Racionero, 1991: 24)

La cultura, según este punto de vista, se relaciona con el pastoreo y la labranza, implícitamente circunscritos a una tierra, mientras que la civilización se realiza en el ambiente móvil, interhumano y sujeto a continuos cambios que es la ciudad. La cultura, por tanto, cae dentro del ámbito de especialidad de la geografía física descriptiva de lo inmóvil, mientras que la civilización, al ser urbana, compete a la geografía humana descriptiva de todo lo relacionado con el hombre y con su espacio. Al ser así, es más «lógico» que la civilización, por crecimiento urbano, englobe a la cultura, y no al revés.

Llevando este análisis a sus máximas implicaciones semióticas, uno de los pocos movimientos, aunque quizá el más grave, que pueden darse en sentido contrario es el de la emigración del campo a la ciudad y de la «cultura» a la «civilización». De ahí la inquietud poco disimulada en el discurso político-mediático ante el fenómeno de la inmigración. Ésta, siguiendo la hipótesis anterior, «ruraliza» la ciudad; «acultura» la civilización. Y esto es «malo» por ser regresivo, si empujamos hasta sus últimas consecuencias el análisis de las repercusiones que oponen cultura a civilización, circunscribiendo la primera al sur y la segunda al norte: «El que vivan ya cuatro o cinco millones de musulmanes en el lado norte del Mediterráneo complica aún más las cosas» (Racionero, 1991: 28).

Esta crisis es consecuencia de que la Globalización, como construcción retórica, no posee un significado lingüístico claro y transparente. La Globalización, como proyecto geopolítico y económico unidireccional, pretende suprimir unas fronteras consolidando, con sus escombros, otras. Si las fronteras del mundo moderno son arbitrarias porque han sido «inventées par les hommes

d'État et par les militaires pour opprimer les peuples» (Bruñes y Vallaux, citados por Foucher, 1991: 15), las que pretende instaurar la Globalización son aún más absurdas, si intentamos entenderlas según los cánones tradicionales del concepto de frontera. Si bien es verdad que las fronteras siguen haciendo referencia al espacio, sus líneas son difícilmente trazables sobre un espacio físico concreto. Ahora el espacio no es físico; la noción de espacio ha introducido en su configuración otros rasgos distintivos que entran en conflicto con los tradicionales. Antes el espacio era exclusivamente geográfico, ahora es una especie de dimensión medible en términos económicos y de influencia política. De ahí la crisis. En este momento sería algo difícil entender el espacio sin el tiempo: el «dónde estás» llamando a una persona por teléfono, inimaginable hace unos cuantos años, es prueba de esta confluencia entre el tiempo y el espacio. Antes las personas estaban en un sitio determinado para el hablante, ahora las cosas no están muy claras. El espacio empieza a ser fluctuante y movedizo, y lo es, en parte, como consecuencia de la globalización y de las nuevas tecnologías. Una globalización que, por un lado, pretende liberar el comercio de las fronteras, y por otro, impide que las personas (pobres) se trasladen de un sitio a otro. Es decir, que se proyecta globalizar la exportación de los promotores de la globalización y regionalizar las importaciones procedentes de los globalizados. Convencer de ello es una cuestión de retórica.

2. Globalización y religión

Con la publicación del trabajo de Huntington sobre el choque de civilizaciones se abre un paréntesis en esta concepción. La de los otros recupera también la denominación de civilización, pero se la asocia con todo un campo léxico-semántico relativo a la metáfora de la guerra. «[...] *A partir de ahora, [...] el campo de batalla está en las civilizaciones; la cultura y la religión pesarán más en los pueblos que las ideologías* [...]» dice ABC literario en su presentación del ensayo del autor americano, y añade:

[...] Qué queremos decir cuando hablamos de 'una civilización' Una civilización es una entidad cultural. Los pueblos, las regiones, los grupos étnicos, las nacionalidades, los grupos religiosos, todos ellos tienen culturas distintas a diferentes niveles de la heterogeneidad cultural [...] (ABC Literario, 18).

Civilización es, por tanto, una macrocultura donde caben manifestaciones concretas y circunscritas a grupos o a regiones determinadas.

El término *cultura* tampoco escapa a la redefinición. La cultura no es sólo el «resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por

medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre», ni el «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social, etc.», sino que viene en muchas ocasiones a solapar el sentido de la palabra «religión». En algunas manifestaciones del discurso periodístico o, incluso, político español, la cultura es un eufemismo para designar la religión. Esta asociación entre cultura y religión no es ajena a las obligaciones y compromisos semióticos con la globalización:

El lenguaje de la hipocresía es, hoy por hoy, el lenguaje común y banal de políticos e ideólogos de ese 'frente' occidental. Se creen portaestandartes del 'progreso' y de la 'razón', enfrentándose en cruzada contra el fanatismo y el fundamentalismo» (Trias, 1991: 32).

No obstante, más allá de las metáforas y de la crítica moral del lenguaje está el interés. El lenguaje usado por los políticos y por los ideólogos aludidos es un medio formado por un conjunto de estrategias retóricas para fraguar o consolidar identidades. Téngase en cuenta que la globalización es, ante todo, una construcción lingüística formada *ex profeso*. El lenguaje es el único que puede objetivar o relativizar cualquier fenómeno de naturaleza humana, incluido cambiar su sentido. Ahora bien, este poder de cambio está relacionado con otros poderes más allá de la retórica: «Porque el que puede cambiar el lenguaje está claro que tiene el poder» (Muñoz-Alonso, 2000: 17).

Las civilizaciones y culturas, sin menoscabo de lo afirmado por algún autor citado, son mutables, cambiables y traducibles; las religiones son reacias al cambio y a la traducción. Las culturas y civilizaciones, además, pueden tener un sentido universal por sí mismas; las religiones sólo tienen sentido para los que las profesan. De ahí el problema que la globalización tiene con la religión. «La religión supone para muchos pueblos, incluidos algunos europeos, un elemento de identificación de primer orden», dice un catedrático español de Derecho Constitucional. Para sortear dicho problema se precisa relativizarla, y así lo hace la globalización, redefiniéndola en términos culturales. En noviembre de 1994, por ejemplo, la ministra española de Asuntos Sociales, Cristina Alberdi, firmó con representantes de 17 comunidades autónomas un acuerdo «sobre protección de la cultura y la imagen de las minorías étnicas en los medios de comunicación social»:

La declaración firmada deja constancia del problema que supone 'la existencia de prejuicios y estereotipos hacia personas o grupos en razón de su pertenencia a una etnia o cultura diferenciada', al tiempo que manifiesta la convicción de la 'influencia que los medios de comunicación social tienen sobre la sociedad así como sobre el propio potencial educativo' de dichos medios (Bañón, *El País*, 5.11.1994).

La «incompatibilidad cultural», primero internacional y luego asociada a los inmigrantes procedentes de países de religión musulmana, es la metáfora de esta crisis que supone la religión para la globalización.

[...] Y ahora el resto de pueblos que lo componen (el mundo) también adopta cada uno su propia política unilateralista, no necesariamente militar, económica o científica, sino muchas veces religiosa, cultural o ideológica, y desde luego siempre depredatoria, agresiva y revanchista. Es la política de la venganza, que enciende y realimenta el odio cultural. Pues como sostuvo Huntington con su Choque de las Civilizaciones, el siglo XXI, desgarrado por la lucha entre culturas coexistentes pero quizás incompatibles, tampoco conocerá la paz [...]. (Enrique Calvo Gil, *Hacia el choque de culturas*, *El País*, 12.9.2002).

Téngase en cuenta que en este caso, como en el de la globalización general, el proceso globalizador pasa por la asimilación sintetizadora y no por la integración ecológica. Aquellos aspectos no asimilables son sencillamente eliminados o, cuando son reacios, condenados. Se trata, en suma, de un fenómeno de culturofagia:

[...] Parsons distingue en la sociedad cuatro subsistemas, a cada uno de los cuales corresponde una función principal. La función de consecución de metas colectivas la atiende principalmente el subsistema político, la función adaptativa es propia de la economía; la de mantenimiento de pautas corresponde a la familia; la función integrativa la llevan a cabo fundamentalmente los subsistemas de la cultura: la educación, la religión y los medios de comunicación[...] (Gomis, 1979: 45).

No obstante, cuando se trata de la proyección de estos cuatro subsistemas sobre el Diferente, se accionan de otro modo que si el destinatario fuéramos Nosotros, como veremos más tarde.

3. Globalización y traducción cultural

La traducción del árabe al español y su presentación y representación se las tiene que ver con el último, pero no menos importante, subsistema de la escala de Parsons. El subsistema de cultura engloba en realidad a todos los demás. La educación, la religión y los medios de comunicación determinan la política e influyen en gran medida en la economía y en la familia.

La compatibilidad y la integrabilidad son condiciones necesarias para la presentación de los rasgos literarios del Otro:

[...] Los orientales no deberán extrañarse de nuestra elección, que puede ser errónea, pero que no es caprichosa, tiene sus leyes y no afecta en modo alguno a la cate-

goría estética de algunas obras que de momento pueden quedar excluidas. Y el público de habla española debe asimismo pensar que lo que va a ofrecérsele viene pasado por muchas y diferentes cribas y que la calidad literaria, -que siempre se ha tenido, naturalmente, en cuenta- ha de ir hermanada, aparte otros factores, con el porcentaje de ‘comunicabilidad’ de la obra que se traduzca [...] (García Gómez, citado y comentado por Carbonell i Cortés, 1997: 78).

Pero también existe otro factor determinante de la «reproducción» del Otro: la presentación de la incompatibilidad. Esta última está muy presente, por ejemplo, en la traducción intratextual de los medios de comunicación. Unos medios de comunicación que configuran y dirigen la opinión pública, y por tanto crean o, en su caso, consolidan la imagen que se pueda tener del otro:

[...] en el actual estado de la educación, una opinión pública es una versión moralizada y codificada de los hechos. El patrón de los estereotipos en el centro de nuestros códigos determina en gran parte qué hechos veremos y bajo qué luz los veremos. Por ello, y con la mejor voluntad del mundo, la orientación de las noticias en un periódico, tiende a concordar con la de los artículos de fondo [...] (Gomis, 1979: 106).

En este caso el estereotipo es un argumento retórico. «Cuando un sistema de estereotipos está bien asentado, nuestra atención es atraída por aquellos hechos que lo sostienen y rechaza aquellos que lo contradicen» (Gomis, 1979: 106). Muchos de los casos presentados de la cultura árabe no necesitan argumentación porque coinciden con estereotipos bien asentados en la sociedad. Los casos atípicos son reconducidos para que puedan encajar con los anteriores; es decir, que son manipulados:

[...] Etimológicamente, señala Enserberger, el término ‘manipulación’ viene a significar una consciente intervención técnica en un material dado. Si esta intervención es de importancia social inmediata, la manipulación constituye un acto político, ‘es el caso de la industria de la conciencia’[...] (Gomis, 1976: 102).

Según este punto de vista, la manipulación puede ser un procedimiento legítimo basado en cierto control técnico del material. No obstante, lo que la metáfora de la intervención técnica del material no despeja son los límites, procedimientos y legitimidad de dicha intervención. El interés real o figurado, o incluso el tópico, puede justificar o legitimar la metáfora de la industria de la conciencia a sabiendas de que «la comunicación es el cemento que forma las organizaciones. Sólo la comunicación permite a un grupo que piense unido, que vea unido y que actúe unido», como dice Norbert Weiner (Gomis, 1979: 41).

4. Literalismo y exostismo del otro

La traducción es generalmente literal, se traduce a la letra la expresión lingüística árabe, con lo cual queda desencajada y poco acorde con el texto donde va inserta. Es decir, que lo se traduce son las palabras y no el contenido global semántico y pragmático de las expresiones lingüísticas. Este mismo fenómeno es más sencillo y elemental que algunas soluciones en las cuales la estilística es determinante. Veamos un ejemplo. El dictador iraquí Saddam Husayn (...) pronuncia un discurso ante su pueblo tras unos bombardeos americanos especialmente duros. Inicia su discurso de este modo:

Ayyuh? al-`iraqiyy?n al-baw?sil:

- 1) Traducido por el Servicio de información del Ministerio del Interior iraquí, esta apelación se traduce así:
«*Valientes iraquíes*»
- 2) Traducido por el corresponsal de la cadena de televisión norteamericana CNN, la traducción queda así.
«*¡Oh, iraquíes valerosos!*»

Desde el punto de vista lingüístico formal, ambas traducciones son perfectamente legítimas. Cumplen, en este caso, todas las reglas de la gramática española. No obstante, la segunda es extraña:

- 1) Evoca un estilo de la lengua española más propio del siglo XVII que de la actualidad, en el puro estilo anacrónico.
- 2) Nos representa un «personaje» quijotesco que maneja un lenguaje poco acorde con el tiempo y con la situación.

Este procedimiento libera cierta extrañeza en el lector español. El pensamiento implícito en «la expresión lingüística» resulta peregrino y, en el mejor de los casos, extraño. El concepto transferido no corresponde al que se tiene en la cultura original, árabe, de una determinada palabra, sino que parece que el significado ya está configurado arbitrariamente en la lengua meta (español). Tal es el caso, por ejemplo, de la aposición de la expresión «guerra santa» a Yihad. La mayoría de los conceptos culturales son traducidos y reproducidos en el nivel de la *lengua* árabe y no en el de su *habla*. Los rasgos culturales de origen son reproducidos mediante la traducción formal de la lengua y no de su concepción en los discursos culturales originales.

La traducción literaria se basa también en la cultura y en la visión del Yo sobre el Otro. Los criterios de selección corresponden a una serie de variables: el editor, el traductor, o incluso el patrocinador, pero, sobre todo, al marco cul-

tural general. A este propósito es interesante la siguiente afirmación de De Bunes Ibarra (1989: 249) sobre la realidad de la visión intercultural en los siglos XVI y XVII:

Todas las obras analizadas están descritas desde una posición claramente etnocéntrica. Todo lo que no sea semejante a lo que ellos tienen, lo distinto, es abominable y despreciable, brutal y bestial, simplemente porque ellos no lo llevan a la práctica ni lo ejercen. En sus esquemas mentales está perfectamente definido, de una manera muy nítida, lo permisible, lo lógico, lo racional y lo loable, que coincide exactamente por lo propuesto por la religión cristiana y, más concretamente, con lo que ellos practican.

No es que la religión sea en la actualidad el único prisma para la percepción y la representación de la literatura ajena, sino que el laicismo, junto con toda la moral social que ha generado a lo largo del siglo XX, ha desplazado al exclusivo criterio religioso, pero no ha podido acabar con los tópicos. Este es el motivo por el cual tanto el pensamiento conservador como el de izquierdas coinciden en su apreciación general de cierta literatura árabe.

La cultura opera por encima de la ideología, como bien demostrara Eduard Said en *Orientalismo*. La percepción de la cultura árabe depende de las circunstancias políticas y de algunos imperativos ideológicos, ahora caídos, que han actuado en ocasiones como acicate para el acercamiento al Otro. El antiguo Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, creado en 1954, pretendía conservar las 'tradicionales buenas relaciones con el mundo árabe' y, de paso, romper cierto aislamiento en el cual se veía sumido el régimen franquista. La traducción del árabe se ha visto igualmente dificultada por la existencia de un Otro doméstico, Al-Andalus. ¿Para qué se va a traducir lo que viene de fuera, si dentro hay suficiente material? «El arabismo oficial de la época en efecto no se ocupaba de esta zona del mundo árabe y centraba sus intereses en Al-Andalus, nuestro 'Oriente doméstico'» (Fernández Parilla, 1998: 8).

En cualquier caso, sería difícil analizar por qué no se ha traducido literatura magrebí, si exceptuamos la escrita en francés (Montoro 1998). Una de las explicaciones podría ser, además del mencionado orientalismo doméstico, el hecho de que «en el canon establecido por traductores y por traductores nacidos de la universidad, en que late y respira la idea de que la 'auténtica y singular' literatura árabe es, ante todo, la que se produce en Líbano, Egipto, Siria o Palestina» (Pérez Cañada, 1998: 18). Ahora, con la caída filosófica de las ideológicas y de las luchas sociales, la cultura propia se ha centrado como filtro para todo lo ajeno. Parece que la única internacional del futuro será la globalización del sur por el norte.

Las trabas puestas a la globalización por los movimientos de las personas, por la inmigración, y por la religión complican su instauración como sistema de valores. La cara socializante y comunitaria, retórica, implícita en este signo esconde otra, pragmática, que se presenta como una reorganización post colonialista de los mercados y de las riquezas del mundo. La cultura se ha arrinconado y la traducción se ha convertido en un medio más de comunicación con todas las ventajas y desventajas de los *mass media*. Es decir, que frente a la traducción analítica, pensante y estética de antaño, se ha impuesto en la actualidad una traducción utilitaria, cuya finalidad es inmediata.

Visto desde el otro lado, los árabes siempre han utilizado la traducción. Su contacto con otros mundos sería inconcebible sin la traducción. De hecho, pensando en presente, la Nahda árabe no se entendería sin el contacto, desde el siglo XVII, con Europa y su traducción. Y de hecho, la literatura árabe contemporánea, en cuanto a formas, es una versión, incluida la poesía. Las formas y moldes literarios occidentales se han universalizado en el mundo árabe desde el siglo XIX. Pero, ¿qué diferencia existe entre esa universalización y la actual globalización? Los sujetos, los pacientes y el alcance de sus consecuencias. Los árabes tradujeron para amueblar y reorganizar su patio interior. Es la necesidad de los propios sujetos de adoptar o adaptar lo foráneo. Los criterios de adaptación y de adopción son propios de los mismos árabes, que son los que deciden qué aspectos dejar intactos de su propia cultura y qué otros deben reformarse o, incluso, desecharse. La traducción, en muchos aspectos, ha resultado ser un fertilizante cultural desde la época del egipcio Mamad Ali. La globalización actual, en cambio, impone sus criterios desde fuera. Los árabes, actualmente, no pertenecen a los sujetos de la Historia, sino a sus objetos. Los criterios de la globalización no les pertenecen ni han sido consultados en su confección. Se trata, pues, de una liberación consumista a ultranza y una pérdida de control absoluta sobre sus riquezas materiales e inherencias culturales. No se trata entonces de traducir, sino de aprender y aplicar.

5. Conclusión

Los análisis anteriores revelan que estamos ante un problema de traslación de los significados. Éstos no son, en las traducciones analizadas, ni textual ni pragmáticos, sino exclusivamente onomásticos. Todo lo contrario de lo que estipulan Reiss y Vermeer (1996: 24) para una buena traducción funcional de los textos: «nos referimos al significado del texto y no a las palabras, puesto que la unidad traslativa elemental es el texto y las palabras sólo interesan al traductor como elementos textuales».

Las traducciones analizadas revelan dos aspectos distintos:

1. Son limitadas y presentan a grandes rasgos cierto desconocimiento de la lengua de la cual se traduce. No se trata ya de traducir el querer decir de lo traducido, sino sencillamente lo que dice. Es decir, hasta en el nivel mínimo de la denotación la traducción es limitada.
2. Que el material ofrecido al lector español de la prensa analizada presenta, a grandes rasgos, un fuerte componente ideológico. Se trata aquí de una cultura que piensa y presenta a otra. En todos los casos la traducción se limita a fragmentos y a frases estereotipadas «Alá Akbar», Jihad,... todas ellas pertenecen al ámbito de la religión musulmana.

Estas limitaciones de los agentes de la prensa se hacen evidentes cuando, en algunos reportajes, en el mundo árabe se requiere el conocimiento de algo más que el inglés o el francés. En este caso, la limitación no es del informador, que no ha podido entrar en contacto con la población, sino de esta población que no sabe otras lenguas. Un ejemplo de ello es esta tajante afirmación, extraída de un artículo de Rafael Méndez, enviado especial del diario *El País*, con el título de *El clan Elmuseui lo pierde todo*, subtítulo: *Una familia se resigna ante la muerte de dos de sus miembros y el derrumbe de su casa*:

Asih ha venido a Ait Kamara, al municipio dónde se situó el epicentro, a recoger a su padre, que ha perdido la casita de campo en la que vivía. Ante el edificio del Ayuntamiento han sido depositados 50 kilos de azúcar y otros tantos de harina enviados por el Gobierno.

La escasez ha originado una airada discusión entre un centenar de marroquíes, todos hombres. Algunos barbudos llevan chilaba; otros visten al estilo occidental. Pocos hablan francés o español (*El País*, 26 de febrero de 2004).

Pocos hablan francés o español, no todos. Es decir, como si esos beréberes de una aldea perdida en los confines del Rif, tuvieran TODOS que hablar francés o español. ¿Y el periodista enviado por el país habla alguna de las lenguas que ellos hablan naturalmente? Paradójicamente, la limitación se les atribuye a ellos, pero cuando se trata de hablar de ellos, traducirlos y representarlos, ya no existe limitación alguna.

Son, por lo tanto, dos los principios que condicionan la traducción del árabe al español: o es una aceptación a ultranza (principio de compatibilidad) o es un rechazo categórico (principio de incompatibilidad). El principio de compatibilidad viene generalmente motivado por circunstancias políticas favorables a un autor, siempre presentado como rebelde contra una cultura opresora. Es la retórica del argumento la que motiva este tipo de traducción. No obstante, existe otra labor llevada a cabo desde la inquietud e interés de muchos docentes de árabe, pero que sólo puede tener salida en pequeñas editoriales o mediante subvencio-

nes oficiales, sin ninguna garantía de distribución. Los dos principios anteriores entran en conflicto en la mente de no pocos traductores y encuentran su reflejo en el texto traducido.

Del breve análisis anterior se observa que la traducción del árabe al español, desde un punto de vista semiótico, corresponde a criterios del Yo sobre el Otro. Estos criterios corresponden más bien a factores ideológicos que a factores estéticos. Es decir, que lo que se juzga como mejor para traducir no es lo que los lectores árabes aprecian estadísticamente como bueno en su literatura. De hecho, por citar solo un ejemplo: «Los estudios dedicados a manifestaciones populares de la literatura y la cultura marroquíes son, por lo general, de clara raigambre colonial, exceptuando las contribuciones de Rodolfo Gil Grimau e Ibn Azuz Hakim» (Fernández Parilla, 1998: 9). La finalidad de la traducción varía según la variedad de los criterios anteriores y van desde circunstancias político-ideológicas y comerciales (Naguib Mahfuz) hasta estéticas, las mínimas. Ahora bien, cuando existe conflicto ideológico o religioso entre el Yo y el Otro en traducción, es decir intratextual, la nota a pie de página se hace imprescindible para prevenir o aclarar la incompatibilidad (El-Madkouri, 2001).

Referencias bibliográficas

- BUNES IBARRA, M. A. DE** (1989): *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII (los caracteres de una hostilidad)*, Madrid, CSIC.
- CARBONELL i CORTÉS, O.** (1997): *Traducir al Otro: traducción, exotismo, pos-colonialismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha.
- EL-MADKOURI MAATAOUI, M.** (2001): «La traducción y las notas a pie de página», en **BARR, A.; M. R. MARTÍN RUANO; J. TORRES DEL REY**, (eds.) (2001): *Últimas corrientes teóricas en los estudios de Traducción y sus aplicaciones*, Salamanca, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 158-170.
- FERNÁNDEZ PARILLA, G.** (1998): «Panorámica de los estudios y traducciones de la literatura marroquí en español», *Cuadernos ETT*, 1: 327-338.
- FOUCHER, M.** (1991): *Fronts et frontière*, Paris, Fayard.
- GOMIS, L.** (1979): *El medio Media, la función política de la prensa*, Barcelona, Editorial Mitre.
- HUNTINGTON, S.** (1993): «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 72 (3).
- MATE, R.:** «Identidad y alteridad en la cultura europea», *Revista de Occidente*, 140 (1): 59-69.

- MIRA, E., L. RACIONERO y TRIAS, E. (1991):** *El Mediterráneo entre Europa y el Islam*, Valencia, Editorial Prensa Valenciana.
- MONTORO, R. (1998):** «Panorámica de los estudios y traducciones de la literatura tunecina en español», *Cuadernos ETT*, 1: 353-361.
- MUÑOZ-ALONSO, A. (2000):** *El fracaso del nacionalismo*, Barcelona, Plaza & Janes.
- PÉREZ CAÑADA, G. M. (1998):** «Panorámica De los estudios y traducciones de la literatura argelina en español», *Cuadernos ETT*, 1: 362-383.
- REISS, K.; H. J. VERMEER (1996):** *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*, **GARCÍA REINA, S.; C, M. DE LEÓN** (trad.), [*Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen, Niemeyer, 1989/1991], Madrid, Akal.