

Faros na escuridade. Ideoloxía e tradución: os enfoques feministas e poscoloniais

MARÍA REIMÓNDEZ

Tradutora e investigadora independente

A construción da escuridade

Calquera que capitaneee un barco sabe que a escuridade é perigosa. Éo sobre todo non en alta mar, onde as augas están despexadas, senón precisamente naqueles lugares en que os océanos e a terra se tocan, onde hai interaccións de mundos diferentes, nas complexas entradas das rías, onde a auga salgada, doce, a areia, o limo, os moluscos, os humanos, as bateas, rochas e aves entran en contacto. A escuridade faise aí sumamente perigosa, sen saber se o contacto vai ter lugar por terra, mar ou aire e de que maneira exactamente. Hai, por suposto, a quen lle interesa navegar na escuridade para asaltar as aldeas que descansan tranquilas ou esgotar os bancos de peixe na clandestinidade. Na escuridade unha é libre de facer e perpetuar o que lle pareza. De seguir construíndo imperios, clases e xéneros sen que ninguén poida opoñerse, simplemente porque ninguén ve o que acontece. Hai certas cousas en que a escuridade se constrúe de forma moi teimosa, evitando falar nunca dos contactos entre mundos como algo que toca as nosas vidas de forma constante. A escuridade fórxase tentando crear un estado de opinión en que eses contactos se descoñezan, se valoren como un feito opaco e por enriba da sociedade. A tradución e a interpretación foron ata época moi recente un deses espazos de escuridade creada, mais xa non. Pois nesa escuridade construída hai luces pequenas que comezan a reunirse, como pequenas chalanas que pescan a lamprea, como remuíños de lucecús, como pequenas estradas. Comezan a unir as súas forzas ata crearen con esforzo e traballo un faro. Diversos faros. Faros potentes que son capaces de alumearen non só na superficie, senón tamén na escuridade máis fonda das foxas abisais.

Mais antes de falarmos da luz cómpre definir a escuridade que rodea a tradución. Vexamos un exemplo:

O decisivo, en calquera caso, é que a tradución sexa **transparente**. O lector non debe percibir ningunha **interferencia** á hora de acceder ao texto, e para iso o tradutor debe aspirar a ser tan **invisible** no seu traballo como o título da novela de Paul Auster da que aquí falamos. No entanto, este ideal comporta **riscos** aos que están expostos tanto os novatos como os veteranos. O tradutor pode carecer de suficiente **bagaxe** para enfrontarse a un texto literario, ou pode ser un tradutor que asemade é autor e que por exhibir as súas dotes creativas invada o eido do **escritor** que está a interpretar. Tamén pode ocorrer que o tradutor conserve lastres da súa formación académica, e trate de resolver os problemas propios da tradución recorrendo a un nivel teórico alleo á maioría dos lectores. En última instancia, é o **editor** quen debe facerlles fronte a todos estes riscos, preservando a transparencia da obra para que chegue nas mellores condicións aos lectores. (Freire 2010; resaltado meu)

Este é un texto publicado nos suplementos culturais dos xornais *Faro de Vigo* e *La Opinión de A Coruña*, e obviamente dirixido a un público xeral mais que non resulta excepcional no seu contido, senón máis ben ao contrario. Déitanse nel ideas que circulan de forma xeral nos debates sobre tradución e que, sen dúbida, constitúen cernas de escuridade perpetua. Vexamos as expectativas: a tradución debe de ser transparente. Quen traduce debe ser invisible. A teoría é mala. A creatividade é mala. A tradutora debe ser pasiva, non utilizar os seus coñecementos e someter as súas decisións a un terceiro, en particular o autor e neste caso aínda máis sorprendentemente, o editor. Implícito vai tamén que a tradución é unha actividade literaria e que quen traduce é un home...

Como veremos máis adiante, este tipo de discursos están lonxe de pertenceren só a debates de tipo xeral, senón que, moi pola contra, están inseridos na teoría da tradución tradicional, como demostra unha análise de calquera compendio sobre teoría da tradución (véxase Venuti: 2000; ou Pochhacker e Schleschinger: 2001). A mensaxe vai sempre no mesmo sentido: agochar que a tradución e a interpretación son actividades que tocan e deciden nas nosas vidas a cada paso. Non en van estamos falando dunha industria que move, segundo *Linguaquote*, 20 000 millóns de dólares, 16 000 en traducións e 4000 en interpretacións. E aínda máis importante, estamos a falar dunha actividade que determina dunha forma directa as nosas vidas.

Por moito que estas visións aínda existan, tanto no discurso xeral como especializado, están lonxe de seguir sendo aceptadas tras o traballo que, como potentes faros, levan

realizado os feminismos e as teorías poscoloniais para deitaren luz sobre a escuridade e, sobre todo, para tentaren responder a pregunta máis vital: por que é tan importante desde certas perspectivas perpetuar a idea de que a tradución debe ser invisible? E ao fío desta primeira pregunta, a seguinte: por que é tan fundamental que non o sexa?

Puntos de luz

Antes de poder erguer faros, o proceso de sacar a tradución da escuridade comezou con puntos de luz. Malia ser a tradución unha actividade moi antiga, as reflexións teóricas sobre ela aparecen en Occidente a mediados do século xx (véxase por exemplo Zybatow). Cómpre aclarar primeiramente que cando falo de teoría da tradución refírome a unha visión crítica do traballo que as profesionais adquiren ben por si mesmas mediante a práctica, ben co apoio dunha serie de textos que forman o acervo colectivo que se foi desenvolvendo a través dunha comunidade de coñecemento. O feito é que unha actividade como a tradución non pode realizarse sen unha «teoría», é dicir, sen un entendemento crítico implícito ou explícito do que se fai cando se traduce, porque iso é o primeiro que determina o que finalmente lemos ou escoitamos.

A teoría da tradución inicialmente reafirmou moitos dos puntos de escuridade que se manexaban antes da súa creación, pero pouco a pouco comezou a abrir portas a maneiras de pensar máis complexas, sobre todo na liña que apunta Susan Bassnet cando define que: «O propósito da teoría da tradución é, xa que logo, chegar a un entendemento dos procesos que se dan no acto de traducir e non, como se malentende a miúdo, ofrecer un conxunto de normas para conseguir a tradución perfecta»¹ (1991: 37). Cando a teoría comeza a observar os procesos e tenta comprender o que acontece no acto de tradución, daquela ten que superar unha serie de cuestións fundamentais que comezan a botar luz sobre o campo de estudo. Entre estas cuestións destacan aspectos como a construción do significado, as análises culturais, o estudo dos actos comunicativos e, sobre todo, as relacións de poder.

Mais se hai un punto de luz significativo en todo este desenvolvemento de faros potentes, ese é o que se deu ao redor do concepto de «ideoloxía», que provén tradicionalmente do marxismo e, como resume Sampedro, en xeral neste paradigma tivo dous usos fundamentais:

Nun sentido lato coexisten dous grandes usos ou acepcións do termo: un *uso descritivo*, neutro, euloxístico, o *topos eidon*, a visión valorativa do mundo e as súas formas de conciencia correlativas. E un *uso pexorativo*, se se quere a falsa conciencia, o

pensamento deformado, o *topos eidolon*, o conxunto de representación distorsionadas dunha realidade determinada. (Sampedro 1997: 20)

Non é o propósito deste artigo facer un percorrido histórico polo concepto da ideoloxía, pero sen dúbida o momento de transformación e de transferencia do marxismo ao pensamento social máis amplo veu marcado polo traballo de Louis Althusser, quen reflexionou de forma certamente complexa sobre a ideoloxía como aquilo que constitúe, segundo resume Eagleton, «un medio indispensable para a produción dos seres humanos» (1991: 148). A ideoloxía perfílase como o conxunto de valores que nos constitúe como persoas. Polo tanto, «o que semella acontecer fóra da ideoloxía [...], en realidade acontece nela» (Althusser 1997: 59).

A ideoloxía, porén, non é algo que só estea presente ao nivel individual, senón que ten moito que ver co poder e co colectivo, dado que todas as sociedades perpetúan ideoloxías dominantes que se caracterizan, e aquí volvemos novamente á escuridade, pola súa invisibilidade. En palabras do propio filósofo a ideoloxía dominante revístese dunha obviedade: «que non podemos *evitar recoñecer* e ante a cal reaccionamos de xeito inevitable e natural berrando en alto (en alto ou na «vociña da conciencia»): Iso é obvio! Iso é correcto! Iso é verdade.» (Althusser 1971: 161)

Esta definición da ideoloxía como posición inherente ao ser humano e, por outra banda, a de ideoloxía dominante como aquela que socialmente se constrúe como invisible e aceptable foi complementada polo pensamento de Michel Foucault e as súas reflexións sobre o poder e o discurso e as teorías de Gramsci e a hexemonía. Foucault fixo especial fincapé precisamente nos mecanismos invisibles polos cales o poder se vai afianzando na sociedade, de maneira que: «O que fai que o poder se perpetúe, o que fai que se acepte, é o mero feito de que non se impón sobre as persoas como unha forza que di non, senón que atravesa e produce cousas, induce pracer, formas de coñecemento, produce discurso.» (1984: 61). Pola súa banda, «Gramsci adoita utilizar a palabra hexemonía para referirse ás formas en que os poderes dominantes buscan o consentimento ao seu dominio por parte das persoas ás que dominan» (Eagleton 1991: 112).

De todo isto derívase que a ideoloxía dominante se constrúe non só polo coercitivo senón sobre todo polo acordado socialmente, polas prácticas de todo tipo, pola creación dunha «normalidade» a partir da cal se pode producir unha «desviación». A tradución, como actividade humana que é, non é excepción a todo isto. Cómpre sinalar

¹ Todas as traducións de citas do presente artigo son da miña autoría.

novamente que a teoría da tradución non foi allea ao uso negativo da ideoloxía. Como indican Basil Hatim e Ian Mason, «no mundo occidental fíxose aceptable [...] falar de ideoloxías en termos de desviación dunha norma establecida» (1997: 144). A ideoloxía entendeuse, tradicionalmente, como algo pernicioso que debe deixarse de lado á hora de traducir ou interpretar. Un exemplo canónico onde os haxa serían as palabras de Eugene Nida, «pai» da teoría da tradución tradicional (occidental e androcéntrica), na súa definición da teoría da tradución como «o establecemento de técnicas para pasar dun conxunto de estruturas superficiais a outro **coa menor interferencia ou distorsión posible**» (1969: 483-84, énfase en letra negra engadida).

Mais se a ideoloxía é «un sistema de conceptos e imaxes que son unha forma de ser e de aprender as cousas, e de interpretar o que se ve ou oe ou le» (Trew 1979: 95), daquela toda tradución funciona desde a ideoloxía de quen traduce e dialoga coas ideoloxías dominantes ou non hexemónicas dun xeito ou doutro. A análise da ideoloxía implica deitar luz sobre unha cuestión en particular que, como ben amosaba a cita de Freire con que abro este artigo, segue a ser o piar das reflexións e a base de traballo para moitas tradutoras: a invisibilidade da tradutora e dos procesos de tradución. Só desde a invisibilidade, desde a escuridade máis absoluta, a tradutora pode perpetuar as ideoloxías dominantes e facerse parte delas. É máis, a tradutora é interpelada, como diría Althusser, a adoptar esta posición por textos como o de Freire ou moitas outras declaracións que aparecen nos debates sobre tradución, especializados ou xerais. Todas estas afirmacións e textos contribúen á construción dun discurso, no sentido de Foucault, sobre a tradución, en que a tradutora aprende a minimizarse, a ser «transparente», «invisible», fiel e neutral e, por tanto, cae rendida á construción da hexemonía, tal e como dicía Gramsci.

A construción de tal discurso ten unha serie de consecuencias sobre a práctica e a través dela sobre as vidas das persoas respecto das cales cómpre reflexionar. Gustaríame centrarme para visibilizar esta cuestión na interpretación, xa non só para reclamala tamén como visible, senón porque é unha práctica que acontece en situacións sempre delicadas, en situacións onde as relacións de poder son palpables e onde as intérpretes se ven moitas veces atrapadas por este discurso que lles impide exercer con responsabilidade ética o seu traballo. Vexamos en que posición esta ideoloxía dominante da «imparcialidade» pon as intérpretes nun caso de especial relevancia e extremo nas súas circunstancias: os xuízos de Nuremberg.

Aínda que os xuízos de Nuremberg recibiron especial atención na investigación sobre interpretación ao tratarse do nacemento da interpretación simultánea, como ben recolle a bibliografía incluída en Behr e Corpataux (2006), o enfoque adoitou centrarse nos

aspectos de innovación técnica, na relevancia dos feitos no plano histórico ou no relato máis biográfico que doutro tipo dalgúns intérpretes.² No medio de todos estes relatos aparece sempre a peculiaridade de que moitas das persoas que interpretaron no xuízo adquiriran as súas capacidades lingüísticas como consecuencia da persecución e o exilio padecido durante o nazismo. Moitas destas persoas sufriran en primeira persoa a tortura ou perderan as súas familias durante o xenocidio. Moitas delas eran de orixe xudía.

Non é obxecto desta análise afondar nas condicións en que foron recrutadas as intérpretes para este complexísimo experimento que marcaría a historia,³ pero si na percepción dos conceptos de «imparcialidade» incluso nunha situación humanamente tan grave como a dunha vítima que ten que poñer voz ao seu torturador. Por desgraza, as análises que debemos facer deste caso céntranse máis nas ausencias que nas presenzas, é dicir, non existen entrevistas (as que existen non se centran nestes aspectos, como demostra Kurz 1985) nin material que nos permita saber ata que punto as intérpretes puideron facer fronte a estas situacións como non sexa por medio de fontes secundarias. Aínda así, resultan interesantes para comprobar como mesmo nestas circunstancias se agardaba das intérpretes a súa «imparcialidade». Así o confirma Francesca Gaiba cando afirma que: [cando se falaba dos campos de concentración] «ás e aos intérpretes esixíáselles [quen?] agochar ou superar o resentimento que sentían cara aos acusados» (Gaiba 1999: 80). Podemos considerar que tal solicitude, á parte de inhumana, resultase imposible, como constatan Martina Behr e Maïke Coprtaux: «Porén, aos intérpretes [sic] non sempre lles era posible controlar os seus sentimentos e acontecía que ante certos contidos se amosaban impotentes» (2006: 39). Comprobamos, pois, que a expectativa da neutralidade non é só imposible senón irreal, mais aínda así segue manténdose no discurso que analiza o traballo das profesionais. Os exemplos concretos no rendemento (produto) das intérpretes son realmente moi contados, tamén considerando que a análise de interpretacións resulta complexa. No caso dos xuízos de Nuremberg as cintas coas interpretacións foron destruídas, non así as transcrisións, que en calquera caso eran sempre corrixidas, aínda que unha análise deste tipo resultaría complexa dado que habería que analizar as impresións das participantes que, sen dúbida, despois de tanto tempo terían difícil realizar unha autorreflexión sobre as súas escollas inconscientes. Aínda así, perduran algúns exemplos a modo de anécdotas, como a que recolle Gaiba sobre a/o intérprete

² O masculino é intencional dado que estes relatos se centran sobre todo en homes, se ben había moitas intérpretes traballando nos xuízos, igual que na actualidade é esta unha profesión altamente feminizada.

³ Véxase Behr e Coprtaux (2006) para máis información sobre estes e outros aspectos do proceso.

que interpretou «auf die Juden pissen» (lit. *Mexar polos xudeus* e fig. *Que lles desen polo cu aos xudeus*) como «You just had to ignore the Jews» (*Simplemente había que ignorar aos xudeus*). Sen dúbida os insultos ao propio colectivo a que pertence a intérprete (sexa por xénero, etnia, relixión, lingua ou calquera outro aspecto) provocan nas intérpretes reaccións claras e na maioría dos casos inconscientes. Unha delas é a decisión de «atenuar» o insulto, aínda que por veces, a reacción pode ser a contraria para deixar en evidencia un/ha orador/a sexista ou racista e provocar se cadra así un debate sobre as súas afirmacións. En calquera caso, o interesante deste exemplo é que mesmo nunhas condicións extremas e en absoluto excepcionais (pensemos na interpretación en guerras e zonas de conflito) o mito da imparcialidade paira para diminuír a capacidade de acción das intérpretes e para privalas do seu papel político fundamental nos procesos.

Outro exemplo que vai na mesma liña preséntao Esperanza Bielsa (2009) cando relata a controversia suscitada no Estado español a raíz dos xuízos do 11-M, en que problemas coa interpretación de Rabei Osman el Sayed, un dos principais imputados polos atentados, levaron a que fose posto en liberdade. O servizo de interpretación da policía italiana defendía que El Sayed planificara o ataque, mentres que as intérpretes independentes contratadas en España negaban oír tal afirmación na súa declaración. Durante esta controversia, tratada como un conflito lingüístico, a ninguén se lle ocorreu investigar ata que punto o feito de as intérpretes de Italia traballaren na policía influíu na súa interpretación do dito por Sayed (Ekaizer 2007: 33).

Os estudos sobre a interpretación nos Estados Unidos despois do 11 de setembro revelan as implicacións aterradoras de como «nocións estéticas de fidelidade, falla dela e traizón se aliñan en accións de represalia política obxectivada» (Apter 2009: 204). Tras analizar diversos casos en que intérpretes padeceron consecuencias de cárcere, asasinato ou despedimento por mor do seu traballo, Emily Apter establece un vínculo claro: «a tan citada expresión ‘traduttore, traditore’, é especialmente relevante neste acaso á hora de sinalar por que a tradutora se converte nun obxectivo fácil de criminalización» (Apter 2009: 198). As implicacións destes conceptos teóricos adquiren unha dimensión arrepiante ao ver como fomentan un discurso que lexitima a concepción de intérpretes e tradutoras canto elementos sempre sospeitosos en situación de conflito. Por outra banda, o seu estudo amosa tamén como a falta dunha análise ética, ideolóxica e de responsabilidade das tradutoras cara ao mundo leva a que a súa participación sexa tamén fundamental en procesos de tortura e explotación. A ATA (American Translators Association) ficou paralizada precisamente presa deste marco teórico da «neutralidade» ao comprobar as súas consecuencias, que permitiron a participación de intérpretes nas torturas de Abu Ghraib.

Este caso resulta interesante porque, como explica Moira Inghilleri (2009), as intérpretes eran na maioría dos casos soldadas e o feito de a quen debían a súa fidelidade pon de manifesto a capacidade de acción do suxeito que media e a súa submisión (ou insubmisión, mais por desgraza non foi este o caso) aos valores da institución para a cal traballa. Se unha se rexe polas normas da neutralidade e da fidelidade, os comportamentos das intérpretes de Abu Ghraib non son reprochables, de feito fixeron o seu traballo con grande eficiencia e mesmo lle indicaron a un preso, como relata Emily Apter, que finxise masturbarse diante da soldada England porque se non habían bater nel aínda máis (2009: 199). Un enfoque político da tradución diríanos por forza outras cousas e sería capaz de indicar, como fai Apter, as liñas directrices de acción que as asociacións poderían tomar, tales como esixir: «unha política oficial que protexa as tradutoras de seren recrutadas como intermediarias no tratamento cruel e inhumano de persoas presas [...] un dereito legal a se negaren a traducir en circunstancias que violen os dereitos humanos e a Convención de Xenebra sobre o tratamento das persoas presas» (2009: 200). Estes casos extremos e outros non tan evidentes amosan as moitas eivas dos enfoques que utilizan a neutralidade e a fidelidade para perpetuar o poder. Precisamente as situacións de conflito sacan á luz estas cuestións con toda a súa forza porque, como indica Inghilleri: «Nestas condicións, o posicionamento da tradutora no marco das normas dun campo social ou institucional [...] poden, polo menos de xeito momentáneo, facerse conscientes de forma reflexiva» (2009: 210). A miña argumentación é precisamente que non cómpre chegar á situación extrema de interpretar durante un conflito bélico para facerse conscientes de xeito reflexivo sobre as normas das institucións sociais.

Se algo queda claro despois desta breve análise é que ninguén pode moverse xa na escuridade e que acusar unha práctica tradutiva como «ideolóxica» o único que agocha no fondo é que quen acusa apoia a ideoloxía dominante, que é a única que pretende ser invisible. O entendemento da tradución como un espazo de poder levou á realización de estudos que desenmascarasen as intervencións que se presentan como «non intervencións», como a «normalidade», das que hai centos de exemplos, desde asumir que é normal traducir neutros como masculinos de linguas sen xénero gramatical a aquelas que o teñen ou, por poñer un caso que entronca coa teoría poscolonial, traducir o Tratado de Waitangi de tal xeito que a comunidade maorí pensou que estaba chegando a un acordo comercial cando en realidade estaba cedendo a súa soberanía ao imperio británico.⁴ En calquera caso, todos estes exemplos responden con elocuen-

⁴ Sabine Fenton e Paul Moon (2002) explican este caso á perfección cando indican que Williams, o tradutor, como misioneiro que era, cría que os intereses da comunidade maorí estarían mellor cubertos

cia á pregunta de por que se insiste tanto na invisibilidade, neutralidade e obxectividade: porque é a única maneira de perpetuar o poder, ao final da cal están todos estes suxeitos dos que acabo de falar. Tal e como reflexiona Baker:

Ser «neutral» é, por suposto, unha ilusión da teoría: de feito, dado que é imposible ser neutral e debido á natureza das relacións de poder, unha debería preguntar *contra* quen se agarda que sexa neutral a tradutora ou intérprete cando é adoutrinada na narrativa da neutralidade (Baker 2009: 223)

Só unha vez que abandonemos tales expectativas poderemos realizar un traballo verdadeiramente profesional en que sexamos conscientes das nosas afiliacións e poidamos analizar os nosos obxectivos comunicativos en situacións concretas. As intérpretes somos, ante todo, seres humanos e polo tanto non ficamos alleas ao que nos rodea, moito menos en situacións de necesidade extrema ou conflito.

Faros que alumean

Mais os faros sen dúbida fundamentais para unha visión crítica do mundo teñen nome propio e concreto e numerosos emprazamentos. Chámanse *feminismos e teorías poscoloniais*. Por suposto, resulta de todo punto imposible realizar un resumo do que son as teorías feministas e poscoloniais en xeral para vermos a súa aplicación na tradución, polo que simplemente sinalarei que ambas son posturas filosóficas críticas e complexas que analizan as relacións de poder e a desigualdade. Os feminismos céntranse máis no eixo da construción social da desigualdade entre homes e mulleres e entre as propias mulleres (o patriarcado), mentres que os poscolonialismos analizan a construción do poder entre pobos e culturas, cunha especial atención ao imaxinario (o imperialismo ou colonización).

Nesa análise global das relacións de poder, ambas as correntes alumean como potentes faros desde a superficie ás foxas abisais das construcións de culturas e sociedades. Deste traballo, como é xa evidente, non podía quedar excluída a tradución. Do traballo dos feminismos e poscolonialismo derivase unha crítica radical (no sentido de ir á

baixo a coroa británica. En ningún momento el considerou a súa intervención «ideolóxica», se non só «lóxica» (da lóxica imperial e patriarcal). Este caso é realmente significativo porque segue a ser fonte de disputas sobre dereitos. Véxase <http://www.howtolaw.co.nz/understand-the-treaty-of-waitangi-xidp392219.html> e tamén <http://www.hrc.co.nz/human-rights-and-the-treaty-of-waitangi>

cerna) de como a tradución se converte nun mecanismo máis de perpetuación ou de subversión do poder patriarcal e imperialista. Presentarei o seu complexo traballo desde dous puntos de vista: a crítica epistemolóxica e as consecuencias na práctica, que son dous aspectos que non se poden desvincular porque para os feminismos e a teoría poscolonial toda teoría é en si unha práctica e toda práctica leva implícita unha teoría.

De forma global, tanto os feminismos como os estudos poscoloniais tentaron poñer de manifesto a parcialidade do marco supostamente xeral e as súas alianzas co patriarcado e co imperio, e as contradicións que estas alianzas implican, así como as formas en que pretenden facerse invisibles. Manifestaron, así, que a teoría da tradución é androcéntrica e eurocéntrica ao analizaren, por exemplo, o feito de que a teoría da tradución que se considera «canónica» provén de linguas hexemónicas con especial relevancia do inglés. Os estudos que se fan adoitan centrarse en pares de linguas hexemónicas e rara vez nas interrelacións entre pobos e culturas non hexemónicas. Igualmente, os estudos feministas e poscoloniais da tradución visibilizaron a eiva de centrar os traballos teóricos no campo da literatura dunha forma moi prominente ou a focalización na lingua escrita fronte á oral, algo que en si mesmo xa parte dunha concepción occidental das cousas en que o escrito é o que ten o valor simbólico. Tamén os valores patriarcais e imperialistas se poden detectar na forma en que a teoría da tradución tentou construírse como «ciencia», caendo en marcos sobexamente superados no mundo científico actual canto a maneiras de crear coñecemento. Desde este punto de vista, conceptos como «fidelidade» toman unha dimensión moi diferente, dado que os estudos poscoloniais demostraron como esta idea se deriva da tradución da Biblia, un texto fundacional da cultura occidental pero non necesariamente doutras, e que noutras culturas tales concepcións resultan simplemente inútiles e non transitadas (un caso senlleiro é o da India onde as traducións foron dende a Antigüidade concibidas como reescrituras sen teren vinculación cunha autoridade «autorial»).

Un aspecto de interese ten que ver coa análise que tanto as teorías feministas como poscoloniais da tradución fixeron sobre as metáforas que se utilizan para falar da propia tradución e os mundos de poder que se describen a través delas. Maria Tymoczko é unha das teóricas que máis ten criticado a conceptualización occidental da tradución e as metáforas que a representan, como por exemplo a de ser «ponte entre culturas» dado que considera que esta forma de falar:

suxire que a tradutora é neutral, que está por enriba da historia e da ideoloxía; a tradutora pode mesmo verse como unha figura alienada neste constructo, unha alienación que moitas veces se fai pasar pola «obxectividade» da profesional [...]. Así, a metáfora da transferencia implícita na conceptualización occidental da tradución vai en contra da

autorreflexividade e o empoderamento das tradutoras, e promove unha sorte de amnesia sobre a ideoloxía nos procesos de tradución que facilita que a supremacía dos valores dos poderes dominantes pase sen ser examinada á cultura e ao mundo globalizado. (2007: 7)

As metáforas son tamén un aspecto que teóricas feministas levan investigando longo tempo en relación coa tradución. O estudo de Lori Chamberlain (1997), que xa é un texto de referencia neste sentido, analiza como as tradutoras se conceptualizan como «criadas» dos autores, cunha división de xéneros claramente marcada por liñas de poder. Mesmo en casos onde se constata que traducen, no literario, máis homes que mulleres, tal é o caso de Galicia (véxase Baxter 2010), novamente a análise pon de manifesto que é, como indica Baxter, unha cuestión de poder. Isto é algo no que tamén cadran algunhas críticas poscoloniais en que se ve que quen traduce pode ter un status superior á autora ou autor por cuestións de poder. Así, a insistencia en recorrer «ao autor» ou á «intención do autor» non sería máis que un xeito de perpetuar valores imperialistas e patriarcais que entran en contradición clara con ideas xa moi asentadas na teoría da literatura desde a morte do autor de Roland Barthes, xa non digamos co feito de que esta idea só ten valor para os textos literarios, onde hai unha autoridade. Basear a investigación en tradución en tales conceptos resulta totalmente absurdo cando falamos do groso de traballos que se fan no campo da tradución e que implican textos sen autoría explícita (pensem en toda a documentación da Unión Europea, textos lexislativos, médicos, comerciais etc.).

Seguindo esta liña de traballo, as teorías feministas e poscoloniais forneceron importantes estudos sobre a complicidade entre a tradución e o patriarcado e imperio. Citarei só algúns exemplos para ilustrar este punto. Primeiramente resulta inevitable recorrer ao estudo de Adnan 1999 con respecto á tradución das *Rubbayat* de Omar Sharif por Fitzgerald, en que unha concepción cultural concreta, unha visión do mundo –a árabe– se presenta como baixa e non digna para a gran cultura imperial británica. Fitzgerald, tal e como recollen paratextos sobre o seu traballo como tradutor, consideraba o texto «inferior» e víase como o encargado de «enzalzalos» para que fose unha obra digna. A intervención cómplice co imperio do tradutor é clara. Resulta curioso que aínda a día de hoxe as *Rubbayat* siga considerándose un texto canónico dentro da literatura «británica».

En liña con este traballo está tamén o de Mahasweta Sengupta, quen analiza, entre outras cousas, a interacción da tradución coa formación da imaxe orientalista da India. O seu traballo céntrase na escolla de textos, que caracteriza como un esforzo consciente «de recuperar unha ‘idade dourada’ do pasado indio que existía antes do

período medieval e da chegada dos gobernantes islámicos ao subcontinente» (1995: 160). Esta mesma autora céntrase no traballo da tradución do *Gitagovinda* e da forma en que, en liña con moitas outras traducións da época colonial, foi adaptado para «encaixar nunha ‘imaxe’ aceptable ao gusto europeo» (1995: 161) ata o punto en que un poema erótico se converte nunha oración devocional mística. O interesante deste caso é que o tradutor, Jones, afirmaba non ter engadido «nin unha imaxe ou idea» (1995: 161), o cal reforza a tese de que as ideoloxías dominantes procuran custe o que custar facerse pasar por invisibles.

Desde o contexto africano chegan tamén análises deste tipo, como a realizada por Stanley Ridge sobre as negociacións que se deron en Sudáfrica durante o xuízo do xefe Langalibalele (2009: 195-202) ou a análise de Paul Bandia das traducións de literatura oral como parte da colonización (2000: 353-362).

Mais o marco feminista e poscolonial axuda a analizar moitas outras instancias de perpetuación e subversión do poder fóra do eido literario. Mazid (2007) fala, por exemplo, da tradución ao árabe do informe do Banco Mundial titulado *Gendering Development*, en que o tradutor Hisham Abdalla cambia os neutros a masculinos, co cal a propia tradución «non ten en absoluto enfoque de xénero. Todas as actuanes e axentes e suxeitos do orixinal, a maioría, ou polo menos moitas, das cales son mulleres, son traducidas a equivalentes en masculino en árabe» (Mazid 2007: 72). Como conclúe Mazid: «Unha situación en que as nosas ideoloxías se volven manifestas é cando hai que traducir o xénero, sobre todo entre linguas que teñen atribucións de xénero gramatical diferentes» (Mazid 2007: 71).

Porén, o interesante destas análises é que non fican en meras miraxes do pasado, senón que nos ensinan os xeitos en que o patriarcado e o imperio seguen a reproducirse, a apropiarse das voces alleas no presente. Aínda así, se cadra o máis importante destes traballos é que abriron portas para o desenvolvemento de novas estratexias que foron tamén obxecto de reflexión e estudo teórico nun círculo virtuoso exemplar. No caso dos feminismos adoita falarse das estratexias desenvolvidas polas feministas canadenses, afeitas a se traduciren entre o inglés e o francés. Porén, é máis axeitado falarmos de estratexias xerais de intervención que se foron adaptando e desenvolvendo en diferentes contextos. Algúns enfoques prácticos foron analizados máis polo miúdo, como por exemplo os textos que Luise von Flotow denomina textos «ofensivos desde o punto de vista político» (1997: 45) e para os cales afirma que non existe unha única estratexia para a súa tradución. Cada tradutora vai desenvolvendo as súas propias estratexias dependendo do tipo de manifestación patriarcal con que se atope. A linguaxe sexista é unha desas manifestacións e tampouco neste caso existe unha reacción

dogmatizada, senón máis ben unha concepción aberta ao uso e percepcións das feministas. Cada lingua ofrece tamén unhas posibilidades de creatividade diferentes e é aí onde as tradutoras aplican estratexias para non seguir o ditado dos masculinos «xenéricos» e outras estratexias de tradución sexistas sancionadas socialmente. Desde a linguaxe inclusiva, a alternancia de femininos e masculinos, ao feminino xenérico, as diferentes intervencións son obvias e manifestas nos textos e veñen evidenciar o novo poder das tradutoras feministas na súa interpretación aberta dos textos.

Destacan neste campo de estratexias subversivas aquelas desenvolvidas por Gayatri C. Spivak para traducir a Mahasweta Devi, onde a intersección lingua non hexemónica/patriarcado/imperio/caste se pon de sumo manifesto e se converte nun vizoso lugar de reflexión sobre a posición da tradutora poscolonial e feminista.

Este tipo de prácticas subversivas, é dicir, de prácticas que traballan de forma consciente contra os discursos hexemónicos que buscan facerse pasar por invisibles, son fundamentais para o establecemento de alianzas entre proxectos de transformación porque, como ben indica Spivak: «Existen incontables linguas en que as mulleres de todo o mundo crecen e se fan mulleres ou feministas» (1992:190). Sen esa comunicación entre proxectos que teña en conta a posición de cadaquén resulta imposible rachar coa explotación que provocan os discursos hexemónicos.

Faros que nos iluminan

A luz que os feminismos e as teorías poscoloniais deitaron sobre a tradución ten moito que dicir tamén sobre o que acontece no campo da tradución en Galicia, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Sen dúbida, a todo o discurso tradicional sobre a tradución que mencionei anteriormente en Galicia cómpre engadirlle dous aspectos máis de vital importancia: a tradución como ferramenta para a «normalización» e para a «construción nacional». Cómpre analizar estes dous discursos baixo o potente foco dos nosos faros.

O discurso da normalización defende a tradución como unha ferramenta para «anovar» e «anosar»⁵ a lingua, a cultura e, en particular, o sistema literario. Mais, pensando

⁵ Esta cita de Álvaro Cunqueiro converteuse en frase tipo e mesmo chegou a denominar os volumes publicados por Alberto Álvarez Lugrís e Anxo Fernández Ocampo (1999), coas actas do congreso do mesmo nome que tivo lugar na Universidade de Vigo en 1998.

desde o marco feminista e poscolonial, que tipo de anovamento e anosamento se promove? Para promover os valores de quen? No nome da normalización en Galicia resultan aceptables estratexias que «anosan» textos e mesmo experiencias sen reparar en que malia pertencermos a unha comunidade non hexemónica, no noso interior tamén hai centros e periferias, desde a hexemonía hetero-patriarcal á apropiación de imaxes ou experiencias de pobos aos que como cidadás occidentais oprimimos. Unha característica clave de «anosar» e «normalizar» entendido desta maneira é, a meu entender, a eliminación do que fai diferente, o subsumir a outra en nós, algo que pode levar a borrar a responsabilidade que como cidadás do Norte temos cara a outros pobos ou cara a grupos dentro do noso propio. En estreita relación con isto está o papel que as tradutoras aprendemos a desenvolver como normalizadoras e cómpre preguntarse se a asunción dese papel non leva implícita unha renuncia ao exercicio crítico e consciente do noso traballo. A tradutora é interpelada por estes discursos a ser normal, fiel e invisible, aínda máis porque iso permite que a normalización e a nación poidan seguir estando dirixidas por unha ideoloxía patriarcal e en moitos casos encubertamente colonizadora.

O discurso da normalización, ademais, ten tamén moito que ver cun enfoque que denominarei, a falla de mellor palabra, «filolóxico» da tradución. Refirome con isto a que en Galicia é o máis habitual valorar unha tradución literaria polo uso enxebre, florido ou como mínimo «correcto» da lingua, o cal evita reflexionar sobre feitos da propia escrita literaria e, aínda máis relevante, sobre os enfoques que se lles dan ás traducións. O que quero dicir con isto é que algunhas tradutoras, en aras desta idea da normalización, acaban facendo que calquera libro, mesmo algúns protagonizados e narrados por personaxes con idiolectos fanados, coloquiais ou alleantes, acaben falando como Otero Pedrayo en *Arredor de si*.

Aínda máis relevante resulta a cuestión da construción nacional, xa que é abondo evidente que en Galicia esta se centra tradicionalmente na lingua e, en particular, no literario como cerna do proxecto identitario colectivo. Ocorre, por tanto, que, ao igual que en moitas outras linguas non hexemónicas, o concepto de «fidelidade» de tradutoras e tradutores é aínda máis complexo, pois está vinculado a un proxecto nacional que, como ben criticamos as feministas galegas, nace dunha fonte fondamente patriarcal. Se queremos tomar o literario como mostra, e tendo en conta a importancia que a literatura ten para a construción nacional galega, os estudos de Noia Campos (1995), González Millán (1995) ou en exemplos concretos Vieites (2003) ou López Silva (2003) parecen deixar pouco lugar a dúbida. No caso da literatura, semella un auténtico paradoxo que en Galicia precisamente se busque recorrentemente un canon de «literatura universal», auténtica teima que aparece de forma recorrente en calquera

debate sobre tradución, como a necesidade imperiosa de dispoñermos na nosa lingua dunha serie de textos que deberían considerarse básicos para podermos acceder ao acervo de coñecemento colectivo da humanidade. Resulta un paradoxo porque os construtores da nación enumeran esa listaxe de libros escritos case exclusivamente por autores de linguas hexemónicas por unha boca e pola outra láianse seguido de que a literatura galega non é traducida nin considerada noutros lugares. Se nós mesmas, falantes de linguas non hexemónicas, non somos quen de cambiar o discurso do canon patriarcal e imperialista non podemos lícitamente agardar que o fagan noutros lugares. Se nós non consideramos a literatura en galés, en támara, en iouruba ou en guaraní como parte da literatura universal non debería sorprendernos que noutros lugares non consideren a literatura galega como tal. Incluso en empresas editoriais que pretenden achegar a Galicia a mellor literatura do mundo non inclúen no seu catálogo máis que a anecdótica autora e seguen traballando con linguas occidentais ou imperiais fóra de occidente. Estas ideas poderían resumirse nunha variación do manido dito: non podemos mexar por enriba doutras culturas e dicir que é porque nos chove a nós.

Finalmente, nesta construción nacional destaca tamén como o labor de tradución literaria, que é o prestixiado socialmente, como xa comentou Baxter (2010), o exercen os homes, mentres que as tradutoras, moitas máis en número e sen dúbida moitas máis nas listaxes de traballadoras autónomas, traducen maioritariamente os textos sen prestixio nin visibilidade social. A asociación da tradución coa normalización e coa construción nacional leva tamén a outro problema máis engadido, que é a escuridade sobre as formas de tradución e interpretación non literarias que, a meu entender, teñen un valor fundamental de normalizar no sentido de introducir a lingua en usos e espazos diversos fronte a normalizar como «anosar» e eliminar, con sanción da autoridade, a diversidade.

Mais fronte a este panorama cómpre sinalar tamén Galicia como un lugar de prácticas tradutivas resistentes ou subversivas. Por unha banda, o traballo en investigación sobre teoría da tradución feminista e poscolonial que se desenvolve desde as miñas primeiras investigacións no ano 1997 e que logo foron ampliando outras compañeiras e compañeiros como Olga Castro, Neal Baxter ou Iria González Liaño desde diversos enfoques fan que Galicia se sitúe nun lugar privilexiado para intervenir no campo máis amplo da teoría da tradución «internacional». Igualmente resulta significativa a posición que as tradutoras podemos ocupar nun sistema cultural como o galego e que permite, para volver ao campo literario, a publicación de obras que serían impensables noutras culturas hexemónicas e o establecemento de proxectos de colaboración entre subalternidades de diversos lugares do mundo. Aínda así, as posturas e

intervencións feministas e poscoloniais explícitas na tradución adoitan ser escasas e silandeiras, exceptuando se cadra a miña propia práctica. Así, aínda que debo admitir que tanto no meu traballo con Edicións Xerais como con Edicións Positivas e a Editorial Galaxia sempre se me permitiu explicitar as miñas posturas de partida⁶ como algo positivo e de valor engadido á tradución mesma, a reticencia xeral na tradución literaria en Galicia a explicitar a postura desde a cal se producen as traducións non resulta de todo sorprendente, vista a estigmatización, ridiculización e violencias⁷ a que podemos vernos sometidas as tradutoras que declaramos e defendemos publicamente unha práctica ética da tradución que non perpetúe ou mesmo insira o sexismo onde non o había e que poida dar voz á outra sen fagocitala. No caso de Galicia estes aspectos son aínda moito máis relevantes porque é a tradución feminista e poscolonial a que posibilita as alianzas entre ceos, terras, mares nun contexto onde a diversidade está en permanente perigo de extinción. A tradución é unha actividade fundamental para o desenvolvemento de proxectos transnacionais que visibilicen as relacións entre patriarcado, capitalismo e neocolonización.

O mundo iluminado

Á luz de todos os refachos e faros semella quedar máis claro que nunca que non hai acto máis político que a tradución. O interese en manter a idea de invisibilidade reside en desactivar o potencial subversivo das tradutoras e en facer invisibles tamén os fíos con que se constrúen o patriarcado e os imperios.

Unha práctica ética da tradución e interpretación implica pensar no poder e na nosa posición, e actuar en consecuencia como persoas que somos e, sobre todo, coa responsabilidade que a nosa posición de mediadoras nos outorga. Porque, creámolo ou non, diso dependen os dereitos de millóns de persoas, comezando polos nosos propios. Así, as tradutoras non podemos asumir coa cabeza abaixada a invisibilidade e logo laiármonos polas malas condicións laborais ou a mala remuneración que recibimos. Tampouco podemos utilizar xa máis o «autor» como escusa para as nosas complicidades, pois se entregamos a nosa capacidade de decisión a este (ou ao editor como se dicía na cita de Freire, aínda de xeito máis aberrante), malamente poderemos logo entender que a lei de propiedade intelectual recoñeza só unha autora de cada

⁶ Véxanse as miñas introducións de *Despois da medianoite* ou *Teatriños*.

⁷ Véxase <http://www.galicia21journal.org/A/pdf/galicia21_6_reimondez.pdf>

tradución: a tradutora mesma. Unha análise a luces acesas déixanos ver que o criterio de profesionalidade máis importante que debemos e que se nos debe esixir ás tradutoras e intérpretes é unha explicitación da nosa postura ante os textos ou eventos comunicativos en que participamos. Tamén como un sector altamente feminizado, o noso traballo ten impacto nos nosos dereitos como mulleres, na contribución á nosa invisibilidade ou no tender a man en proxectos de colaboración, xa non só literaria, senón tamén social e cidadá, con outras compañeiras doutros recantos do mundo. Igualmente como falantes de linguas non hexemónicas, o noso papel é fundamental á hora de rachar coa lóxica hexemónica das construcións do canon, e de defender o vínculo entre lingua e dereitos humanos porque as persoas que non teñen voz non son consideradas por quen ten o poder e así é que nada pasa se as multinacionais arrasan os bosques onde vivimos, abren minas a ceo aberto ou contaminan os nosos ríos. Iso é o que acontece cando non se ten voz. E ter voz pasa ineludiblemente, para as falantes de linguas non hexemónicas, pola tradución.

Por todo iso botar luz sobre a tradución vai moito máis alá dunha mera cuestión teórica dun campo de traballo concreto. Aféctanos a todas dunha forma radical. Por todo iso só se as tradutoras nos facemos conscientes do noso papel poderemos ter algunha posibilidade de cambiar o mundo que habitamos. Porque como din Chesterman e Wagner: «Se só segues as normas, refórzalas aínda máis. Pero se te opós a elas e experimentas con alternativas [...] daquela podes influír no establecemento de novas normas» (Chesterman e Wagner 2002: 78). E como ben recorda Maria Tymoczko: «Falar dos microniveis de fidelidade textual e obrigas inmediatas con quen nos contrata» ten como consecuencia «borrar esferas máis amplas de responsabilidade cara a comunidades e cara ao mundo» (Tymoczko 2009: 186). Por todo iso é hora xa de non falarmos máis de tradución defendendo a escuridade.

Bibliografía

Abdulla, Adnan (1999): «Aspects of ideology in translating literature», *BABEL*, vol. 45, nº 1: 1-16.

Althusser, Louis (1997): «Ideology and the State (1969)», en Rice, P./Waugh P.: *Modern Literary Theory*: 53-61 (Londres/Nova York: Arnold).

Apter, Emily (2009): «Translation-9/11: Terrorism, Immigration, Language Politics», en Biesla, Esperanza/Hughes, Christopher W.: *Globalization, Political Violence and Translation*: 195-206 (Hampshire/Nova York: Palgrave MacMillan).

Bandia, Paul (2000): «Towards a history of translation in a (Post)-colonial context: An African perspective», en Chesterman, Andrew/Gallardo San Salvador, Natividad/Gambier, Yves: *Translation in Context*: 353-362 (Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins).

Bassnett, Susan (1991): *Translation Studies* (Londres: Routledge).

Baxter, Robert Neal (2010): «Tradución e androcentrismo: Quen traduce que(n) e como na Galiza» en Mosquera Carregal, X. M. (ed.): *Lingua e xénero*: 115-136. (A Coruña: Universidade da Coruña) http://www.udc.es/snl/documentospdf/Libro_Lingua_e_Xenero.pdf [Última consulta: 31 de xaneiro de 2013].

Behr, Martina/Corpataux, Maïke (2006): *Die Nürnberger Prozesse. Zur Bedeutung der Dolmetscher für die Prozesse und der Prozesse für die Dolmetscher* (Múnic: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung).

Biesla, Esperanza (2009): «Globalization, Political Violence and Translation: an Introduction», en Biesla, Esperanza/Hughes, Christopher W.: *Globalization, Political Violence and Translation*: 1-21 (Hampshire/Nova York: Palgrave MacMillan).

Chamberlain, Lori (1988): «Gender and the Metaphorics of Translation», *Signs* 13 (3): 454-472.

Chesterman, Andrew/Wagner, Emma (2002): *Can Theory Help Translators?* (Manchester/Northampton: St. Jerome Publishing).

Eagleton, Terry (1991): *Ideology: An Introduction* (Londres/Nova York: Verso).

Ekaizer, Ernesto (2007): «España vs Italia», *El País*, 5 de xuño.

Fenton, Sabine/Moon, Paul (2002): «The Translation of the Treaty of Waitangi. A Case of Disempowerment», en Tymoczko, Maria/Gentzler, Edwin: *Translation and Power*: 25-44 (Amherst/Boston: University of Massachusetts Press).

Foucault, Michel (1984): *The Foucault Reader* (Nova York: Pantheon Books).

Freire, Carlos (2010): «Traducir a Paul Auster. Sobre o traslado invisible de palabras», *Faro da Cultura*, 317, xoves 28 de xaneiro de 2010. Dispoñible en: <http://www.editorialgalaxia.es/weblog/wp-content/uploads/2010/01/paul-auster.pdf> [Última consulta: 31 de xaneiro de 2013]

von Flotow, Louise (1997): *Translation and Gender*. (Manchester: ST. Jerome Publishing/University of Ottawa Press).

Gaiba, Francesca (1999): «Interpretation at the Nüremberg Trial», *Interpreting*, vol 4 (1): 9-22.

González-Millán, Xoán (1995): «Cara a unha teoría da traducción para sistemas literarios ‘marxinais’. A situación galega», *Viceversa* 1: 63-72

Hatim, Basil/Mason, Ian (1997): *The Translator as Communicator* (Londres/Nova York: Routledge).

Kurz, Ingrid (1995): «Als Dolmetscher beim Nüremberger Prozess—Ein Gespräch mit Marie-Francoise Skuncke», *Mitteilungsblatt dess österreichischen Übersetzer-und Dolmetscherverbandes Universitas*: 2-7

López Silva, Inmaculada (2003): «Ramón de Valenzuela e o teatro: exilio escénico en Buenos Aires», *Anuario Grial de Estudos Literarios Galegos*: 28-41

Mazid, Bahaa-Eddin M. (2007): *Politics of Translation. Power and Ideology, Culture and X-phemism in Translation between Arabic and English* (Múnic: Lincom).

Nida, Eugene (1969): «Science of Translation». *LANGUAGE*, vol. 45. n.º 3: 483-498.

Noia Campos, M.^a Camino (1995): «Historia da Traducción en Galicia no marco da cultura europea», *Viceversa*, 1: 13-62

Pochhaker, Franz/Schlesinger, Miriam (2011): *The Interpreting Studies Reader*. (Londres/Nova York: Routledge).

Ridge, Stanley G. M. (2009): «Translating against the grain. Negotiation of meaning in the colonial trial of chief Langanlibelele and its aftermath», en Wakabayashi, Judy/Kothari, Rita: *Decentering Translation Studies. India and beyond*: 195-212 (Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins).

Sampedro, Francisco (1997): *Ideoloxía e distorsión. Ensaio sobre o imaxinario ideolóxico* (Vigo: Xerais).

Sengupta, Mahasweta (1995): «Translation as Manipulation: The Power of Images and Images of Power», en Dingwaney, Anuradha/Maier, Carol: *Between Languages and Cultures. Translation and Cross-Cultural Texts*: 159-179 (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1992): «The politics of translation», en Barret, Michèle / Phillips, Anne: *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*: 177-200 (Stanford: Stanford University Press).

Trew, Tory (1979): «Theory and ideology at work», en Fowler, R. *et al*: *Language and Control*: 94-116 (Londres: Kegan & Paul).

Tymoczko, Maria (2007): *Enlarging Translation, Empowering Translators* (Manchester: St. Jerome Publishing).

Tymoczko, Maria (2009): «Translation, Ethics and Ideology in a Violent Globalizing World», en Biesla, Esperanza / Hughes, Christopher W.: *Globalization, Political Violence and Translation*: 171-194.

Venuti, Lawrence (1997): *The Translator's Invisibility* (Londres/Nova York: Routledge).

Venuti, Lawrence (2000): *The Translation Studies Reader* (Londres/Nova York: Routledge)

Vieites, Manuel F. (2003): «O *folc drama* en Galicia (II). A propósito do Movemento Dramático Angloirlandés e do Movemento Dramático Nacional: traducións e proxectos literarios na formulación dun teatro nacional», *Anuario Grial de Estudos Literarios Galegos*: 72-85

Zybatow, Lew N. (2003): «Wie modern ist die 'moderne' Translationstheorie?», en Gerzymisch-Arbogast, Heidrun/Hajicová, Eva/Sgall, Petr/Jettmarová, Zuzana/Rothkegel, Anneli/Rothfuss-Bastian, Dorothee: *Textologie und Translation*: 343-360 (Tubinga: Gunter Narr Verlag).