

**LA RECEPCIÓN DE LAS OBRAS DE FATIMA MERNISSI EN ESPAÑA:
TRADUCCIONES, PARATEXTOS Y LECTORES**

Beatriz Soto Aranda

(Universidad Rey Juan Carlos. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.
Departamento de Economía Financiera y Contabilidad e Idioma Moderno.
Madrid, España)

beatriz.soto@urjc.es

**THE RECEPTION OF FATIMA MERNISSI BOOKS IN SPAIN:
TRANSLATIONS, PARATEXTS AND READERS**

Fecha de recepción: 19-05-2020 / Fecha de aceptación: 16.06.2020

Tonos Digital, 39, 2020 (II)

RESUMEN:

El presente estudio analiza la recepción de la obra de la socióloga marroquí Fatima Mernissi en España, a través de sus traducciones del inglés y del francés, en un contexto histórico-político marcado por la incorporación de escritoras árabes al mercado editorial occidental, por un lado, y la consagración de la teoría del choque de civilizaciones de Huntington y su articulación del islam como ideología, por otro. Para ello, se presta especial atención tanto a las técnicas de traducción con las que Mernissi subvierte la visión orientalista de la mujer árabe, como al tratamiento del aparato paratextual de las traducciones por parte las editoriales españolas para reubicar las obras dentro de dicho paradigma, y las diferentes lecturas -académicas y en la red-, que de su obra se han hecho.

Palabras clave: Mernissi; traducción; Marruecos; feminismo; orientalismo.

ABSTRACT:

This research analyzes the reception of the work of the Moroccan sociologist Fatima Mernissi in Spain, through its translations from English and French, inside a historical-political context characterized by the incorporation of Arab Women Writers in the western publishing market, on the one hand, and the diffusion of the Huntington's theory of the clash of civilizations and its articulation of Islam as an ideology, on the other. For this, special attention is paid both to the translation techniques with which Mernissi subverts the orientalist vision of the Arab woman, and to the treatment of the paratextual apparatus of translations by Spanish publishers to relocate Mernissi's work within that paradigm, and the different readings - academic and online - that have been made of her books.

Keywords: Mernissi; translation; Morocco; Feminism; Orientalism.

INTRODUCCIÓN. SER MUJER, ÁRABE Y PUBLICAR EN OCCIDENTE EN LAS POSTRIMERÍAS DE LA GUERRA FRÍA

En la década de los 70 del s. XX, Occidente comienza a prestar cierta atención a algunas escritoras árabes conocidas su activismo político y social, es el caso de la egipcia Nawal El-Sadawi, la libanesa Layla Baalbaki y la siria Colette Khuri (Cooke, 2001). Sus obras, publicadas en árabe, tratan sobre el patriarcado, la liberación de la mujer, la sexualidad, incluso el erotismo en el caso de Khuri, y sus puntos de vista pueden inscribirse en el marco de la teoría feminista clásica.

No obstante, la producción literaria de autoras árabes no se visibilizará hasta una década después, con la publicación de *The Story of Zahra* (1986), la traducción inglesa de *Hikayat Zahra* (1980), novela en la que Hanan al-Shaykh habla de la guerra civil libanesa aplicando una perspectiva de género (Valassopoulos, 2007). En España, la novela se publicaría en 1999 con el título de *La historia de Zahra*, precedida de la buena acogida que había tenido *Mujeres de arena y mirra* (1996), traducción de *Women of Sand and Myrrh* (1989), la versión inglesa de *Misk al-ghazal* (Al-Shaykh 1988). Cabe señalar que la crítica occidental recibió

ambas obras con admiración, destacando de ellas su crítica al patriarcado y su lucha por la libertad de la mujer árabe (Cabello, 1999).

Cabe señalar que este clima favorable a la obra de Al-Shaykh no estuvo exento de contradicciones. Dentro de los estudios poscoloniales, Smail Salbi (2006) plantea que la obra de Al-Shaykh no puede considerarse parte de la literatura árabe como tal, aunque ella escriba sus obras en árabe. Afincada en Londres desde los ochenta, desde 1975 según otras fuentes, fue una de los muchos autoexiliados que provocó la guerra civil libanesa; y su literatura tiene más concomitancias con la literatura escrita por autores árabes que utilizan las lenguas europeas como Assia Djebar o Zeina Ghandour, por lo que cabría situarla dentro de la literatura diaspórica, ese espacio híbrido entre las culturas de origen y la cultura occidental de acogida en un contexto histórico poscolonial. Faiq (2007), por su parte, señala que, a su entender, dichos textos forman parte del metadiscurso occidental sobre la cultura árabe, cuestionándose hasta qué punto puede hablarse de textos híbridos, postcoloniales, que viven en la *différance* entre las dos culturas: la del colonizado y la de la metrópoli.

El salto a la fama de Al-Shaykh se produce en un contexto histórico complejo, en el que los conflictos de Oriente Medio se sitúan en el centro del foco informativo tanto a nivel internacional como en el contexto español (El-Madkouri 2006). Entre esos conflictos, Pazargadi (2012) señala cuatro por su repercusión mediática y su papel en los diversos procesos migratorios árabes hacia Occidente, momento en el que escritores –mujeres y hombres– árabes en el exilio y en la diáspora comienzan a publicar en Francia y en Estados Unidos: a) la guerra civil libanesa (1975-1990); b) la primera intifada palestina (1987-1993); c) la guerra irano-iraquí (1980-1988) y d) la primera guerra del Golfo (1990-1991).

Pazargadi se refiere especialmente a la guerra del Golfo, y al hecho de que los estadounidenses hicieron a los árabes conscientes de sus diferencias étnicas (cuestión meditada por Said), llevando a muchos inmigrantes a hablar de sus vidas, con la esperanza de recuperar su identidad árabe. Para las mujeres, “escribir constituye un instrumento para romper estereotipos y no tanto para definirse dentro de contextos árabes y

feministas” (Pazargadi, 2012: 10). De ahí que escriban material autobiográfico.

En ese macro contexto se van a dar otros elementos internos que conviene tener en cuenta como el hecho de que la religión se convierte en un elemento de definición identitaria. Como señalaba Said (1978), los estudios de orientación orientalista reconfiguran su discurso sobre la cultura árabe priorizando el elemento religioso como un valor identitario y unificador. En este proceso de reconfiguración tendrán un papel determinante las obras de Huntington y su teoría del choque de civilizaciones; 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 sitúa la otredad en el eje cultural:

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).

A la par, se configura una noción de religión como ideología en el mundo árabe, con la conjunción de tres elementos: la revolución iraní de 1979, los movimientos de renovación dentro del islam sunní como los hermanos musulmanes, y el ideario salafista auspiciado por Arabia Saudí. Esta concepción del islam interactúa con otra en la que el islam es visto como un instrumento de lucha anticolonial y defensa cultural frente a la occidentalización impuesta.

MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA: LITERATURA COMO MEDIACIÓN INTERCULTURAL

La producción de autoras árabes se visibilizará conformando un paradigma propio en el marco de la literatura poscolonial, pues, a su propio deseo de escribir, hay que añadir un contexto favorable para la producción y recepción de sus obras. A la reconfiguración geoestratégica inherente al final de la Guerra Fría, hay que sumar cambios internos en el sistema cultural occidental, con el cuestionamiento del canon literario y la

visibilización de la otredad, especialmente femenina. Y como consecuencia de ello, el empoderamiento del escritor extranjero, ya se trate del inmigrante o del exiliado, pero un otro que forma parte del propio sistema, o que escribe en las lenguas centrales del sistema literario mundial, especialmente el inglés y el francés, las lenguas de las ex metrópolis.

En este contexto, intereses de autores y editoriales se entrecruzan tejiendo un intricado mapa de publicaciones con resultados muy diversos. En el caso de la traducción, parece que las normas preliminares y de recepción funcionan en el mismo sentido que lo hace la literatura postcolonial, siendo necesaria para su incorporación a la cultura meta metropolitana, que las normas de aceptabilidad e intertextualidad permitan al lector interpretar la obra como parte de la cultura meta. Un ejemplo de ello es la ya citada *Mujeres de arena y mirra*, sobre cuyo original Dallal (1998) señala que parece claro que está pensada para una audiencia anglófona, pues las referencias específicas a la cultura occidental que podrían ser desconocidas para los árabes quedan sin explicar en el primer capítulo de la novela, mientras que las referencias a las costumbres o prácticas específicas de contextos árabes aparecen constantemente acompañadas de explicaciones:

Suha explica por qué `los juguetes blandos y las muñecas habían sido destruidos `por las autoridades´ cualquiera que se identificara con un ser humano o un animal o un pájaro [era confiscado] puesto que no estaba permitido producir tergiversaciones de las criaturas de Dios`. Esta explicación de una interpretación particular del islam (o una auténtica fabricación, como la mayoría de los musulmanes árabes pensaría) usado por los regímenes del Golfo no necesitaría explicación para los receptores árabes. Sin embargo, las referencias del narrador a muñecas Barbie, Snoopies y Woodstock no serían reconocidas por la mayoría del mundo árabe y quedan sin explicación (Dallal, 1998: 8).

Pero esto no solo ocurre en polisistemas centrales del sistema literario mundial. Schyns (2016), por ejemplo, estudia los paratextos en las traducciones al holandés de tres escritores argelinos francófonos muy conocidos: Assia Djebar, Malikka Mokeddem y Tahar Djaout. La autora comenta la siguiente anécdota: poco antes de la publicación de su traducción de la novela *N´zid* de Mokaddem (De Seuil, 2001), el editor le pidió modificar el título con el argumento de que este no iba a funcionar.

Teniendo en cuenta que el valor polisémico del término en árabe (nacer / continuar) y que a lo largo del proceso de traducción se había dado cuenta de la importancia del término para la trama de la novela, se negó.

En una solución de compromiso, la traducción se publicó finalmente con el título de *Een vrouwelijke Odysseus, N'zid (Una Ulises femenina, N'zid)*. Así, se crea un nuevo espacio cultural ampliando los horizontes del término 'ulises', de profunda resonancia en la cultura europea. La traductora señala cuán difícil a veces es respetar el deseo de una autora francófona que decide llamar a su novela con un nombre árabe. En Francia, para *Editions Le Seuil* no supuso un problema, pero en el caso holandés resultaba demasiado extraña, extranjera, ajena.

Los paratextos son especialmente proclives para comprender "las historias y las relaciones de poder que operan entre continentes" (Schyns, 2016: 182), pues como dice Martín Ruano (2003: 191), la literatura postcolonial no permanece en un espacio intercultural, sino siempre se lee bajo las coordenadas de una cultura, la de destino, en general monolingüe y monocultural, de ahí que para estudiar literaturas minoritarias, exóticas, haya que tener presente el mercado editorial de la cultura donde se inserta la traducción.

En este contexto, las escritoras árabes tendrán que moverse en un territorio *in-between*, liminar en palabras de Khatibi, desde el que tienen que hacer frente a posturas orientalistas y eurocéntricas sobre el mundo árabe, por un lado, y mostrar sus opiniones sobre la situación de la mujer en el mundo árabe, por otro, (Rhouni, 2010), planteando un tipo de discurso "feminista", en la línea con análisis que cuestionan una visión feminista eurocéntrica como el de Spivak (1998: 64), cuando se pregunta si deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel decisivo en tantos frentes, esto es, tanto en el discurso colonial como en el de los estudios subalternos; o el de Mohanty:

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los "feminismos del Tercer Mundo" debe ocuparse de dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos "occidentales" hegemónicos y la formulación de cuestiones y

estrategias feministas autónomas que estén arraigadas geográfica, histórica y culturalmente. (Mohanty, 1988: 69)

Mernissi, por ejemplo, cuestiona el mito de que la colonización liberó a la mujer árabe del yugo de la cultura árabe, pues no solo no apoyó la educación femenina, sino que:

El resultado psicológico de la intervención del poder extranjero en la legislación islámica fue la transformación de la shari'a en un símbolo de la identidad musulmana y de la integridad de la umma. Los cambios modernos se identificaron las sutiles herramientas del enemigo para llevar a cabo la destrucción del islam. (Mernissi, 1987: 23, citado en Rhouni 2010: 49)

Y es en este contexto en el que Pazargadi resalta el hecho de que "esas autoras no buscan compartir sus experiencias y perspectivas con otros musulmanes como informar a los no musulmanes en contacto con inmigrantes que viven en países occidentales como Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos sobre asuntos de Oriente Medio y sobre temas islámicos" (Pazargadi, 2012: 11). Un caso paradigmático de ello es la publicación *Beyond the Veil Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, obra basada en su tesis doctoral y en la que Fatima Mernissi (1987: 7-11) incluye directamente *A Note to the Western reader*, sobre la que volveré más adelante.

Al utilizar lenguas centrales en el sistema literario mundial, no solo apelan a audiencias globales más amplias y que les permitía trabajar fuera de las convenciones y parámetros culturales (Mehrez, 1992: 121-122), se convierten en una suerte de mediadoras, de "informantes nativas", de traductoras en un sentido metafórico utilizado por la antropología contemporánea (Geertz, 1973), que traducen sus culturas de partida a las culturas meta, convirtiéndose sus discursos en textos de partida susceptibles de ser analizados por haber sido reconocidos por la cultura meta, que es a la vez cultura de partida, como representativos y legítimos (Sturge, 2007). Sobre el uso metafórico del término traducción, Basile (2008: 20), por ejemplo, señala que «en los escritos de muchos teóricos contemporáneos (Bhabha, 1994; Friedman, 1998; Glissant, 1990) la traducción figura crecientemente como un tropo clave para articular estos fenómenos de múltiple cruce de fronteras con los problemas específicos

correspondientes a sus localizaciones geográficas y sociosimbólicas prominentes. Entre los problemas planteados están las cuestiones de poder, y la necesidad ético-política de reparar las violaciones históricas que hacen tanto necesaria como deseable la transgresión de las fronteras impuestas».

En suma, en las obras se aúna la necesidad de articular la experiencia personal, a la vez que satisfacer “una creciente demanda del mercado internacional de conocimiento sobre la condición de las mujeres musulmanas, especialmente después de las campañas imperiales en Oriente Medio y el norte de África” (Pazargadi, 2012: 17), junto a los deseos de diversificar los cánones eurocéntricos sobre las otras.

FATIMA MERNISSI Y LA RECEPCIÓN DE SUS OBRAS EN ESPAÑA

Fatima Mernissi (1940-2015), premio Príncipe de Asturias en 2003 junto con Susan Sontag¹, es la autora marroquí de mayor proyección internacional. Politóloga de formación, estudió en la universidad marroquí, trasladándose posteriormente a Francia y a EE.UU., país en el que se doctoró en Sociología en 1974. Mernissi fue una figura singular dentro de este paradigma poscolonial, pues si bien produjo la mayor parte de su obra con una clara proyección hacia Occidente, no vivió permanentemente en el extranjero, cuestión esta que la editorial Muchnik, bajo cuyo sello vería la luz *Sueños en el umbral, memorias de una niña en el harén*, resaltaba en la contraportada de este libro: “a diferencia de la mayor parte de la *intelligentsia* de los países musulmanes, Fátima Mernissi no vive en el exilio. Reside en Rabat, donde es investigadora en la Universidad Mohamed V”.

Frente a la mayoría de los escritores poscoloniales como Al-Shaykh o Djebbar, que residen y publican en las metrópolis, Mernissi siempre conservó ese hilo umbilical con la sociedad marroquí, desarrollando una intensa actividad pública, primero como profesora de sociología en la Universidad Mohamed V de Rabat y después en el Institut Universitaire de Reserche Scientifique. Como recordaba Latifa el Bouhssini (2016:7): “Mernissi se ha

¹ . Este hecho supone un valor añadido para situar y legitimar la obra ante el público español.

marchado después de haber consagrado toda su vida a la reflexión, al debate de ideas y a la producción académica. Un trabajo universitario que la ha situado entre las intelectuales y las escritoras más destacadas del Magreb y del mundo árabe”.

Así, tuvo un destacado papel en el cuestionamiento del papel que las élites marroquíes poscoloniales, tanto el partido Istiqlal como las élites religiosas, habían otorgado a la mujer, a la familia, y la religión como bases de la reafirmación identitaria y un factor legitimador del Estado. Para ello, buscó anclar los cambios sociales dentro del *turaz*, la tradición cultural arabo-islámica, sin renunciar a sus valores de modernidad, lo que vino a conocerse como en occidente como feminismo islámico. El francés y el inglés, aprendidos durante su formación universitaria, se unieron a la formación en árabe recibida en la escuela coránica, lo que le permitió no solo publicar en las tres lenguas, sino abordar una relectura de la imagen de la mujer en las fuentes primarias de la jurisprudencia islámica, el Corán y la Sunna.

En 1994 publica *Dreams of Trespass. Tales of a Harem Girlhood* (Perseus Books), cuya traducción al español vería la luz el mismo año con el título de *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. La obra tuvo una segunda edición en EE. UU. en 1995 a cargo de la editorial Bantam, en la que se produce un cambio significativo en la portada del libro. El título pasa a ser *The HAREM within: tales of a Moroccan Girlhood*, mientras que la ilustración que le acompaña representa a una mujer cuyo rostro se vislumbra tras una ventana enrejada, en la línea de *betsellers* sobre vivencias de mujeres en países árabes publicados en los últimos lustros. A propósito de este tipo de literatura, del Amo señala algunas características comunes como el hecho de que se trate de obras fuertemente promocionadas por las editoriales y que hayan tenido una segunda parte. Pero quizá sea el análisis del contenido de las portadas lo que lleva a Del Amo (1997), a ser categórica sobre la finalidad de este tipo de literatura:

Y este es el mensaje que queda grabado en la mente de la mayoría de los lectores, que ésta es la situación de todas las mujeres musulmanas, que no hay matices, ni sociedades, ni costumbres

diferentes; que el mundo árabe es una región donde reina la irracionalidad, en el que las mujeres son meras esclavas de los hombres y de su lujuria, y donde no se ha avanzado nada desde la edad media.

Con independencia de que *Sueños en el umbral...* sea en realidad una autobiografía novelada en toda regla, como se desprende del original en inglés, o que Mernissi hubiera recurrido a este formato, de forma consciente y creativa, como ella afirma en la versión francesa de la obra publicada en Marruecos (Bourget 2013), lo cierto es que el formato se ajusta a uno de los modelos prototípicos de la literatura poscolonial (Vega, 2003), un filtro que facilitaba la publicación en Occidente de obras de autores del Tercer Mundo, máxime si son con nombre de mujer. Asimismo, ejerce la agencia, construyendo un discurso que, como se verá a continuación, recurre a la literatura, como antes lo habían hecho Said (1978) y Spivak (1987) desde la crítica literaria, para deconstruir las narrativas dominantes y las imágenes estereotípicas sobre las otras, las mujeres árabes.

Esta suerte de novela autobiográfica relata la infancia de la autora en un marco cultural propio de la clase media alta de Fez, la ciudad imperial por antonomasia: un edificio construido en torno a un patio en el que vivía la familia extensa: abuelos, padres, hijos, primos, etc., que llevaba por nombre *harén*. La elección del término es a todas luces provocadora, en el marco de una escritura de resistencia en la que términos culturalmente marcados en la cultura de destino resultan reinscritos mediante un proceso de resignificación: el harén de las concubinas, espacio inmortalizado por los pintores y escritores europeos (Kabbani, 1994), asume algunos de sus significados en la cultura de partida:

- el locus sagrado, símbolo de la frontera infranqueable “En nuestra misma puerta, podía verse a las mujeres del harén discutiendo y peleándose con Ahmed, el portero, mientras que los ejércitos extranjeros del norte seguían llegando a la ciudad” (Mernissi, 1994: 123);
- la interacción entre espacios compartidos por ambos sexos, el patio, y la terraza, espacio al que solo podían acceder las mujeres: “«Oficialmente

no se admitían hombres en la terraza; era territorio femenino» (Mernissi, 1994: 130).

Otras interpretaciones como la de Jessica da Silva C. de Oliveira (2020: 186), van más allá, sugiriendo “un feminismo árabe de cosecha propia y emocionalmente afectivo, creado por mujeres de todo tipo de procedencias, letradas e iletradas”.

Mernissi desarrollará este juego intertextual en obras como *El harén en Occidente* (Espasa Calpe, 2006), cuyo título original en inglés es mucho más sugerente *Shehrezade goes West: different cultures, different Harems*, en el que resalta la figura de este personaje de cuento, clave también de *Sueños en el umbral...*, cuyo título original dice Curti que hace referencia al nomadismo, “no solo es Shahrazad la que va a Occidente en más de un sentido (la referencia también incluye a las traducciones y adaptaciones del cuento en los países occidentales), sino que es la propia Mernissi la que cuenta sus primeros encuentros con la diversidad occidental [...] Nomádica la experiencia de los habitantes de las ex colonias, que se dividen entre historias, identidades y culturas diversas” (Curti, 2006: 93). Mernissi mostrará en *Sueños en el umbral* esa experiencia a través de las lenguas: escribe en inglés sobre la cultura marroquí, la tradición oral femenina árabe representada por Shehrazad y las historias contadas por mujeres, y hace referencia al francés como lengua del colonizador:

Vivir en una combinación de dos mundos era mucho más atractivo que sólo vivir en uno. ¡La idea de poder oscilar entre dos culturas, dos personalidades, dos códigos y dos idiomas, entusiasmaba a todos! Mi madre quería que yo fuese como la princesa Aisha (la hija adolescente del rey Mohamed V, que hacía discursos públicos en árabe y en francés), que usaba caftanes largos y vestidos franceses cortos. A los niños, la idea de intercambiar códigos e idiomas nos parecía tan maravillosa como la apertura de puertas mágicas. A las mujeres también les gustaba, pero a los hombres no. A ellos les parecía peligroso, y mi padre en concreto no simpatizaba con la señora Bennis porque, según él, hacía que la transgresión pareciera natural. Pasaba demasiado fácilmente de una cultura a otra, haciendo caso omiso de la hudud, la frontera sagrada. Mi padre decía que la frontera protegía la identidad cultural» (Mernissi, 1994: 121).

A su vez, Mernissi intercala la oralidad, aunque sea una oralidad literariamente construida, a través de las historias de *Las mil y una noches*,

única obra junto el Corán, que Harold Bloom incluyó dentro de su controvertido *Canon* (Gómez García, 2007), aunque no es sentida como propia por las sociedades árabes.

Considerada hoy en día, patrimonio de la literatura universal, esta obra comenzó a despertar un gran interés en los ámbitos culturales de Occidente a partir del siglo XVIII. Solo a partir del siglo XIX, las clases cultas del Mundo Árabe comenzaron a ver con buenos ojos y admirar a Las mil y una noches, obra que hasta entonces solo se había considerado digna del vulgo. Fue curiosamente a partir de las versiones occidentales de esta obra como el Mundo Árabe comenzó a valorarla para concederle un lugar destacado en su obra. (Bejarano, 1993: 42)

La historia de la transmisión de *Las mil y una noches* muestra hasta qué punto un texto literario entendido como discurso constituye un producto cultural con un papel específico en el polisistema literario que lo ha generado, probablemente muy diferente del que ostenta en un polisistema de recepción. Desde este planteamiento, Mernissi construye una narrativa de resistencia: reinscribir la figura de Shahrazade como se interpreta en el mundo árabe. Como dice Mernissi en una de las notas a pie de página de la obra:

Me sorprendió comprobar que muchos occidentales consideraban a Shahrazad una animadora encantadora pero simple, alguien que cuenta historias inocuas y viste de manera fabulosa. En nuestra región del mundo vemos a Shahrazad como una heroína valerosa y es una de nuestros escasos personajes míticos. Es una estratega y una gran pensadora, que utiliza su conocimiento psicológico de los seres humanos para hacerlos caminar más deprisa y saltar más alto. Como Saladino y Simbad, nos hace más osados, nos da seguridad en nosotros mismos y en nuestra capacidad para transformar el mundo y a sus habitantes. (Mernissi, 1994: 26)

En este mismo sentido, la autora afirma años después en *El harén en Occidente*:

En mi opinión, si la situáramos en un contexto eminentemente político, cosa que en Occidente no se plantea (pues Sherezade queda reducida a simple entretenedora frívola), quedaría muy clara su pertinencia como modelo de mujer. Si nos fijamos en su objetivo y en cómo se las ingenió para salvarse no sólo a sí misma, sino a todo el reino, moldeando poco a poco la voluntad del jefe máximo (el rey), su logro resulta aún más llamativo, considerando además la situación inicial de debilidad. (Mernissi, 2001: 63)

Sin embargo, la editorial Muchnik recurre a la contraportada de la traducción para relacionar la obra con diversos elementos orientalizantes, construyendo un contradiscurso que desdibuja el propósito de la autora, pero que permite a la editorial insertarla en el polisistema literario español al reinscribirla claramente dentro del paradigma del exotismo oriental, con referencias a la seducción, la provocación y el placer de un mundo mágico (Tabla 1).

| Términos orientalizantes | Referencias de la contraportada de la editorial Muchnik. |
|---|---|
| Los cuentos de <i>Las mil y una noches</i> y la seducción femenina: | <i>En un libro con el poder evocativo de Las mil y una noches...Con el poder de encantamiento de las fábulas y la fuerza narrativa de las historias realmente vividas.</i> |
| La <i>seducción</i> y la <i>sensualidad</i> femeninas (evocación a Shehrazade): | <i>Mernissi escribe sobre las estrategias de la seducción... Unas memorias provocativas, habitadas por mujeres individualistas, divertidas, sabias y maravillosas que recompensan a su lector con el placer de la inteligencia y la frescura.</i> |
| El mundo de los <i>sueños</i> : | Esta mágica recreación de un mundo extinguido, en el que una niña se ve obligada a navegar entre fronteras... |
| El exotismo: | Adquiere <i>universalidad</i> en su <i>exotismo</i> . |
| La referencia al harén: | [...] Así comienza Fátima Mernissi las memorias de su infancia, transcurrida en uno de los últimos harenes de Marruecos. se muestran rebeldes frente a la tiranía de las sociedades y reivindican con fuerza la libertad que toman de la naturaleza". Mernissi escribe sobre... y el harén como metáfora de nuestras vidas. |

Tabla 1. Referencias orientalizantes de la contraportada de *Sueños en el umbral*, de Fatima Mernissi (Muchnik 1994) (elaboración propia).

Y esta reinscripción del texto traducido dentro de una tradición intertextual que Mernissi trata de subvertir conscientemente en el texto original a través de las notas a pie de página, resulta reforzada por las sucesivas portadas de las traducciones, en las que se constata esa

ambivalencia entre lo dicho por la autora y el discurso imperante en la sociedad receptora.

Así, la primera edición toma como referencia la primera portada de *Beyond the veil...*, con un patio interior típico de una casa de estilo árabe, en el que aparecen tres mujeres vistas de espaldas que parecen alejarse del espectador, con vestidos típicos, dos de ellas con el pelo recogido por un pañuelo y la que aparenta ser más joven, con una larga melena negra al descubierto. En la siguiente portada, ya con el sello El Aleph presenta a una mujer, joven por los rasgos faciales que deja entrever entre un nicab blanco, que recuerda retratos orientalistas sobre el Magreb.

En este sentido, de la misma manera que un texto no puede existir sin paratexto, una traducción tampoco puede existir sin su correspondiente paratraducción, ya que esta "no solo introduce y presenta la traducción, sino que la acompaña, rodea, envuelve y prolonga como tal en la lengua y cultura de llegada, posibilitando la existencia de la traducción en el mundo editorial ya sea en papel o en pantalla" (Menéndez González: 2005: 88). Así pues, "la idea del harén, el encanto de Burton, las visiones de Fitzgerald, Lewis y demás (el metadiscurso a través del cual la literatura árabe viaja al inglés siguen vivos y bien hoy" (Faiq 2016: 18).

Algo parecido ocurre con *Marruecos a través de sus mujeres*, la traducción de *Le Maroc raconté par ses femmes* (Mernissi, 1986), obra de corte sociológico publicada por la editorial Ediciones del oriente y del mediterráneo en 1990. El libro aborda la situación de la mujer marroquí en tanto que subalterna, contraponiendo los discursos masculino y femenino sobre la mujer frente a una realidad económica social que es descrita por la autora en el prólogo de la siguiente forma:

[...] En el Marruecos de las mujeres, ganarse la vida es la preocupación esencial de los seres humanos y la razón de su existencia. Las mujeres, ante todo, se sienten agentes económicos, fuentes de riqueza, de energía y de trabajo, en lucha incesante contra la pobreza, el paro y la inseguridad. Una sola excepción a la regla: el discurso de Batul Benjelún, criada en un harem fasí de los años veinte y casada en otro, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

Pero ya no quedan Batules². [...] Y resultan tanto más patéticos cuando la mujer improductiva y recluida sólo ha existido en la realidad histórica marroquí en casos muy excepcionales. [...]

La declaración de intenciones de la autora expuesto en el prólogo, con una visión de la mujer marroquí como agente social y económico activo, frente a la imagen estereotipada de mujer improductiva y recluida en el harén, cuyos casos son puntuales como el de Batul, y en la que sobresale la concepción de la mujer como sujeto subalterno que recuerda a Spivak (1987, 1988), resulta redefinida por la editorial, si no anulada de facto, mediante:

- a. el contenido referencial de la contraportada de la traducción, en la que destaca la referencia Batul Yeluna "nacida en un *harem* del que nunca salió sino para visitar a su hermana, que tenía la precaución de cerrar con llave la terraza –paraíso de las mujeres enclaustras-, entregándose a su padre mientras duraba la estancia de las jóvenes [...]"; y
- b. la imagen de la portada y contraportada, compuesta por la editorial a partir de dos obras pictóricas de corte orientalista, "Mujeres de paseo", óleo sobre tela de Lucien Lévy-Dhurmer y "Mujer de Tarudant".

Mernissi publica buena parte de su obra en EE. UU. y en Francia para un lector claramente occidental, como mostraba ya su primera obra *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (University of Brendeis, 1974), fruto de su tesis doctoral. En ella, aparecía una "nota para el lector occidental", que para Rhouni puede ser leída "como un intento de confrontar el discurso orientalista que construye a 'la mujer musulmana' como el símbolo del retraso de las sociedades islámicas,

¿Hay un floreciente movimiento de liberación similar a aquellos que han aparecido en los países occidentales? Este tipo de cuestiones ha bloqueado y distorsionado durante décadas el análisis de la situación de la mujer musulmana llevándolo al nivel de comparaciones sin sentido y de conclusiones infundadas...En este libro no me preocupa la forma en que se trata a las mujeres en el oriente musulmán con la forma en que se las trata en el occidente cristiano. Creo que la desigualdad sexual es la base de ambos sistemas. Mi

² El subrayado es nuestro.

propósito no es esclarecer qué situación es mejor [...]” (Mernissi, 1974: 7-8; citado en Rhouni, 2010: 47-48).

En una nueva edición, publicada en 2011 por Saqi Books, la autora añade una introducción que lleva por título “¿Por qué el velo aterroriza a Europa?” En ella, Mernissi plantea que la reiterada alusión al velo en Occidente revela “un miedo inconsciente por la extinción demográfica ... insistiendo como lo hace Sarkozy en la cuestión del velo, “han introducido la religión en el espacio público que se suponían protegían”. La obra es por lo tanto un ejemplo de la hipótesis de Pazargadi (2012) sobre el receptor meta de estas obras: no están pensadas para los lectores árabes, sino para desempeñar una función concreta –la de mediación cultural- en contextos de recepción occidentales.

En *Sueños en el umbral: memorias de una niña en el harén*, Mernissi no solo va a ejercer de mediadora, de traductora de su cultura de partida, sino que utiliza las notas a pie de página y las glosas de términos árabes como estrategias literarias que imitan las traducciones orientalistas, con una función claramente deconstructiva y subversiva, pues resultan a todas luces extrañas en una novela.

Por un lado, ejerce de mediadora cultural ante el lector occidental, utilizando términos en árabe –visibilizando de este modo la lengua y la cultura árabes- a la vez que recurre a la glosa, una técnica de traducción, para explicarlos:

- “Renunciarían gustosamente a su plan si Lalla Thor les enseñaba una *fatwa*, un decreto de las autoridades religiosas de la mezquita Qraouine que prohibiera a las mujeres fregar los cacharros en el río” (Mernissi, 1994: 87)
- “Una de las obligaciones oficiales de la Krisha consistía en llevar a las mujeres al *hammam*, o baño público, cada dos semanas. Los baños estaban situados en la aldea vecina de Sidi Slimane “(Mernissi, 1994: 90)
- “Hem era una rara dolencia, distinta del *mushkil*, o problema”. (Mernissi, 1994: 174-175)

Por un lado, incluye notas bastante extensas, prototípicas también de las traducciones de tipo académico, con una función informativa, como se puede apreciar en la Tabla 2:

| Tipo de nota | Comentario |
|-------------------------|---|
| Cultural-religiosa | El Hadiz es una compilación de los actos y dichos del Profeta Mahoma. Recogidos y escritos después de su muerte, se considera una de las primeras fuentes del Islam... Pág. 75 |
| Cultural | La palabra tajmal viene del verbo árabe coloquial jammal "hacer la limpieza". El tajmal es una cinta elástica o cinta larga bordada que utilizaban las mujeres para sujetarse las mangas largas remangadas ...Para ocultar el aspecto práctico del tajmal muchas mujeres bordaban el lazo o la cinta elástica con abalorios y perlas; las mujeres ricas utilizaban collares de perlas o cadenas de oro en vez de lazos y cintas. Pág. 85 |
| Cultural-palabras clave | <p>Harén. Quizá sea oportuno establecer ahora una distinción entre dos tipos de harenes: llamaremos a los primeros "harenes imperiales", y "harenes domésticos" a los segundos. Los primeros florecieron con las conquistas territoriales y la acumulación de riquezas... y terminando con los otomanos, dinastía turca que amenazó las capitales europeas desde el siglo XVI hasta que en 1909 las potencias occidentales derrocaron a su último sultán...Llamaremos "harenes domésticos" a los que siguieron existiendo después de 1909, cuando los musulmanes perdieron el poder y sus territorios fueron ocupados y colonizados. Los "harenes domésticos" en realidad eran familias ampliadas... son bastante aburridos, por su marcado carácter burgués... (Pp. 47-48)</p> <p>Poligamia. En realidad, la ley no ha cambiado. Después de casi medio siglo las mujeres musulmanas aún luchan para que se prohíba la poligamia. Pero los legisladores, hombres todos ellos, dicen que es ley shari´a, ley religiosa, y que no puede cambiarse. En cuanto a la situación de las mujeres, puede decirse que el mundo musulmán ha retrocedido desde la época de mi abuela... casi todos los gobiernos musulmanes... mantienen la poligamia en el código de derecho familiar no porque esté especialmente extendida sino porque quieren demostrar a las mujeres que sus exigencias carecen de importancia...(Pp. 51-52)</p> |

| | |
|-----------|---|
| Histórica | <p>Ibn Jaldún, uno de los historiadores más notables del islam, vivió en la España musulmana en el siglo XIV. En su obra maestra el <i>Magaddima</i> (Prolegómenos) intentó someter la historia a un análisis meticuloso para descubrir sus principios rectores... La noción de los centros urbanos como cuna de las ideas, la cultura y la riqueza, y las poblaciones rurales como improductivas, rebeldes e indisciplinadas, ha impregnado todas las ideas árabes de desarrollo hasta el día de hoy. El epíteto `aroub, es decir, "persona de origen rural" sigue considerándose, en general, un insulto en Marruecos.</p> <p>Avicena (980-1037) conocido en árabe como Ibn Sina, y Al-Juarizmi (hacia 800-847) son dos de los muchos sabios ilustres que prosperaron bajo el patrocinio del séptimo califa abasí, Al Ma'mun (813-833). Avicena comprendió en sus extensos escritos todo el conocimiento médico de la época. Al-Jaarizmi promovió el uso de la numeración y las técnicas de cálculo hindúes en la matemática árabe. Estos y otros eruditos árabes conservaron y transmitieron a Occidente un gran cuerpo de conocimiento basado en el siríaco y en el persa, sánscrito y griego clásicos. Pág. 107.</p> |
|-----------|---|

Tabla 2. Notas a pie de página en *Sueños en el umbral*, de Fatima Mernissi (Muchnik 1994) (elaboración propia).

Junto a ellas, aparecen otras notas con referencias bibliográficas complementarias, en idiomas europeos cuando existen, y referencias bibliográficas en árabe cuando las considera relevantes y estas no están traducidas; resulta igualmente llamativa la nota sobre el papel de los judíos en la cultura marroquí y las relaciones de esta comunidad con la población musulmana antes de 1948, fecha de la creación del Estado de Israel (Tabla 3):

| Tipo de nota | Comentario |
|----------------|--|
| Bibliográficas | Cita tomada de la excelente traducción <i>The Book of the Thousand and One Nights</i> , de Richard F. Burton, edición privada...Pero a veces la traducción de Burton puede resultar oscura a causa de su lenguaje arcaico. Los principiantes quizá encuentren más sencilla la lectura de las versiones más modernas. P. 23 Como breve y divertida ojeada a los harenes del imperio romano, |

| | |
|-------------------------------|---|
| | <p>véase <i>Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Eomen in Classical Antiquity</i>, de Sarah B. Pomeroy, Shocken Books, 1975. P. 59</p> <p>Bernard Lewis escribió un interesante capítulo sobre esta idea anterior a 1948 donde explica que muchos europeos creían entonces que los judíos y los musulmanes se había confabulado contra los intereses cristianos en el siglo XIX y principios del XX (B. Lewis "Les Juifs pro-Islamiques", en <i>Le retour de l'Íslam</i>, traducción francesa, Editons Gallimard, París, 1985, p. 315).</p> <p>Salah al-Din al-Mounajid, admirador de las mujeres notables, reseña unos cien tratados sobre mujeres en su <i>Ma ullifa ´ani an-nissa</i> (Lo que se ha escrito sobre las mujeres), en la revista <i>Majallat majma al-lugha l-Arabiyya</i>, vol 16, 1941, 216. P. 154.</p> <p>Huda Sha´raoui es famosa en el mundo árabe; podemos hacernos una idea de su vida extraordinaria en la traducción que ha hecho Margot Brandan de una selección de sus memorias titulada <i>Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist</i>, Virago Press, Londres, 1986. P. 158.</p> <p>Como descripción ilustrada de las campañas feministas de Huda Sha´raoui, véase <i>Image of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950</i>, de Sarah Graham Brown, Columbia University Press, Nueva York, 1988. El último capítulo, "Campaigning Women", incluye fotografías de la manifestación de mujeres de 1919. P. 158.</p> |
| Convivencia judíos-musulmanes | <p>Convivencia judíos-musulmanes. Esta idea de la convivencia de judíos y musulmanes puede resultar extraña en la actualidad, pero los acontecimientos de este libro tuvieron lugar antes de la creación del Estado de Israel en mayo de 1948. En aquel entonces, estaba muy extendida la idea de un estrecho vínculo cultural e histórico entre judíos y musulmanes, sobre todo en Marruecos, donde ambas comunidades conservaban fresca la memoria de la Inquisición española, que llevó a su expulsión de España en 1492... El cambio radical de apreciación en cuanto a las alianzas de las tres religiones del litoral mediterráneo se ha producido en un período insólitamente breve. De hecho, todavía a finales de la década de 1940, la comunidad judía marroquí era muy numerosa ... P. 117</p> |

Tabla 3. Notas a pie de página en *Sueños en el umbral*, de Fatima Mernissi (Muchnik, 1994) Tipo de nota: bibliográficas-interreligiosas

Desde la perspectiva del lector español medio, parece que las notas surten efecto como lo muestran diversos comentarios de los lectores en la red, en los que se parafrasea lo dicho por la autora, contrastándolo con el imaginario colectivo y con los clichés sociales sobre el islam y los musulmanes, comentando incluso los significados del término harén en el libro (Tabla 4):

| | |
|---|---|
| <p>blog Los mil y un libros³ (14/05/2010)</p> | <p>En primer plano del libro, el harén, sus costumbres y su funcionamiento, es que es un libro de harenes y fronteras. El harén visto como frontera, como separación también. Me gusta esto que dice de las fronteras:</p> <p>“La frontera era una línea invisible que imaginaban los guerreros. Sólo hace falta soldados que te obliguen a creer en ella. La frontera está en la mente del poderoso”</p> <p>Llegaremos a entender lo que realmente significa el harén, sin mezclarlo con la idea exótica de los cuentos de Las mil y una noches. Dice ella: “No es la poligamia lo que define a un harén, sino el deseo de los hombres de recluir a sus esposas y mantener una familia ampliada en vez de dividirla en unidades nucleares” “El harén se relaciona con el espacio privado y las normas que lo regían” ...</p> <p>Un dato: “Antes de la proclamación del estado de Israel en 1948, en Marruecos al menos estaba muy extendida la idea de un estrecho vínculo cultural e histórico entre judíos y musulmanes, probablemente debido a que ambas comunidades conservaban fresca la memoria de la Inquisición española.... La cultura de la comunidad judeo-marroquí, una de las más antiguas del mundo, ha desaparecido en menos de una década”</p> |
| <p>blog del Club de lectura Huércal-Overa199⁴ (02/03/2011)</p> | <p>Lo primero que intenta la autora es desmontar la idea que persiste en Occidente de lo que es un harén: una cosa son los harenes imperiales, que desaparecieron a finales del siglo XIX, y otra los domésticos, que son los que se han mantenido y que la autora quiere explicar, sobre todo para eliminar esa impresión del harén como escuela de placeres.</p> |

³ <http://www.losmilyunlibros.com/2010/05/suenos-en-el-umbral.html>

⁴ <http://clubdelecturahuercalovera.blogspot.com.es/2011/03/suenos-en-el-umbral-de-fatema-mernissi.html>

| | |
|--|---|
| <p>Anónimo⁵ de marzo de 2011, 17:07</p> | <p>Gracias a esta novela descubrimos como, a pesar de la visión que tenemos desde el mundo occidental, las mujeres han tenido su protagonismo en los países de cultura musulmana, existiendo en los años cuarenta un pujante movimiento favorable a la liberación de la mujer, compartido entre hombres y mujeres nacionalistas que luchaban por la descolonización de sus países.</p> |
| <p>Blog lecturalia, (13/05/2002) ⁵</p> | <p>En el imaginario occidental, un harén es el lugar donde conviven un hombre y sus diferentes esposas... en el mundo árabe esto no es del todo cierto, porque puede referirse a la convivencia de varios miembros de la misma familia con sus esposas e hijos. En este libro, la autora recrea sus años de infancia en Fez, junto a sus padres, abuela, tíos y primos. Libro entrañable y muy divertido, nos descubre el mundo del Marruecos de los años del Protectorado a través de los ojos de una niña. Estupenda lectura.</p> |

Tabla 4. Comentarios sobre *Sueños en el umbral*, de Fatima Mernissi (Muchnik 1994) en blogs españoles (elaboración propia).

En el caso de las citas bibliográficas, sin embargo, estas tienen una repercusión bien distinta en otro marco de recepción, el académico; muestra de ello es la siguiente reseña, publicada en una destacada revista española:

Por último, un defecto hay que señalar en esta obra amena e instructiva: el des-conocimiento de la autora, que tan bien informada parece estar de la bibliografía sobre la mujer árabe en lenguas anglosajonas y francesa, además del árabe, de los trabajos sobre este tema publicados en España. Me ha llamado la atención que en una de las notas bibliográficas, entre las páginas 153-154, se lamenta de que las feministas árabes y su lucha por los derechos humanos apenas son conocidas en Occidente, remitiéndose únicamente a un trabajo de Emily Nasrallah publicado en Beirut en 1986. Es una verdadera lástima, y no lo digo con ironía sino con un enorme respeto y admiración por la obra y la trayectoria ideológica de Fatima Mernissi en favor de los derechos de la mujer árabe, que

⁵ <http://www.lecturalia.com/libro/19811/suenos-en-el-umbral-memorias-de-una-nina-del-haren>

su desconocimiento de la lengua española lleve hasta el extremo de no interesarse por la producción científica y literaria de este país tan próximo a Marruecos en donde ya se han publicado varios de sus libros traducidos al español y su obra despierta un enorme interés en numerosos sectores relacionados con el feminismo; desconocimiento que le ha impedido leer, y por lo tanto tener en cuenta, los trabajos que se han venido publicando sobre este tema en los últimos años, en particular, sobre este punto mencionado por ella, la *Historia del movimiento feminista egipcio* de Caridad Ruiz de Almodóvar, publicado en Granada en 1989 (Col. Femínea, Universidad de Granada), donde aparecen perfectamente estudiadas las heroínas feministas a las que hace referencia en su obra y algunas más, lo cual, de haber conocido este libro, habría satisfecho sus necesidades. Hubiera sido también más conveniente, para la traducción española, que en las continuas referencias que hace a *Las Mil y Una noches*, en vez de remitirse a la traducción de Richard Burton al inglés, lo hubiera hecho a alguna de las muchas traducciones de esta obra que existen al español, ya que esta obra va dirigida a electores de habla hispana y el inglés no es la única lengua a la que se ha traducido *Las Mil y Una Noches*. En todo caso, hubiera sido preferible eliminar estas citas remitirse a la edición árabe original porque remitirse a una traducción inglesa de una obra árabe dentro de una obra traducida al español, parece un tanto paradójico. En definitiva, y a pesar de estos pequeños defectos bibliográficos que en nada afectan al contenido de la obra, aunque sean algo lamentables para los lectores españoles, el libro reúne una serie de cualidades que lo convierten en una obra deliciosa y de fácil y agradable lectura, interesante. (Celia del Moral, 1995: 127).

Al comparar el contenido de los comentarios de los lectores y la reseña académica se observa dos modos de recepción distintos. El lector medio recibe la traducción de la obra como si esta fuera transparente, en el sentido de que se hubiera escrito en castellano, es la voz de la autora tanto en el texto mismo como en las notas, condicionada si acaso por los paratextos introducidos por las editoriales. En el caso de la reseña, propone

un modelo de traducción domesticada que vehicule el texto con la cultura meta final y que legitime en cierto sentido la representatividad de los investigadores de la cultura meta ante la sociedad, tanto de los traductores españoles como de los especialistas.

Sin prejuzgar la validez o idoneidad de la propuesta de sustitución de notas a pie de páginas (aunque solo se indica expresamente para la traducción de *Las mil y una noches*), se interpreta que la situación se plantea muy distinta de otros casos como las traducciones de Humberto Eco al castellano, donde la traductora ha realizado su labor en estrecha colaboración con el autor y siempre con su consentimiento.

El comentario recuerda igualmente los postulados de Said (1978), Chakrabarty (2000) y de Cheyfitz (1991) y sobre las nociones de representación y representatividad en el proceso de la conceptualización de la Otridad. En su influyente obra *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Chakrabarty (2000: 29), recuerda que "el dominio de `Europa´ como sujeto de todas las historias constituye una parte de una condición teórica mucho más profunda bajo la cual el conocimiento histórico se produce en el Tercer Mundo", idea expuesta en *Orientalismo* por Said. Pues son las notas a pie de página sobre bibliografía en árabe donde se revela la agencia del subalterno, la existencia de publicaciones y estudios en el mundo árabe sobre sí mismos.

Cheyftz, por su parte (1991: xxv), da cuenta de una política de la traducción que "reprime la traducción como diálogo para constituir la en un monólogo". Así, se presupone al intelectual subalterno la obligación de conocer y de referir, citar, a la cultura meta. ¿y si el lector en el que pensó Mernissi no era español? ¿debía la autora, por cercanía geográfica, conocer la bibliografía española sobre el tema?

Otro planteamiento muy destino hubiera sido el de sugerir que el traductor añadiera información bibliográfica en español. La referida apreciación cabe contrastarla con una reconsideración de la noción de cultura desde una perspectiva traductológica que va más allá de términos como el de "culturemas" para imbricarse en el bagaje existencial del sujeto – en el poder intertextual de cada marco cultural- y en sus referentes

discursivos y procedimentales, tal y como la plantea Martín Ruano (2007: 282):

“Cultura”, en efecto, son prototípicamente los rasgos y productos típicos de una sociedad, las referencias locales, y los usos y costumbres, pero también, y de hecho como integrantes de pleno derecho de esa última categoría, los usos y costumbres lingüísticas y textuales; esto es, las rutinas convencionalizadas que con fuerza magnética penden sobre los emisores a la hora de escribir textos.

Se puede concluir, por lo tanto, que, salvo la referencia académica, los lectores no se plantean que la obra sea una traducción y que asumen el papel de la escritora como mediadora cultural, mediadora que recurre a la glosa y a las notas –dos técnicas de traducción– como recurso para introducir términos de la cultura sobre la que informa.

CONCLUSIONES

En las traducciones estudiadas, parece claro que la visibilidad de la Otridad femenina y su legitimación en el marco cultural de llegada – que interpretado desde una perspectiva internacional se puede interpretar como Occidente en un sentido amplio– se produce en el marco de la conformación y asentamiento de los discursos postcolonial y feminista. Como señala Jacquemond (1992: 139), la traducción no solo es un proceso creativo por el que un texto es transferido de una lengua a otra. La traducción tiene lugar en contextos históricos y sociales que la conforman y estructuran, de ahí que la economía política de la traducción dependa de la economía de los intercambios culturales, que siguen las tendencias globales del mercado internacional.

Las otras, en este caso las escritoras árabes, se visibilizan porque sus obras responden o coinciden al menos tangencialmente con intereses históricos, políticos, intelectuales o coyunturales localizados en los mercados de distribución literaria. Junto a ello, y como recuerda Mehrez (1992), es cierto que, al usar la lengua del colonizador, las escritoras postcoloniales van más allá de posición contestataria pasiva, “en la que el texto postcolonial permanece prisionero de los modelos literarios y estándares occidentales, constreñidos por la forma y la lengua dominante”.

Pero, a su vez, las autoras postcoloniales como es el caso de Mernissi, "aspiran a subvertir tanto los modelos autóctonos tradicionales como las estructuras dominantes del colonizador con el fin de crear mutua interdependencia e intersignificación" (Gyasi, 2006: 44). Sin embargo, el resultado final, la recepción del lector meta, no depende tanto de sus intenciones como de la agencia de la cultura meta. Es lo que ocurre con la obra de Mernissi traducida al español.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Shaykh, H. (1999). *La historia de Zahra*. Barcelona: Ediciones del Bronce. Trad. de Antonio Padilla Esteban. Original Al-Shaykh, H. (1986) *The Story of Zahra*, Anchor Books. Trad. de Peter Ford. Original en árabe Al-Shaykh, H. (1980). *Hikayat Zahra*. Beirut: Dar Al-Adab.
- Al-Shaykh, H. (1996). *Mujeres de arena y mirra*. Barcelona: Ediciones del Bronce. Trad. de Pau Todo y M^a L. Todo. Original: Al-Shaykh, H. (1989). *Women of Sand and Myrrh*, Quartet Books, trad. de Catherine Cobhan. Original en árabe Al-Shaykh, H. (1988): árabe *Misk al-ghazal*. Beirut: Dar Al-Adab.
- Amo, M. del (1997). *Escribir en femenino plural: las mujeres árabes y la literatura*. En *El imaginario, la referencia y la diferencia*. En M. del Amo (ed.). *Siete estudios acerca de la mujer árabe*". (pp. 13-31). Granada: Departamento Estudios Semíticos.
- Basile, E. (2008). *Cicatrices lingüísticas que pican: pensamientos sobre traducción como una poética de curación cultural*. En P. Calefato y P. Godayol (eds.), *Traducción/género/postcolonialismo* (pp. 19-28). Buenos Aires: La Crujía.
- Bejarano, I. (1993). *La traducción de Las mil y una noches*, Anthropos, especial dedicado a Juan Vernet. *Historia de la ciencia y de la cultura. Aportaciones de la Escuela de Barcelona*, (117), 42.

- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama. Trad. de Damián Alou. Original Bloom, H. (1994). *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace.
- Bouhsini, Latifa (2016). Fatima Mernissi (1940-2015). L'intellectuelle féministe qui a fait connaître son pays, le Maroc. *Insanyat, revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales* (74), Femmes dans les pays arabes : changements sociaux et politiques, 7-13.
- Bourget, C. (2013). Complicity with Orientalism in Third-World Women's Writing: Fatima Memissi's Fictive Memoirs. *Research in African Literature* (44.3), 30-49.
- Cabello, E. 1999. *Mujeres escritoras árabes*. Barcelona: Icaria.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Cheyfitz, E. (1991). *The Poetics of Imperialism. Translation and colonization from the Tempest to Tarzan*. New York: Oxford University Press.
- Cooke, M (2001). *Women claim Islam: Creating Islamic feminism through literature*. London: Routledge.
- Curti, L. (2006). *La voce dell'altra. Scritture ibride tras femminismo e poscoloniale*. Roma: Meltemi editore Srl.
- Dallal, J. (1998). The perils of Occidentalism, *The Times Literary Supplement* (24 abril), pp. 8-9.
- El-Madkouri, M. (2006). El Otro. El musulmán en la prensa. En M. Larío Bastida (coord.): *Medios de comunicación e inmigración* (98-104). Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- Fähndrich, H. (2000). Translating against the clash of civilizations". En M. Hernando de Larramendi y L. M. Pérez Cañada (eds.). *La traducción de literatura árabe contemporánea: antes y después de Naguib Mahfouz* (71-80). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

- Faiq, S. (2007). *Trans-lated: Translation and Cultural Manipulation*. University of America Press.
- Faiq, S. (2016). *Through the Master Discourse of Translation*. En M. Taybi (ed.): *New Insights into Arabic Translation and Interpreting* (7-21). Bristol: Multilingual Matters. Pp. 7-21.
- Friedman, S. (1998). *Mappings. Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Glissant, E. (1990). *Poétique de la relation*. París: Gallimard.
- Gómez García, L. (2007): "El turaz de Husayn Ahmad Amī n y la traducción de obras árabes en España", recuperado de http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2923/1/turaz_amin_y_traducccion.pdf
- Gyasi, K. (2006). *The Francophone African text. Translation and the Postcolonial Experience*. Nueva York: Peter Lang.
- Huntington, S. (1993). *The Clash of Civilizations?* *Foreign Affairs*, 72/iii.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Jacquemond, R. (1992). *Translation and Cultural Hegemony: The case of French-Arabic Translation*. En L. Venuti (ed.): *Rethinking Translation: Discourse Subjectivity Ideology* (139-159). London: Routledge.
- Kabbani, R. (1994) [1984]: *Imperial Fictions. Europe´s Myths of Oriental*. London: Pandora.
- Khatibi, Abdelkebir (1983). *Amour bilingue*. Montpellier: Fata Morgana.
- Martín Ruano, M. R. (2003). *Bringing the other back home: the translation of (un)familiar hybridity*, *Antverpiensa* (2), 191-204.
- Mehrez, S. (1992). *Translation and the post-colonial experience: the francophone North African text*. En L. Venuti (ed.): *Rethinking Translation: Discourse Subjectivity Ideology* (120-138). London: Routledge.

- Menéndez González, R. (2015): Paratraducción de la pareja texto/imagen. Mutilación y manipulación de paratextos lingüísticos e icónicos, *Sendebar* (26), 83-98.
- Mernissi, F. (1987). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mernissi, F. (1990). *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo. Trad. de Inmaculada Jiménez Morell. Original: *Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat: SMER, 1983.
- Mernissi, F. (2001). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe. Trad. de Inés Belastegui Trias. Original: *Shehrezade goes West: different cultures, different Harems*. Nueva York: Washington Square Press, 2000.
- Mernissi, F. (1994). *Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harén*. Barcelona: Muchnik. Trad. De Ángela Pérez. Original: *Dreams of Trespass. Tales of a Harem Girlhood*: Reading, Mass: Perseus Books, 1994.
- Mohanty, Ch. (1988). *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*", *Feminist Review* (30, 1), pp. 61-88.
- Moral Molina, C. de (1995). MERNISSI, Fátima. *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik Editores, 1995, 292 pp., en *MEAH*, (44), 276-280.
- Pazargadi, L. (2012). *Mosaics of Identity: Reading Muslim Women's Memoirs from Across the Diaspora*. UCLA. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Comparative Literature.
- Rhouni, R. (2010). *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schyns, D. (2016). *How Algerian's multilingualism and colonial history is obscured. Marketing three postcolonial francophone Algerian writers in Dutch translation*. En L. Van Doorslaer; P. Flynn, J. y Leersen

- (eds.): *Interconnecting Translation Studies and Imagology* (1-20). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. Pp. 1-20.
- Silva C. de Oliveira, J. de (2020). *Postcolonial Maghreb and the Limits of IR*. Cham: Pellgrave MacMillan.
- Smail Salhi, Z. (2006). Introduction. *Defining the Arab Diaspora*. En Zahia Smail Salhi e I. Richard Netton (eds.): *The Arab Diaspora. Voices of an anguished scream* (1-11). London: Routledge.
- Spivak, G. (1987). In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
- Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres: Macmillan.
- Sturge, K. (2007). *Representing Others. Translation, Ethnography and the Museum*. Manchester: St. Jerome.
- Valassopoulos, A. (2008). *Contemporary Arab Women Writers: Cultural Expression in Context*. London: Routledge.
- Vega, M. J. (2003). *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. Crítica: Barcelona.