

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE TRADUCCIÓN Y DOCUMENTACIÓN
MÁSTER EN TRADUCCIÓN Y MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Trabajo de Fin de Máster



**La traducción feminista de la mitología cristiana:
The Secret Gospel of Mary Magdalene,
de Michèle Roberts**

Bárbara Cerrato Rodríguez

Prof. Dra. M^a Carmen África Vidal Claramonte

Salamanca, 2015

Dr./a. D./^a _____,
profesor/a del Máster Oficial en Traducción y Mediación Intercultural y tutor/a del
Trabajo Fin de Máster titulado _____
_____, elaborado por
el alumno/a _____, por
el presente documento hago constar que dicho trabajo cuenta con mi INFORME
FAVORABLE y, por tanto, AUTORIZO la defensa de dicho trabajo. Y para que así
conste y surta los efectos oportunos, firmo el presente documento en Salamanca, a
_____ de _____ de 201_.

A mis padres, mi brújula, Marina y José María.
Porque el haber llegado hasta aquí
se lo debo a ellos.
Y a Ove.

Agradecimientos

Al Ministerio de Educación del Gobierno de España, por haberme prestado apoyo económico durante toda mi carrera académica.

Al Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca, por haberme proporcionado una formación excelente.

A mi directora, Dña. África Vidal, por confiar en mí y embarcarse conmigo en este proyecto sin siquiera conocerme, por su apoyo, por sus palabras de ánimo, por sus horas de dedicación, por su humanidad y, sobre todo, por transmitirme la pasión por la traducción.

A Dña. Marian Recio, porque siempre será mi madrina académica, por su continua ayuda, por sus comentarios críticos y porque la quiero.

A mis padres, por sus sacrificios, por educarme en el esfuerzo y la libertad, porque estoy orgullosa de ellos: gracias por acompañarme en el camino de la vida. A mi madre, por su apoyo incondicional, sus constantes palabras de aliento durante horas interminables al teléfono y por albergar una fe ciega en mí. A mi padre, por su formidable esfuerzo, sus tantas horas de soledad y su exclusiva dedicación a las mujeres de tu vida.

A mi Ove, porque tu alegría e inocencia me han hecho feliz, porque, aunque nuestra andadura no haya sido tan larga como a los dos nos hubiera gustado, estoy orgullosa de ti porque luchaste hasta el final, y tengo que darte las gracias por eso.

A los tres, porque os quiero.

A Jean Marc, por todo, también por la (im)probabilidad, y por guardar todas y cada una de las versiones de mi trabajo, pero especialmente por quererme siempre.

A Cary, mi mejor amiga, por enseñarme que la amistad todo lo puede, por tu nobleza, tus detalles, por Pili y Mili y por la amistad más sincera que he conocido jamás.

A Omar y Fede, porque habéis logrado sacarme las carcajadas más sinceras de este año.

A los tres, porque os quiero y os deseo mucha suerte en vuestra andadura.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| 2. LA TRADUCCIÓN EN LA ACTUALIDAD Y EL “BLICKWECHSEL” CULTURAL | 6 |
| 3. LA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO FEMINISTA..... | 22 |
| 2. 1. Los prolegómenos del pensamiento feminista | 25 |
| 2. 2. La primera ola..... | 26 |
| 2. 3. La segunda ola | 30 |
| 2. 3. 1. El interludio entre la primera y la segunda olas | 30 |
| 2. 3. 2. El feminismo liberal | 32 |
| 2. 3. 3. El feminismo socialista | 33 |
| 2. 3. 4. El feminismo radical..... | 35 |
| 2. 3. 5. El advenimiento del feminismo a la lingüística | 39 |
| 2. 4. La tercera ola y el nuevo interludio entre olas..... | 44 |
| 2. 4. 1. El feminismo cultural..... | 44 |
| 2. 4. 2. El feminismo francés de la diferencia..... | 46 |
| 2. 4. 3. El paradigma discursivo de la diferencia | 49 |
| 2. 4. 4. El feminismo posestructuralista | 50 |
| 2. 4. 5. El feminismo posmoderno | 51 |
| 2. 4. 6. Una conjunción indisoluble: el feminismo y la traducción..... | 54 |
| 2. 4. 7. La traducción del feminismo francés recalca en Angloamérica... 64 | |
| 2. 4. 7. I. Hélène Cixous..... | 65 |
| 2. 4. 7. II. Julia Kristeva | 66 |
| 2. 4. 7. III. Luce Irigaray | 67 |
| 2. 5. La escritura subversiva y el futuro de la traducción..... | 68 |
| 3. LA (RE)TRADUCCIÓN DE LA HISTORIA: LA METAFICCIÓN HISTORIOGRÁFICA..... | 73 |
| 3. 1. Sobre el concepto de <i>Historia</i> | 73 |
| 3. 2. Pierre Bourdieu y la Historia | 79 |
| 3. 3. Las historias de la Historia y la literatura: la metaficción historiográfica.. 81 | |
| 4. LA OBRA DE MICHÉLE ROBERTS COMO TRADUCCIÓN DE LOS MITOS CRISTIANOS | 90 |
| 4. 1. Genealogía de la revisión feminista del discurso cristiano | 90 |
| 4. 1. 1. Los estudios clásicos..... | 92 |
| 4. 1. 2. El nacimiento de la teología feminista..... | 95 |
| 4. 1. 3. Los enfoques contemporáneos | 97 |
| 4. 1. 4. La revisión literaria de los mitos cristianos..... | 100 |
| 4. 2. Michéle Roberts..... | 101 |
| 4. 2. 1. La lucha interior entre el catolicismo y el feminismo | 101 |
| 4. 2. 2. <i>The Secret Gospel of Mary Magdalene</i> | 104 |
| 4. 2. 3. Conclusiones | 121 |
| 5. CONCLUSIONES FINALES..... | 126 |
| REFERENCIAS | 129 |

1. INTRODUCCIÓN

No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached. (Sapir 1956: 69)

Uno de los rasgos que desde siempre me han parecido fascinantes de los Estudios de Traducción es que se trata de una disciplina que no es ajena en absoluto a los cambios sociales, políticos y culturales de la civilización en la que se enmarca la lengua desde y a la que se traduce. Cabría afirmar, entonces, que nuestra disciplina es reflejo de las cuestiones candentes que afectan al ser humano. Por lo tanto, el concepto de *traducción* no es estático, sino que es un ente vivo, en continuo cambio, que se metamorfosea a la par que las sociedades. Desde esta perspectiva, traducir se convierte en una actividad imbuida de lo humano que no se podía quedar estancada en el puro prescriptivismo de Catford (1965), sino que necesitaba incorporar otros conceptos, como los de *manipulación*, *ideología* y *cultura*, que le permitieran transformarse en esa actividad capaz de dar voz a los que Spivak denominara “subalternos” (1998).

Es en este contexto donde se inserta el presente Trabajo de Fin de Máster y de donde parte nuestra **hipótesis**, a saber, intentar demostrar que traducir en el siglo XXI es una actividad mucho más abarcadora que se reconoce en el concepto de *interpretación*. Además, nuestra hipótesis viene avalada por los avances que se han llevado a cabo en esta disciplina y que se fundamentan en las nuevas directrices de autores tan importantes como Munday (2014), Bassnett (2011), Tymoczko (2007), Johnston (2013), Gentzler (2003) y Brems *et al.* (2014), entre otros. Por consiguiente, el primer capítulo de este trabajo lo dedicaremos a la nueva definición de *traducción*, mucho más amplia y abarcadora. Una vez hayamos sentado las bases de esta nueva forma de entender la traducción, en el segundo capítulo realizaremos un recorrido por las teorías feministas y en el tercero, abordaremos otro objetivo fundamental de nuestra investigación: presentar la nueva concepción de la historiografía crítica, desarrollada por autores tan influyentes como Munslow (2013), LaCapra (2001), Jenkins ([1991] 2003), Burke (1994) y De Certeau ([1975] 1988), entre otros. Resulta oportuno señalar que este tercer capítulo no está en absoluto aislado, puesto que justamente estos autores defienden que la historiografía se trata de una suerte de traducción entendida como una

narrativa de la realidad entre todas las demás posibles, es decir, cabría afirmar que el nuevo concepto de *historiografía crítica* es paralelo a la nueva definición de *traducción*. Por último, en el cuarto capítulo trataremos de aplicar esta conjunción de disciplinas a la reformulación de una teoría de la traducción éticamente capaz de abordar la obra feminista de Michèle Roberts –y en particular la novela *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007)–, analizada desde dicho enfoque de la historiografía crítica. Precisamente, éste será también el objetivo de una futura Tesis Doctoral: desarrollar una nueva teoría de traducción aplicable a este tipo de novelas en las que abundan los elementos sensibles y en las que se reivindica la imagen de la mujer.

En el presente Trabajo de Fin de Máster aplicaremos, además, una **metodología interdisciplinar**: la metodología descriptivista de los Estudios de Traducción y la metodología más avanzada de los estudios historiográficos, cuya combinación, esperamos, dará lugar en el futuro a una nueva teoría de la traducción. De este modo, tomaremos como punto de partida el concepto de la *microfísica del poder* (Foucault 1985) que impera en las sociedades; el concepto de *ideología* (Hermans, Bassnett y Lefevere), que inevitablemente permea cualquier tipo de texto, por más que se trate desde un punto de vista aparentemente objetivo, como sucede con la Historia, de ahí el nacimiento de la nueva definición de la *historiografía crítica*; y la *violencia simbólica* (Bourdieu) que aparentemente ejercen la Teología y el orden patriarcal sobre la mujer y su situación social.

Así, partiremos de las teorías descriptivistas de la Traductología, que refutan las teorías prescriptivistas, defensoras, entre otros aspectos, de la equivalencia absoluta (Catford 1965), y abogan por una mediación intercultural entre el sistema origen y el meta. El descriptivismo, en contraposición al prescriptivismo, no se afana por estructurar la traducción, sino que se limita a describirla porque, entre otras cosas, considera que los textos son muy variados. Asimismo, entiende que lo importante es el proceso de traducción porque de él depende el resultado final de la traducción y considera que la traducción es el texto original o, según Morini (2009), “textos de pleno derecho”.

Algunos años más tarde, el Giro Cultural aboga principalmente por la cooperación interdisciplinar y el “enfoque culturalista” de la traducción, es decir, por defender el multiculturalismo y la diferencia del “Otro”, algo básico para nuestra investigación por la opresión a la que ha estado sometida la mujer durante décadas y los esfuerzos del feminismo por menoscabar la jerarquía patriarcal establecida.

Posteriormente, tendrá lugar el Giro de Poder, de manos de Tymoczko y Gentzler (2002), que defenderá que el discurso y el ejercicio de la traducción es un juego de Poder en el que la ideología dominante, y su discurso oficial, ocupan la cúspide de la pirámide. Además, tomaremos como punto de partida la definición de traducción intralingüística –*rewording* o “una interpretación de los signos verbales mediante otros signos de la misma lengua” (1959: 69)– que propuso Roman Jakobson en 1959. Cabe señalar, además, que las teorías de la traducción intralingüística se han venido desarrollando desde 2005, si bien lo novedoso de este trabajo estriba en la aplicación de dichas teorías a un caso en concreto: la reinterpretación de la Teología y la historiografía cristianas que lleva a cabo Michèle Roberts, una escritora feminista afamada a nivel internacional y galardonada con el Booker Prize y finalista del WH Smith Literary Award, en *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007).

Asimismo, como ya hemos dejado entrever, partiremos de las últimas líneas de investigación, que buscan ampliar el concepto de *traducción* (Munday, Bassnett, Tymoczko, Johnston, etc.) y que, para ello, además de aunar la teoría de Jakobson y el descriptivismo, todavía van más allá e incorporan conceptos como los de *microfísica del poder* (Foucault) y *manipulación* (Hermans, Lefevere) ejercidas a través del lenguaje. Del mismo modo, sostienen que la traducción, entendida como interpretación, se trata de un proceso al que el ser humano está expuesto inevitablemente durante toda su vida. Es más, según Duch, hablamos porque la *inmediatez*, pese a los denodados esfuerzos que realizamos para alcanzarla, es inaccesible a los mortales (1998: 467). El ser humano, asegura este mismo autor, accede a la realidad a través de traducciones, provisionales, coyunturales y jamás inocentes, que, a su vez, están sujetas a ulteriores procesos de (re)traducción por parte de otros seres humanos. Por su parte, otros autores como Vidal (2015) o Johnston (2013: 367-368) son partidarios de una traducción que está “siempre en movimiento, cruzando espacios y forjando *topoi* nuevos a partir de *loci* conocidos, donde las cosas no son sino aquello en lo que se convierten” (Vidal 2017: 17) o, dicho de otro modo, cuando nos enfrentamos a un texto, siempre debemos tratar de apreciar la pluralidad de la que está hecho. Munday también destaca esa misma idea cuando expone que “[t]he understanding of the concept of translation itself has broadened to include not only interlingual but also various forms of intralingual translation” (2014: vii). En esta misma línea, Gentzler (2003) habla de “interdisciplinary connections”; Bassnett (2011), de saltarse las fronteras de las disciplinas; Tymoczko (2007), de

“enlarging translation” y Brems *et al.* (2014: 2), de que “the blurring of its boundaries may of course also offer new openings for Translations Studies”.

Así, cabría argumentar entonces que en el presente Trabajo de Fin de Máster tomamos como punto de partida una perspectiva novedosa, pero sin duda alguna asentada, y la aplicamos a la nueva concepción de la historia de la religión cristiana que expone Roberts en algunas de sus obras, y especialmente en *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007), algo que deberá tenerse en cuenta a la hora de (re)traducir a Roberts al español. Dicho en palabras de Jakobson (1959), la presente investigación se centrará, entonces, en dos tipos de traducción: por un lado, la intralingüística, que lleva a cabo la escritora; y, por otro, la interlingüística, que deberá realizar el traductor de sus obras, pero siempre desde una perspectiva ética. Además de las teorías expuestas anteriormente, *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007) servirá como base para explorar la violencia subrepticia a la que está sometida la figura de la mujer bajo el paraguas del patriarcado. En este sentido, se prestará un especial interés a la violencia que se ejerce a través de la mitología cristiana sobre la mujer.

Por todo lo anterior, y a modo de resumen, en este trabajo partiremos de la hipótesis de que la teología que expone Roberts en sus novelas se trata de una forma de traducción, entendida en su sentido más amplio, como reescritura y narrativa subjetivas, puesto que, en primer lugar, la Teología ya es en sí un tipo de reescritura del mundo porque se trata solamente de una de las interpretaciones posibles y, en segundo lugar, porque la autora la reinterpreta, la reescribe, desde un punto de vista feminista.

The Secret Gospel of Mary Magdalene ([1984] 2007), el **objeto de estudio** de la presente investigación, se analizará en cuatro fases. En la primera, se esbozará la definición de traducción de la que partimos para considerar *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007) como tal. En la segunda, se abordará el movimiento feminista hasta nuestros días. En la tercera, describiremos la nueva concepción de la historia, entendida como reinterpretación y reescritura de la realidad desde el punto de vista de lo Mismo, y en detrimento de lo Otro. Y, por último, ya en la cuarta fase, analizaremos la novela de Roberts a la que nos hemos referido anteriormente, prestando una especial atención en la reescritura de la mitología cristiana y la opresión a la que somete el patriarcado a la mujer, los dos temas principales de la novela.

En vista de lo anterior, nos hemos planteado tres **objetivos** principales que han guiado el presente Trabajo de Fin de Máster. El primero de ellos ha sido dar a conocer la nueva definición de traducción que existe en la actualidad y que entiende este proceso

como una actividad interdisciplinar, mucho más amplia, a la que el autor le infunde su ideología, y por consiguiente la manipula, y como un mecanismo de perpetuación o menoscabo de las fuerzas de Poder imperantes. El segundo objetivo ha sido aplicar esta idea a la traducción intralingüística de *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007), de Michèle Roberts. Y, por último, el tercer objetivo ha sido tratar de promover una nueva teoría más extensa que, a su vez, esté relacionada con la Historia y la metaficción historiográfica.

2. LA TRADUCCIÓN EN LA ACTUALIDAD Y EL “BLICKWECHSEL”¹ CULTURAL

Actualmente, se da por sentado que la traducción implica, más que un trasvase lingüístico, un trasvase cultural², pero este axioma no era evidente en el pasado. En aras de demostrar que no siempre ha sido así, a continuación analizaremos brevemente la evolución de los Estudios de Traducción hasta nuestros días. Asimismo, comentaremos cómo, tras el declive del prescriptivismo, se abrirán nuevos mundos y se alzarán nuevas voces que romperán una lanza a favor de la traducción como actividad multidisciplinar; considerarán los textos, y por ende la traducción, herramientas configuradoras de la realidad que entrañarán necesariamente una manipulación; y pondrán en tela de juicio los conceptos de *neutralidad* y *equivalencia* de los textos tal y como se conocían hasta ese momento.

La traducción es una disciplina relativamente reciente que comenzó su andadura en la década de los sesenta con la publicación, muy influida por el estructuralismo en boga por aquel entonces, de *A Linguistic Theory of Translation* (1965), de Catford, que consideraba la palabra como unidad de traducción y sostenía que esta última se reducía simplemente a un mero “replacement of textual material”. Durante estos años, la investigación seguía vinculada al campo de la lingüística aplicada y, por lo tanto, se basaba en conceptos y métodos propios de la misma³. Hasta la década de los setenta, “[t]he study of translation occupied a minor corner of applied linguistics, an even more

¹ Término acuñado para denominar el XI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Germanísticos celebrado el 2003 en Brasil. Snell-Hornby (*apud* Ortega Arjonilla 2007: 22-23) explica que se usó “en doble alusión al ‘cruce de miradas (que simboliza un diálogo intercultural) y al ‘cambio de punto de vista’ (que se deriva de la investigación interdisciplinar)”, algo que denota a la perfección la intención y el triunfo ulterior del giro cultural de la traducción.

No obstante, el giro cultural también ha sido objeto de críticas por distintos motivos. Simon (1996: 137) denuncia que el concepto *cultura* se utiliza continuamente en traducción como si tuviera un significado obvio, pero lo cierto es que carecemos de una definición clara de este concepto. Asimismo, Ortega Arjonilla (2007: 80-81) extrae cinco paradojas: 1) la falacia de considerar que las “lenguas” son envoltorios de las “culturas”; 2) el “etnocentrismo occidental”; 3) la utilización de los términos “cultura” e “ideología” sin especificar a qué acepción de los mismos debemos atenemos; 4) el “relativismo” en el que hemos caído y que, a causa de su indefinición, nos lleva al “todo vale”; 5) se meten en el mismo saco los “enfoques tecnológicos de la traducción”, los “enfoques culturales anteriores al Giro cultural” y los “enfoques de inspiración lingüística” sin establecer diferencias entre todos ellos. Asimismo, otros autores como Cronin (2003), Hermans (2006) o Tymoczko (2007) también han advertido del exceso de occidentalización de los estudios de traducción y aconsejan que dejemos de lado las visiones universalistas en el siglo XXI.

² En 1983, Vermeer pronunció una conferencia en Saarbrücken en la que esbozó las líneas maestras de su teoría del *skopos* e hizo referencia al “trasvase cultural” vinculado al proceso traductor (Vermeer 1984: 49). Para Snell-Hornby (*apud* Ortega Arjonilla 2007: 26), ésta es la primera mención al giro cultural de la traducción.

³ El nivel de análisis más profundo era la frase y la traducción se entendía como transcodificación, es decir, la sustitución de los elementos propios de una lengua origen por otros equivalentes en la lengua meta (Koller 1972).

minor corner of literary studies, and no position at all in the newly developing cultural studies” (Bassnett 1998: 124). Y según Hermans:

The conventional approach to literary translation, then, starts from the assumption that translations are not only second-hand, but also generally second-rate, and hence not worth too much serious attention. [A translation] cannot presume to form part of the recognized corpus of literary texts. The fact, incidentally, that many of us have a vague notion of what we take to be world literature through reading, say, Euripides, Dante, Dostoyevsky, Ibsen, Li Po, the *Thousand and One Nights* and the *Tale of Genji* in translation, is not allowed to impinge on the oft-repeated exhortation that literature should be read in the original and not through some substitute. (Hermans 1985: 8)

Durante los años setenta, Holmes (1972) presenta su ensayo del todo innovador “The Name and Nature of Translation Studies”. Éste supone el paso del prescriptivismo al descriptivismo y la anulación de las ideas básicas del primero, como la consagración del texto original, la equivalencia absoluta, la univocidad, la objetividad, la palabra como unidad de traducción y la invisibilidad del traductor. Por el contrario, Holmes rechaza la existencia de equivalentes absolutos y eleva la traducción al nivel de texto original, pues quien recurre a ella lo hace porque no puede acceder al original. Durante esta misma década, además, se produjo “el giro pragmático que, ligado a la aparición de la lingüística textual y la consideración de los aspectos funcionales, sociales y comunicativos del lenguaje, favoreció una visión más holística e interdisciplinar de la traducción, una percepción más crítica y productiva del proceso traductor y sus resultados, y, por ende, impulsó el desarrollo de los Estudios de Traducción como disciplina independiente” (Snell-Hornby *apud* Ortega Arjonilla 2007: 24).

A lo largo de la década de los ochenta, cuando ya se ocupaba también de los textos no literarios⁴, la Traductología empezó a desarrollarse como disciplina independiente. En 1985, Theo Hermans publica la antología *The Manipulation Of Literature*, de la que tomará el nombre la Escuela de la Manipulación (The Manipulation School). Sin embargo, según este mismo autor, no se trata de una “escuela” como tal, sino de un grupo de individuos que comparten ciertas ideas sobre la traducción, parten de un enfoque descriptivo y funcional, se centran en las normas relativas a la producción, recepción y repercusión de las traducciones, y conciben la literatura como un sistema, es decir, como un conjunto de elementos estructurados de

⁴ “La traducción literaria –de escrituras sagradas, textos clásicos y grandes obras de la literatura– ha sido considerada merecedora de la atención de los estudiosos durante más de dos mil años”. Sin embargo, los textos pragmáticos, o cotidianos, no se empezaron a analizar con detenimiento hasta después de la II Guerra Mundial (Snell-Hornby *apud* Ortega Arjonilla 2007: 23).

forma jerárquica⁵ (Hermans 1985: 10-11). En la introducción a su antología, Hermans reconoce que traducir implica necesariamente manipular: “[f]rom the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose” (Hermans, 1985: 11). Sin embargo, “a degree of manipulation” no debe entenderse necesariamente de forma peyorativa, pues la intención de Hermans es precisamente recalcar que el tiempo, el lugar, la experiencia, etc., van a repercutir en el traductor porque, en tanto que es un ser humano y no un autómatas, lleva consigo el bagaje cultural, social, político, etc., que ha ido acumulando durante toda su vida. Así, para Hermans la clave reside en la documentación y la consciencia traductora: defiende que cuanto más se documente el traductor y más consciente sea de que inevitablemente va a manipular el texto, mejor será el producto final.

En principio, como señala Vidal (1995: 60), bajo el marchamo de este grupo se incluirían representantes de dos tendencias teóricas con bastantes puntos en común: por un lado, lo que se ha venido en llamar Estudios de Traducción, originados en los Países Bajos y aglutinadores de teóricos como Holmes, Lambert, Hermans, Lefevere y Bassnett; y por otro lado, la teoría polisistémica, concebida por Even-Zohar y desarrollada y continuada por Toury.

La teoría polisistémica se basa en “un conglomerado de sistemas” que se caracteriza por oposiciones internas y continuos cambios (Hermans 1985: 11)⁶. Uno de estos sistemas es el literario, integrado a su vez por numerosos subsistemas, y en el que la traducción puede desempeñar un doble papel: como portadora de elementos innovadores o como instrumento conservador para afianzar y reforzar el modelo literario canónico en la cultura receptora (Rabadán 1992: 47).

Los conceptos de *equivalencia* y *norma* son determinantes para la Escuela de la Manipulación. Su noción de *equivalencia* se distingue sustancialmente de la tradicional, que establecía que una traducción se consideraba como tal si era fiel al original. Muy por el contrario, la nueva definición de *equivalencia* sostiene que se trata de algo dinámico e histórico que relaciona al texto original con cada una de las traducciones, de modo que no existe una única traducción correcta sino que se considerará una buena

⁵ “The conception of literature as a system, i. e. as a hierarchically structured set of elements, goes back to the Russian Formalists (Tynianov, Jakobson) and the Czech Structuralists (Mukařovský, Vodička). Today it is to be found in the writings of scholars like Yury Lotman, Claudio Guillén, Siegfried Schmidt, Itamar Even-Zohar and others”. (Hermans 1985: 11)

⁶ Según Hermans (1985: 11), las oposiciones se producen entre los modelos y tipos “primarios” (o innovadores) y los “secundarios” (o conservadores), y el aspecto dinámico es consecuencia de las tensiones y los conflictos generados por estas múltiples oposiciones, de manera que el sistema y el subsistema están en un estado perpetuo flujo y condenados a la inestabilidad.

traducción toda aquella que sea aceptada por la cultura receptora (Toury 1980: 20). De esta manera, las coordenadas de tiempo y lugar, en tanto que elementos definidores de la cosmovisión de una cultura, delimitarán la vida y la validez de las traducciones.

The initial question is not whether a certain text is a translation (according to some preconceived criteria which are extrinsic to the system under study), but whether it is regarded as a translation from the intrinsic point of view of the target literary polysystem. (Toury 1980: 43)

Por otro lado, el concepto de *norma* se refiere a las pautas que determinan qué actuación traductora es aceptable en una cultura dada en un momento histórico determinado (Rabadán 1992: 48). Asimismo, se tiene en cuenta la función de la traducción en la cultura de llegada y se establece qué textos se van a traducir y cómo, con vistas a lograr una traducción equivalente al original, gracias a las normas que establecen la equivalencia y que dependen del tiempo y la cultura receptora, como ya anunciaba Genzler (2008).

Así, la culminación de los Estudios de Traducción llegó en 1990 gracias al prólogo a *Translation, History and Culture* de Sussan Bassnett y André Lefevere:

The growth of Translation Studies as a separate discipline is a success story of the 1980s. The subject has developed in many parts of the world and is clearly destined to continue developing well into 21st century. Translation Studies brings together work in a wide variety of fields, including linguistics, literary study, history, anthropology, psychology and economics. (1990: ix)

Según explica García González (2000), “[a] finales de la década de los ochenta algunos representantes de la Escuela de la Manipulación, en concreto los del grupo de los Estudios de Traducción, comienzan a alejarse en cierta medida de algunos aspectos de la teoría del polisistema por considerarlos demasiado formalistas y restrictivos. Prefieren, por el contrario, estudiar la traducción dentro de un contexto cultural más amplio en el que tienen cabida las relaciones entre literatura, cultura, sociedad y poder. De esta manera, estudiarán la manipulación de las traducciones, la ideología y su alcance como elementos que permean el texto en mayor o menor medida y la consecución de traducciones que cumplan la función que les ha asignado la sociedad receptora.

Por su parte, Lefevere (1992) sostiene que la traducción, un tipo de “reescritura”, lleva consigo una manipulación ejercida por las corrientes ideológicas o poetológicas en boga en una determinada época. Asimismo, subraya la importancia de la traducción como “reescritura”, un proceso activo, porque defiende que es capaz de proyectar la imagen de un autor en otra cultura o período histórico:

Translations create the 'image' of the original for those readers who have no access to the 'reality' of that original. Needless to say, that image may be rather different from the reality in question, not necessarily, or even primarily because translators maliciously set out to distort that reality, but because they produce their translations under certain constraints peculiar to the culture they are members of. (Lefevere 1996: 139)

Translation operates first of all under the constraint of the original, itself the product of constraints belonging to a certain time. Second, the language changes, quite dramatically. Third, the Universe of discourse features are those features particular to a given culture, and they are, almost by definition, untranslatable or at least very hard to translate. (Lefevere *apud* Hermans 1985: 235)

Otro de los puntos claves de Lefevere es su reflexión en torno a las constricciones (“constraints”)⁷, a partir de las cuales distingue dos tipos de traductores: el conservador, que obedece las normas institucionales y no arriesga, y el “spirited translator”, un profesional mucho más atrevido y autor de traducciones subversivas y radicales que huye de la exotización y la naturalización de sus productos, y que se decanta por llevar a cabo una actividad en la que impere la ética⁸.

Se trata de algo parecido a lo que comentan Hermans o Toury respecto del concepto de norma en la traducción. Alejarse de la norma implica pagar un precio. Pero, como señala Hermans, normalmente los traductores jóvenes son precisamente los más conservadores, porque, en tanto que no tienen todavía un estatus consolidado, tienen mucho que perder si se alejan de la norma. (Vidal *apud* Fernández y Feria 2000: 246-247)

Otra de las reflexiones fundamentales de Lefevere ([1992] 1997) es la vinculación que plantea entre Poder y Traducción⁹ a partir de la teoría del Poder de Michel Foucault (1983), cuyas “ideas sobre lo Mismo y lo Otro, su propuesta de llevar a cabo una arqueología del saber y una genealogía del poder son aplicables a la traducción” (Vidal *apud* Fernández y Feria 2000: 244). Además, según esta misma teórica, tras haber realizado satisfactoriamente la genealogía de la traducción, no se puede sino concluir que la oposición entre lo Mismo y lo Otro no es válida, ya que ambas actitudes reflejan la *violencia etnocéntrica* de la traducción, un concepto desarrollado por Venuti. Según Brufau (2009: 108), “el poder se despliega tanto sobre el traductor mientras trabaja, como sobre el contexto en el que el texto final ejerce su influencia”. Según Fairclough ([1989] 1992: 12), los estudios sobre el Poder y el lenguaje se desarrollaron de modo paralelo, pero Brufau (2009: 108) considera que “a

⁷ Lefevere desarrolló la idea del “mecenazgo” que, a su vez, se compone de tres elementos: un componente ideológico, un componente económico y un componente del estatus (Lefevere *apud* Hermans 1985: 227).

⁸ Christiane Nord aspira también a este principio de lealtad.

⁹ Barthes ha acuñado el adjetivo “encrático” para definir el lenguaje que se produce y se extiende bajo la protección del Poder.

través de pensadores como Barthes, Foucault, Derrida y otros, se abrió una vía amplia y multidisciplinar a partir de la cual se investigaron estos aspectos vinculados a la comunicación humana”. De todos ellos, fue Foucault quien relacionó por primera vez, en las décadas de los sesenta y los setenta, el lenguaje y el Poder, y los efectos que ello trae consigo para la sociedad:

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apoderarse, mediante violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego, someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. (Foucault [1971a] 1992: 19)

Brufau (2009: 109) explica la interpretación que menciona Foucault como “una asignación de significado, que ya no es una revelación unívoca, sino la determinación de una traducción que lo reconfigura, que versiona al tiempo que autentica”. Así, “[l]a ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los defectos de poder que induce y que la acompañan” (Foucault [1971b] 1992: 199). Meix sostiene que, puesto que el lenguaje es la dimensión básica de las relaciones humanas, se tiende a la universalización de las verdades parciales ([1993] 1994: 93). Entonces, cabe colegir que, dado que el lenguaje es una herramienta de Poder, también lo será la Traducción, y aún más si cabe porque nos transmite el conocimiento de lo desconocido, de lo Otro:

La traducción ha de transmitir que el lenguaje es un instrumento de poder. El lenguaje comunica pero también oculta lo que no interesa revelar. Informa pero también malinforma. El lenguaje es hoy capaz de minar la univocidad del discurso imperante o, por el contrario, de obligarnos, a veces mediante el engaño o el disfraz, a aceptar dicho discurso. El lenguaje como arma bien o mal utilizada. En realidad, se podría resumir el itinerario intelectual del lenguaje, —es decir, su función bien entendida— en tres preguntas: ¿Qué nos permite saber el lenguaje? ¿Qué nos permite hacer? ¿Quiénes somos gracias o a pesar de él? (Vidal 1995: 86)

Volviendo a Foucault, este sociólogo rechaza la existencia de una organización piramidal opresora y la sustituye por su concepto de la *microfísica*, que explica la existencia múltiples focos de emisión de discursos cuya pretensión es convertirse en Verdades:

El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. (Foucault [1976] 1992: 152)

Asimismo, sostiene que estamos sometidos a la producción de la Verdad desde el Poder, por lo que no podemos sino ejercitar el Poder más que a través de la

producción de la Verdad (Foucault [1976] 1992: 148). Khun (1962), a su vez, consideraba los paradigmas marcos dominantes que dejaban su huella en la creación de saberes en cada período, pues imponían una estructura epistemológica sólida que contenía los principios teóricoprácticos para que se establecieran metas y métodos, los hechos objeto de investigación y la propuesta de soluciones. Brufau (2009: 112-13) entiende que ésa es la razón por la que “los Estudios de Género se encuentren ahora tratando de investigar de nuevo muchos campos con una nueva herramienta, la perspectiva de género” (2009: 112-13). Tanto es así que Lefevere acuñó el término *refracted texts* para referirse a aquellos “that have been processed for a certain audience – children, for example –, or adapted to a certain poetics or a certain ideology” (Lefevere 1981: 72). En esta misma línea, Vidal propone entender la traducción a modo de *comentario*, puesto que se escoge una de las interpretaciones posibles.

Retomando el repaso histórico que habíamos prometido al comienzo de este apartado, durante los años noventa (Snell-Hornby *apud* Ortega Arjonilla 2007: 25) se desarrollan tres “importantes y novedosas” líneas de investigación: la primera pretendía elevar la idea de traducción como “disciplina independiente” a “interdisciplina”; la segunda buscaba incluir las áreas ignoradas hasta aquel momento, como la historia de la traducción, la interpretación social o la traducción audiovisual que, según esta teórica, “incorporaban a los Estudios de Traducción elementos de nuevas áreas del saber como la comunicación audiovisual, el poscolonialismo y los estudios de género”; y la tercera, motivada por los avances tecnológicos vertiginosos que transformaron la forma de trabajar de los traductores no literarios, la globalización y los acontecimientos que han supuesto un antes y un después para la historia de Europa, como la caída del comunismo y la expansión de la Unión Europea.

En la década de los noventa, surge también el Giro Cultural de la traducción¹⁰, que subrayaba la importancia del contexto socio-político, la ideología y la manipulación (Bassnett 1999: 215). Además, se trataba de un modelo plural que requería un traductor “who operates from a position of plurality and who carries out a role that is charged with immense responsibility” (Bassnett 1999: 213), es decir, un traductor visible (Bassnett 1994; Venuti 1995). Asimismo, el giro cultural defendía que la traducción es: cambio y movimiento (Lefevere y Bassnett 1990), elemento desmembrador de la unidad

¹⁰ Su aparición suele cifrarse a principios de los noventa y atribuirse a la introducción que Bassnett y Lefevere elaboraron para la antología *Translation, History and Culture* (1990) (Martín Ruano *apud* Ortega Arjonilla 2007: 39).

ideológica del texto (Godoyol 2000: 31), y herramienta desacralizadora (Lefevere 1982) y decanonizadora (De Man 1986) del texto original. Del mismo modo, también criticaba los privilegios epistemológicos que se han otorgado tradicionalmente a este último (Koskinen). Por último, el giro cultural de la Traducción sacó a la luz las relaciones de Poder que interfieren en la comunicación (Bassnett y Trivedi 1999) y deconstruyó las oposiciones binarias esencialistas (Vidal *apud* Ortega Arjonilla, 2007: 62). En palabras de esta última teórica, además (2010: 26):

El giro cultural nos enseñó que la traducción no es reproducción fiel ni neutral sino un acto deliberado de posicionamiento ideológico (Tymoczko 2003), y que por lo tanto tenemos que mirar el lenguaje con espíritu crítico, porque es uno de los instrumentos de poder más peligrosos que tiene en su mano el hombre, dado que a través de los signos circula nuestra manera de ser, el Poder y el afán de dominación. La traducción puede llegar a usarse, desde esta nueva perspectiva, para resistirse a determinadas construcciones sociales, para introducir nuevas ideas y para cuestionar el *status quo* [...].

Asimismo, según explica Martín Ruano, puede que parezca que surgió un interés repentino por la cultura en la Traductología, “y en consecuencia entenderse como una acusación implícita por la indiferencia hacia este aspecto en escuelas y tendencias anteriores” (Martín Ruano *apud* Ortega Arjonilla 2007: 39). Sin embargo, esta misma teórica apunta que se trata de una percepción carente de fundamento alguno porque la dimensión cultural aparece ya como un elemento indispensable:

[...] incluso en las primeras orientaciones científicas pioneras de la traductología en nuestro siglo [...] y es factor constituyente de la definición de traducción en la totalidad de las teorías que vinieron a revisar el prescriptivismo y orientación lingüística de las orientaciones precedentes, como la Escuela del Sentido, el Funcionalismo o los Estudios Descriptivos de Traducción. (*ibid.*)

Es más, la apuesta por el giro cultural llegó de manos de los Estudios Descriptivos de la Traducción o la Escuela de la Manipulación, que pretendían analizar la traducción (y en especial la literaria) desde un enfoque “descriptive, target-oriented, functional y and systemic” (Hermans 1999: 9). Se adoptó un enfoque descriptivista: estudiaban el “comportamiento de la traducción a partir de los hechos traductológicos mismos y deriva[ban] las normas subyacentes a su funcionamiento” (Martín Ruano *apud* Ortega Arjonilla 2007: 40). De este modo, se generaron numerosos estudios descriptivos que se nutrían de los conceptos compilados por Toury y la teoría polisistémica.

Así las cosas, el descriptivismo no bastaba, en tanto que no explicaba las causas de los comportamientos y los factores tangibles o no que determinaban la admisibilidad de una traducción en un momento determinado. De este modo, Bassnett y Lefevere

propusieron un salto cualitativo en la introducción a la antología *Translation, History and Culture* (1990): eran partidarios de tener en cuenta aquellas cuestiones de carácter ideológico, político e institucional que explicaban cómo funcionaba la traducción en relación con la política de las distintas culturas. Es más, estos teóricos partían de que los factores condicionantes de la producción textual y discursiva, y por ende la traducción, “ultimately have to do with power and manipulation” (Bassnett y Lefevere [1990] 1995: 12) y proponían adentrarse “into the vagaries and vicissitudes of the exercise of power in a society, and what the exercise of power means in terms of the production of culture, of which the production of translations is a part” ([1990] 1995: 5).

En vista de todo lo anterior, el giro cultural apuesta por desenmascarar las relaciones de Poder, la dinámica de fuerzas y la trama de autoridad que sirven como condicionantes y son inherentes a toda traducción, y que explican cómo y por qué se elabora una determinada traducción y no otra. Y es que una traducción nunca es inocente¹¹. Así, lejos de ser:

[J]ust a window opened on another world, or some such pious platitude [...], translation is a channel opened, often not without a certain reluctance, through which foreign influences can penetrate the native culture, challenge it, and even contribute to subverting it. (Lefevere 1992: 2)

Así, en tanto que correlato de Poder, la traducción a menudo se ha utilizado para poner en tela de juicio situaciones donde opera un desequilibrio de Poder y existen relaciones asimétricas de hegemonía y subordinación. Partiendo de esta hipótesis que motiva la presente investigación, cabe afirmar entonces que todos estos avances teóricos en la Traductología fueron el caldo de cultivo para que las traductoras feministas reivindicaran un rol muy activo, y además beligerante, y se rebelaran, en primer término, contra un orden social, cultural y lingüístico androgénico y, en segundo término, contra las funciones secundarias que se le atribuyen a la traducción con respecto del original. Sacan a la luz los sesgos patriarcales del discurso dominante, ejercen la traducción como práctica creativa constreñida por las interpretaciones de quien traduce y, por consiguiente, la consideran algo parcial y rebosante de carga ideológica (Godard, Lotbinière-Harwood, Simon, Levine).

[P]ara las feministas, la traducción es toda un arma política empleada para dar visibilidad a la mujer; también a la traducción, que frente al restringido papel que le

¹¹ Según el giro cultural, la traducción es un instrumento de Poder hasta el punto de que se considera una “práctica social” (Venuti 1996, 1998), un “acto político” (Álvarez y Vidal 1996), una “responsabilidad política, ideológica y estética” (Lane-Mercier 1997), un “compromiso político” y “posicionamiento ideológico” (Tymoczko 2000, 2003).

otorga un orden cultural receloso de sus funciones explota su potencial creador y naturaleza productiva [...]. (Martín Ruano *apud* Ortega Arjonilla 2007: 43)¹²

Gracias al giro cultural, vemos que las traducciones suscriben siempre una ideología, incluso las que se consideran fieles y objetivas o las que una comunidad entiende como tales. La traducción implica manipulación sencillamente porque el traductor escoge unas opciones y desecha otras durante su toma de decisiones: “[t]ranslators cannot help but take positions – since even neutral positions have to be created” (Pym 1992: 162).

Incluso estas “posiciones neutrales” de las que habla Pym denotan la voluntad por parte del traductor de camuflar su constante toma de decisiones y su renuncia a la voz¹³ con la que representan la del autor. Según Koskinen (2000: 99), “invisibility can be interpreted as a strategic illusionary effect, as occulted visibility”. Venuti (1995, 1998) defiende que la invisibilidad suele encubrir una neutralización de lo extranjero de los textos, una domesticación o incluso la supresión de sus rasgos subversivos, lo que supone finalmente un sometimiento del Otro a lo conocido. No obstante, pese a que, desde esta perspectiva, la neutralidad es una utopía¹⁴, no debemos caer en un abandono moral ni dejarnos a merced del relativismo y del “todo vale”, como nos recuerda Martín Ruano *apud* Ortega Arjonilla (2007: 45):

Suscribir el giro cultural de la traducción no implica dar carta blanca, con el aval de la inexistencia de verdades/lecturas únicas y objetividades/fidelidades incuestionables, a la manipulación desbocada, a las lecturas perversas, a la tergiversación irresponsable en el acto traductor. El giro cultural supone una toma de conciencia de la trama de poner y autoridad que condiciona la producción textual, y por tanto los límites vigentes.

En vista de lo anterior, y como ya hemos dejado entrever, las traducciones son instrumentos que bien sirven al Poder imperante bien lo menoscaban. No obstante, según algunos autores, el peso ideológico no sólo le corresponde a la traducción y subrayan la importancia de la interpretación textual que hacen los lectores en detrimento de la intención propiamente dicha del autor, como Barthes y su *muerte del autor* ([1968] 1987):

¹² Otros autoras que comparten esta idea son Godard (1990), Simon (1996), Von Flotow (1991, 1997), Massardier-Kenney (1997) y Godayol (2005).

¹³ Hermans la denomina la “otra” voz (1996: 8).

¹⁴ Los alegatos de neutralidad y objetividad son en sí mismos manifestaciones ideológicas (Hermans 1999: 36). Para Koskinen (1994: 451) el manipulador más peligroso es el que se declara objetivo: “[t]ranslation, as well as any other form of writing, is always manipulation for some purpose. No discourse is free from ideology. There is no such thing as objective truth, and thus the most dangerous manipulator is not the one who does it openly but the one who claims to be objective”.

[U]n texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan sólo ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito.

Es decir, los textos deben considerarse siempre *obras abiertas* (Eco 1962), si bien dentro de unos límites, pues leer significa necesariamente interpretar:

Entre la intención del autor –muy difícil de descubrir y con frecuencia irrelevante para la interpretación de un texto– y la intención del intérprete que –citando a Richard Rorty– sencillamente “golpea al texto hasta darle una forma que servirá para su propósito”, existe una tercera posibilidad. Existe la intención del texto. (Eco *apud* Fernández 2008: 71)

Ahora, tras el giro cultural, hemos renunciado a *la* interpretación de los textos y los consideramos como intertextos compuestos por múltiples voces y sujetos a nuestras concepciones y contextos. “El autor ha dejado de ser el único en posesión del *verdadero* sentido de su discurso y el lector/traductor¹⁵ ha pasado a ser coautor” (Vidal *apud* Ortega Arjonilla 2007: 63). Como bien defendía Lefevere, traducir es reescribir, es sacar a la luz las distintas voces de un texto (*ibid.*). En tanto que lector, el traductor deberá recuperar lo máximo posible el discurso, siendo consciente de que su labor implica manipulación y teniendo en cuenta la relación entre los valores que está presente en cualquier intercambio comunicativo. “Los textos que le sirven de punto de partida son textos para ser interpretados, y toda interpretación debe tener en cuenta los contextos contemporáneos del significado, que el significado es culturalmente contingente y que la realidad está lingüísticamente construida” (*ibid.*). En este sentido, es especialmente relevante la recomendación de Vidal, que subraya la importancia de lo que queda sin decir: “[h]ay que darle la oportunidad al texto de que nos hable, estando atentos tanto a lo que dice como a lo que no dice, a sus grietas, porque en muchas ocasiones lo que queda sin decir es tal vez lo más importante” (*ibid.*).

En consecuencia, el traductor debe saber ver aquello que el texto no dice, lo que ha sido silenciado, y debe tener en cuenta que, si bien la traducción nunca va a ser el mismo texto que el original, no puede ser diferente porque, en definitiva, la traducción debe servir en última instancia para completar al original. Asimismo, el traductor debe posicionarse respecto al Poder y ser consciente de su capacidad limitadora: “[o]nce we

¹⁵ Hans-Georg Gadamer incorporó el concepto del traductor como lector.

know that our knowledge is construed, we can learn to live with the limitations of perspective” (Hermans 1999: 150).

Como decíamos antes, ninguna traducción es inocente, y en ella influyen las relaciones de Poder entre el lenguaje propio del grupo dominante, que pretende salvaguardar su estatus e imponer la homogeneidad, y la lengua del grupo minorizado, que se aparta de la norma considerada universal (Venuti 1998: 11 y 136). Nos hemos referido ya a que la traducción, en tanto que puente entre culturas, nos transmite el conocimiento de lo desconocido, de lo Otro, pero al hacerlo puede llegar a “trivializar aquellos textos que no sentimos como nuestros y a excluir, por tanto, a las *otras* culturas, potenciando así la discriminación racial y la violencia étnica o los enfrentamientos internacionales” (Vidal *apud* Ortega Arjonilla 2007: 64). A este respecto, Venuti (1996: 197) ha desarrollado el concepto de *traducción violenta*, que puede ser un medio por el que las culturas dominantes exploten a las minorizadas (Venuti 1998) y que considera algo inevitable por ser inherente al proceso traductor. Según este mismo teórico, se trata de una violencia agazapada, lista para saltar en función de los constructos culturales y sociales específicos de un momento histórico o de un lugar (Venuti 1996: 197).

Al hilo de la toma constante de decisiones, la ideología, y quizá también al hilo de la *muerte del autor* y la importancia mayúscula de la interpretación que parte del lector/traductor, Lefevere (1992) acuñó la expresión “refracted texts”. Así, a su modo de entender, los reflejos están vinculados a los espejos y la copia, y la refracción, por el contrario, a los cambios de percepción¹⁶. Meix ([1993] 1994: 194-196) comparte esta misma idea:

[L]as palabras poseen un pasado que las configura a modo de cicatrices o adherencias, pero están abiertas a una resemantización permanente al integrarse en textos diversos que las transforman y revitalizan a la vez [...]. [E]l lenguaje no está hecho para *reflejar* el mundo sino para *construir* interpretaciones acerca de él. Interpretaciones cambiantes, históricamente revisables, es decir, connotativas. La denotación pura es una ilusión [...].

Por lo tanto, y en palabras de este mismo autor:

[E]l significado lingüístico será esencialmente connotativo, es decir, intersubjetivo, pragmático y adaptado a la situación. Todo intento de presentarlo como instrumento unívoco y estable, especularmente fiel a una realidad que pretende aparecer como objetiva, cumple una función ideológica, es decir, tiende al mantenimiento del orden

¹⁶“Efectivamente, la representación exacta, equivalente y fiel de lo real no es más que una ilusión, tal vez la mayor ilusión, en la filosofía y en muchos otros ámbitos epistemológicos; la traducción entendida como un espejo, aun desde su aparente objetividad, nos devuelve el espectáculo subjetivo de nuestro yo, esa identidad de la que a veces nos enamoramos, como Narciso, con nefastas consecuencias”. (Vidal 2010: 29)

existente. Pues si se considera el lenguaje como un mecanismo que refleja la estructura de la realidad, es decir, como esencialmente denotativo, se está bloqueando toda posibilidad de que los hablantes intervengan en la construcción de esa realidad, transformando el estado de cosas vigente. (*ibid.*)

Si algo ha quedado claro tras el giro cultural es que la traducción no es reproducción fiel ni tampoco neutral sino que implica un posicionamiento ideológico deliberado (Tymoczko 2003) y una toma de decisiones constante (Tymoczko y Gentzler 2002: xxi; Baker 2006). Y es que, a partir de la interpretación del traductor, imbuido, como cualquier otro ser humano, de la época que le ha tocado vivir¹⁷, se obtendrá un producto u otro que a su vez representará una realidad, en tanto que una Verdad, y una visión del mundo, en ocasiones mediatizadas por distintos intereses en este mundo globalizado donde existen numerosos conflictos internacionales latentes¹⁸:

In this conflict-ridden and globalized world, translation is central to the ability of all parties to legitimize their version of events, especially in view of the fact that political and other types of conflict today are placed out in international arena and can no longer be resolved by appealing to local constituencies alone. (Baker 2006: 1)

En vista de lo anterior, podría parecer que nadie tiene acceso a *la* Verdad, pero lo cierto es que aparentemente la producción textual está fuertemente condicionada por las relaciones de Poder y, de este modo, cada vez es más difícil aceptar la existencia de los textos al margen de este entramado de relaciones de Poder que gobierna el mundo en el que vivimos (Bassnett 1998: 153). Por lo tanto, puede que debamos cambiar nuestra cosmovisión y reconocer la existencia potencial y el valor de múltiples verdades (Baker 2006: 18-19).

Asimismo, parece que ya se ha derrumbado la idea de la Equivalencia absoluta, el concepto de estudio que tanto preocupó a la ciencia de la traducción, pero en verdad sigue habiendo debates en cuanto a los límites de la misma. Gracias a la práctica, sabemos que es preciso superar las oposiciones binarias en esta sociedad líquida, como la denomina Bauman¹⁹. Además, también sabemos que la equivalencia absoluta no es

¹⁷ “[L]a actividad que lleva a cabo el traductor refleja la íntima conexión con problemas que preocupan profundamente a la sociedad contemporánea, desde la cuestión de las migraciones y de las identidades nacionales hasta otras como el problema de los márgenes [...]”. (Vidal 2010: 31)

¹⁸ Según Vidal (2010: 27), “[d]esde hace un par de décadas, son bastantes las publicaciones que se han fijado en que la traducción se desarrolla hoy muchas veces en situaciones complicadas desde el punto de vista político y social (Hatim y Mason 1997; Calzada 2003; Bermann y Wood 2005; Baker 2006; Cunico y Munday 2007; Salama-Carr 2007; Salama-Carr y Carbonell 2009 *et al.*)”.

¹⁹ “En algunos ámbitos (tal vez el ejemplo más claro sea el de la traducción jurídica y el de la traducción institucional), esta situación ha cambiado menos que en otros, porque, en gran parte de los discursos que se vierten, la idea más arraigada sigue siendo la de que la equivalencia es algo a lo que los traductores deberían aspirar, para conseguir así reproducir el original con total exactitud y precisión, sin añadidos, omisiones o distorsiones. Esta perspectiva implica, claro está, que el traductor se convierta en invisible e

parte integrante de la traducción, sino que necesita un contexto institucional adecuado que la “autentique”, como el artículo 33 de la Convención de Viena²⁰, algo habitual en el ámbito jurídico. Así, Hermans (1985) extrae tres consecuencias derivadas de lo anterior: primero, ninguna traducción puede equivaler al original, y si llega a serlo es porque ya no es una traducción; segundo, una traducción nunca es definitiva sino que es algo repetible y provisional²¹; tercero, cada traducción está impregnada de la posición que adopta el traductor en tanto que escoge una palabra y desecha otras.

En vista de todo lo anterior, podría decirse que traducir no es sustituir las palabras de una lengua por las de otra (Catford 1965), como denunciaba irónicamente Susan Bassnett²², pero tampoco puede ser una rendición ante el relativismo y un abandono ante el “todo vale”. Definir la traducción es una tarea harto compleja en nuestros días, “un asunto serio” para Eco (2008 [2003]: 31), por dos motivos: primero, porque siempre ha avanzado de la mano con la epistemología de la época²³; y segundo, “no es fácil definir la traducción” porque traducimos continuamente, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos (Duch 1998: 467). No obstante, si hay algo que podemos dar por hecho actualmente es que: “in many cases, [...] getting the meaning, in this sense, right is hardly even a first step towards understanding” (Appiah [1993] 2000: 418). El significado es heteroglósico y tiene distintas facetas, tantas como lectores/traductores pueden habitar el mundo. Walter Benjamin comparaba la traducción

inaudible [...]” (Vidal 2010: 14). Sin embargo, “la equivalencia absoluta no es inherente a la traducción sino que necesita un contexto institucional adecuado para que se produzca” (*ibid.*: 16). Tanto es así que en la traducción jurídica sigue primando el modelo tradicional que considera al traductor una no-presencia transparente y mecánica (Morris 1998: 113), un robot (Hale 1997) o un mero transmisor lingüístico (Mikkelsen 2000: 45-46). Es decir, se sigue alimentando el espejismo de que no intervienen intermediarios en la comunicación (Martín Ruano 2009: 73ss; Koskinen 2000: 82).

²⁰ “El artículo 33 de la Convención de Viena versa sobre la interpretación de los tratados que están ‘autenticados’ en dos o más lenguas. Una versión ‘autenticada’ se define como ‘una versión que ha sido establecida por los signatarios del Tratado y reconocida por ellos como un texto original equivalente al resto de las versiones’. [...] Cuando existen versiones en varias lenguas de un tratado [...], estas versiones se autentican en un acto institucional, un acto de habla que postula y por tanto crea la ficción de una equivalencia y correspondencia total entre los distintos textos paralelos. En otras palabras, las versiones individuales *se declaran* equivalentes, y por tanto idénticas en lo referente a su significado” (Hermans 2002: 124).

²¹ Bauman (2002: 84): “[l]a traducción es un proceso continuo, un *diálogo* inacabado e inconcluyente, destinado a permanecer así”.

²² “Beyond the notion stressed by the narrowly linguistic approach, the translation involves the transfer of ‘meaning’ contained in one set of language signs into another set of language signs through competent use of the dictionary and grammar, the process involves a whole set of extra-linguistic criteria also”. (Bassnett 1980 [2014]: 24). En la misma línea se pronuncia Simon (1996: 138) y afirma que “[t]he solutions to many of the translator’s dilemmas are not to be found in dictionaries, but rather in an understanding of the way language is tied to local realities, to literary forms and to changing identities. Translators must constantly make decisions about the cultural meanings which language carries, and evaluate the degree to which the two different worlds they inhabit are ‘the same’”.

²³ “Alternatively, a society, a culture is the environment of all literary system. The literary system and the system of society are open to each other, they influence each other”. (Lefevere *apud* Hermans 1985: 226)

con un intento de recomponer los pedazos de una vasija rota; Hermans (2007: 70) equiparaba al traductor con el artista, y más concretamente con Miguel Ángel, que esculpe el mármol y le va dando forma según su modo de entender la realidad; y Calvino (1997: 16 y 17) relacionaba el proceso traductológico con una ola:

[...] no se puede observar una ola sin tener en cuenta los aspectos complejos que concurren a formarla y los otros igualmente complejos que provoca. Estos aspectos varían continuamente, razón por la cual una ola es siempre diferente de otra ola; pero también es cierto que cada ola es igual a otra ola, aunque no sea inmediatamente contigua o sucesiva; en una palabra, hay formas y secuencias que se repiten, aunque estén distribuidas irregularmente en el espacio y en el tiempo [...]. Por lo tanto para entender cómo es una ola hay que tener en cuenta esas pujas en direcciones opuestas que en cierto modo se contrapesan y en cierto modo se suman y producen una ruptura general de todas las pujas y contrapujas en el habitual propagarse de la espuma [...]. La dificultad está en fijar los límites.

Como decíamos antes, la Traductología está en continua evolución y, debido a la globalización²⁴, “traducir ya no es decir lo mismo sino decir *casi lo mismo*, teniendo muy en cuenta qué es el ‘lo’, esto es, que ante un texto no sabemos *lo que* debemos traducir” (Vidal 2010: 28) porque a veces albergamos dudas respecto a lo que en verdad *quiere decir* un texto (Eco 2008 [2003]: 13). Y es que, superando ya el axioma Newmark (1988: 133), parece que el traductor tiene claro que en el mundo globalizado no existen palabras universales, como “morir” o “vivir” ni objetos “ubicuos”, como “mesa”, que no planteen problemas de traducción. “Las palabras tienen cuerpo, y el lenguaje que utilizamos es portador de huellas y vidas previas”, de modo que “[c]ada narrativa se va configurando con las que se construyeron en el pasado” (Vidal 2010: 32). Así, parece que en este conglomerado de culturas que ha traído consigo la globalización, debemos buscar una traducción “of elements that are *neither the One [...] nor the both*” (Bhabha 1994: 28) con el propósito de convertirnos en “ciudadanos del mundo” (Appiah 2007) y alcanzar el cosmopolitismo, que podría definirse como “a way of thinking through the complexity of a polyidentity rather than accepting single, all-encompassing identities for human subjects based on one variable alone” (Cronin 2006: 9-10). Es decir, la traducción puede contribuir a la “hospitalidad lingüística” (Ricoeur 2005) o al conflicto (Baker 2006), ya que “[h]ablar no es neutro” (Vidal 2010: 38) y traducir tampoco.

²⁴ “La globalización ha transformado las formas epistemológicas de acercarse a la existencia cotidiana y a los discursos y experiencia particulares, en parte porque, gracias a las nuevas tecnologías, se ha facilitado el acercamiento entre las sociedades y en parte también porque, en la medida en que nos hallamos ante una globalización desigual que tiene como rasero homogeneizador el que imponen las potencias mundiales, se difumina la percepción misma de la diversidad, así como de los abismos y malentendidos interculturales”. (Vidal 2010: 35)

Finalmente, pondremos punto y final a este capítulo con una cita de Vidal (2010: 20) que, a nuestro juicio, resume el espíritu traductor en tanto que elemento configurador del ser humano: “[e]n cada momento, en cada acción que realizamos, activa o pasivamente, estamos traduciendo, y me parece apasionante entender ese verbo en gerundio. Como algo que está vivo, y que tiene un sentido muy amplio”. Y es que cada una de las acciones que realizamos en nuestra vida es una traducción, una representación y una reinterpretación de la realidad que el otro nos quiere transmitir, y, sólo de este modo, cuando lo no verbal aparezca en lo verbal (Derrida 1990: 10) habrá tenido lugar la comunicación.

3. LA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO FEMINISTA²⁵

Hubertine Auclert empleó el término “feminismo” por primera vez en 1880 y desde entonces se le han ido añadiendo distintos calificativos como “ilustrado”, “de la igualdad”, “socialista”, “marxista”, “radical”, “cultural”, “psicoanalítico”, “de la diferencia”, “posestructuralista”, etc. con el objetivo de adecuarlo a las circunstancias que lo rodean. Brufau afirma que “animada por el aire fresco de los períodos de impulso se ha apellidado ‘de la primera ola’, ‘de la segunda ola’ para distinguirse también en sus momentos de gloria hasta ahora, cuando lucha por inscribirse en los anales como ‘de la tercera ola’” (2009: 144). Pese a esta multitud de apellidos, el feminismo desnudo, despojado de calificativos, también ha recibido varias definiciones²⁶, algunas de ellas negativas, y es que, dependiendo del contexto histórico y académico en el que se confeccione una definición, ésta subrayará unos aspectos determinados (Mary Nash [2004] 2005: 66-69; Adichie 2013). Así, y en vista de lo anterior, en el presente trabajo entendemos el feminismo en la misma línea que Brufau (2009: 145):

La noción de feminismo que abrazo como marco pretende adecuarse al conjunto de elementos que lo configuran actualmente y recoger, a la vez, las características que lo han definido en el pasado: es, por lo tanto, un movimiento heterogéneo, multidimensional, plural, abierto, contradictorio a veces, en expansión y en transformación constantes desde su nacimiento y con pretensiones de ubicuidad que busca eliminar las diferencias de derechos y oportunidades teóricas y reales, públicas y privadas, entre mujeres y hombres en el acceso a una vida digna, libre y feliz.

En efecto, el feminismo es un “movimiento” porque vive en tanto que hace; es “heterogéneo” porque aglutina a mujeres de todas las clases, razas, religiones, etc., y cada vez a más hombres; “multidimensional” porque estudia y trata de modificar todas las dimensiones de la vida humana²⁷; “plural” porque se combina con otras inquietudes, como la ecología (ecofeminismo), el poscolonialismo (feminismo poscolonial), el socialismo (feminismo socialista), etc.; “contradictorio” porque no siempre se llega a un

²⁵ Hemos tomado prestado este título de dos autoras: Cristina Sánchez Muñoz (2001: 17-73), que titula “Genealogía de la vindicación” un capítulo de la obra de Beltrán y Maquieira (2001), y Mary Nash ([2004] 2005: 69), que titula “Genealogía del pensamiento feminista” una sección de su libro *Mujeres en el mundo. Historias, retos y movimientos*.

²⁶ Sau (2000: 121) lo define así: “el feminismo es un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII y que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su seno con todas las transformaciones de la sociedad que aquélla requiera”. Por su parte, Maquieira afirma que el feminismo es un “movimiento social y político de transformación de las relaciones de poder entre hombres y mujeres” (2001: 127).

²⁷ A modo de ejemplo, Brufau (2009: 145) cita los “feminismos científico, político, psicoanalítico, filosófico, educativo, sociológico, psicológico, lingüístico, traductor y un largo etcétera”.

acuerdo en distintos temas ligados a la igualdad y la autonomía, como el aborto y la pornografía; “en expansión” porque la lucha contra las relaciones de Poder es eterna y porque cada vez alcanza más ámbitos; y “en transformación constante” porque ha ido variando dependiendo de las situaciones y las circunstancias a las que se ha enfrentado.

En definitiva, se trata de un movimiento que pretende transformar la sociedad, mejorando con ello la vida de las mujeres y del ser humano en su conjunto. Tanto es así que Alison M. Jaggar ha llegado a afirmar que “[i]n a sense, feminism has always existed” ([1983] 1988: 3), y no le falta razón, pues el feminismo continuará existiendo mientras continúe el sometimiento de la mujer, sea cual fuere su naturaleza. No obstante, y pese a que siempre han existido luchas por mejorar la situación de la mujer, parece que han existido algunos momentos en los que éstas han tenido una mayor repercusión, al menos para el mundo académico occidental: primero, en Reino Unido, Estados Unidos y Francia; después, sobre todo en Francia, Estados Unidos y Canadá; y finalmente, a escala mundial (Brufau 2009; Von Flotow 1997; Simon [1996] 2010).

Cabe colegir entonces que la traducción fue decisiva para la expansión del feminismo, dado que las mujeres recurrieron a ella para expresarse y la emplearon, además, como medio para alcanzar la igualdad, en tanto en cuanto, gracias a ella, eran capaces de trasladar las ideas feministas y dar voz a los centros que no gozaban de tanto poder: “[t]ranslation has at times emerged as a strong form of expression for women, allowing them to enter the world of letters, to promote political causes and to engage in stimulating writing relationships” (Simon [1996] 2010: 39). En este sentido, no podemos sino referirnos brevemente a la traducción en el siglo XVIII. Como decíamos, hubo mujeres traductoras, pero el hecho de que aparecieran sus nombres acarrearba un aumento de críticas misóginas sobre la influencia de los rasgos femeninos en el texto final (Agorni 2005: 820), y es que, “[t]he distance from the most prestigious discourses of translation in the eighteenth century allowed them to produce new, creative thinking, generating original translating practices” (*ibid.*: 818). Finalmente, y a modo de resumen, cabe afirmar que:

[E]n el barroco se batalla con las formas y se solicita el acceso de las mujeres a la cultura y su independencia frente al hombre —en las clases privilegiadas, desde luego—, mientras que en la Edad Media, antes del Renacimiento, las mujeres se limitan a manifestar sus penas. A lo largo de estos siglos despuntan estos casos admirables de protesta y de exigencia, y si bien no obtuvieron ni grandes ni inmediatos resultados, sin duda prepararon el camino para el maremoto que sacudió a la sociedad en la primera ola, en un contexto muy determinado. (Brufau 2009: 165)

Pese a que, como decíamos antes, el feminismo de alguna manera ha existido desde siempre (Jaggar [1983] 1988: 3), se suele contextualizar la primera defensa de estas ideas en la época de la Ilustración²⁸. A partir de entonces, se hablará de las tres olas del feminismo, dado que históricamente se advierten con claridad tres momentos en los que se han sumado los esfuerzos. Las cronologías de estas tres olas difieren dependiendo del espacio que tomemos como punto de partida. En España, la primera ola se corresponde con el siglo XVIII, la segunda con el sufragismo del XIX y la tercera a partir de mayo de 1968 (Valcárcel 2000; Varela 2005). Por el contrario, en ámbitos de influencia anglosajona, la primera ola se identifica con el sufragismo (siglo XIX y principios del XX), la segunda con la época de agitación social de los años sesenta del siglo XX y la tercera, a partir de los años noventa en adelante²⁹ (Weisberg 1993: xv). En las páginas que siguen, describiremos brevemente la genealogía anglosajona, “pues se corresponde de un modo más natural con las materializaciones del feminismo en el lenguaje y en la traducción” (Brufau 2009: 151)³⁰. En cualquier caso, e independientemente de la cronología de la que se parta, está claro que: en primer lugar, las olas surgen como reacción a un momento determinado; en segundo lugar, que aquello que las impulsa se adecúa al tiempo y a la sociedad en la que surgen; y, por último, que llevan consigo un “sujeto” mujer distinto que obedece a las reflexiones de cada época³¹. En definitiva, podría afirmarse entonces que cada ola se superpone a la anterior, aprovechando sus éxitos y tratando de suplir sus carencias. A continuación, y antes de embarcarnos en un viaje a través de las tres olas del feminismo, repasaremos brevemente los prolegómenos que dieron pie a este movimiento.

²⁸ Amorós y de Miguel ([2005] 2007), Nash ([2004] 2005), Varela (2005), Beltrán y Maquieira (2001), etc. A este respecto, Valcárcel (2000: 19-54) sostiene que el feminismo es un hijo no deseado de la Ilustración.

²⁹ “Así, la primera ola se produce en torno a la noción de igualdad; la segunda, de diferencia o indefinición –vs. la imposición y la presuposición–; y la tercera, de diversidad, afinidad e intersección” (Brufau 2009: 154).

³⁰ Quizá todo ello tenga que ver con la idea defendida por Snell-Hornby (2006: 139) y Tymoczko (2007) sobre la anglosaxonización de los Estudios de Traducción.

³¹ A lo largo de la genealogía del pensamiento feminista, se distinguen tres sujetos: (1) el *sujeto moderno masculino*, que se toma como base para elaborar una redefinición neutralizadora de lo femenino; (2) el *sujeto femenino*, que se opone al masculino, al que llega a superar en sus versiones más extremas, y que se apoya en la esencia de la femineidad, es decir, la capacidad para concebir; y (3) el *sujeto constituido*, que entiende que las mujeres son moldeadas inevitablemente por los varones, dado que éstas viven en un mundo que ha sido configurado por la acción masculina. No obstante, las feministas de la tercera ola entienden que bajo estos tres sujetos se halla lo masculino y, por consiguiente, recurren al *sujeto discursivo*, que huye de la dicotomía –femenino vs. masculino– e inaugura una identidad abierta y contingente.

2. 1. Los prolegómenos del pensamiento feminista

En vista de la cronología expuesta anteriormente, este apartado lo dedicaremos a al período que comprende desde la Edad Media hasta la Ilustración, que se caracteriza por dos discursos sobre las mujeres: el “memorial de agravios” y la “vindicación”, según Celia Amorós (1997: 56). Algunas autoras como Christine de Pizan (*La ciudad de las damas*, 1405), Mary Astell (*A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest*, 1694), Laura Terracina, Lucrezia Marinella, Marie de Gournay (*L' égalité des homes et des femmes*, 1622) y María de Zayas (Sánchez Muñoz 2001: 18) se hacen eco de las quejas sobre la vida de las mujeres en el “memorial de agravios”, pero no proponen ninguna alternativa. En el marco de la “vindicación”, el filósofo Poulain de la Barre exigió un trato igualitario para las mujeres en *De l'Égalité des Deux Sexes* (1971) y en *Traité de l' éducation des dames pour la conduite de l'espirit dans les sciences* (1974).

Durante este período, algunas mujeres también recurrieron a la traducción como vía para acceder a la escritura. Según Barratt (1992: 13), tres de las cinco mujeres conocidas como escritoras en la Edad Media eran traductoras³². Más tarde, en el Renacimiento, la traducción, sobre todo de temática religiosa³³, y desde lenguas europeas³⁴, representaba para las mujeres el método legítimo para acceder al mundo intelectual (Simon [1996] 2010: 39), ya que por aquel entonces la escritura “original” se consideraba excesivamente agresiva para la mujer.

Las denominadas *Preciosas*³⁵ del Barroco francés inventaron palabras, construcciones gramaticales, metáforas, etc. (Von Flotow 1997: 15) y otorgaron, mediante la literatura, una categoría superior a los modos de hacer femeninos porque los consideraban más refinados. Fomentaron una forma de vivir que podría identificarse

³² Julian de Norwich, Margery Kempe, Juliana Berners, Eleanor Hull y Margaret Beaufort.

³³ Al parecer también existen algunos casos alejados de la fe. Entre ellos, podría citarse la traducción que hiciera Mary Sidney de *Antoine*, escrita por Garnier en 1592, en la que se ofrecía una visión más benévola de Cleopatra, y de *Excellent discours de la vie et de la mort*, que aparentemente estaba impregnado de una gran carga política. Asimismo, podría destacarse el caso de Margaret Tyler, que, gracias a su traducción de un romance español de Diego de Ortúñez de Calahorra, se introdujo en Inglaterra el género que influiría más tarde, y de forma significativa, en los relatos de caballería. Al parecer, Margaret Tyler añadió, además, un prefacio a su versión en inglés. Para profundizar en este tema, *vide* Simon ([1996] 2010).

³⁴ No obstante, Simon recoge algunas excepciones: “Susannah Dobson, Mary Arundell, Lucy Hutchinson and Elizabeth Carter translated from Latin; Elizabeth Smith and Ann Francis from Hebrew” (Simon [1996] 2010: 53).

³⁵ “En sus *Précieuses ridicules* –estrenada en 1659–, Molière criticará a estas mujeres a quienes juzgaba incapaces de destacar por sus conocimientos, lo que las llevaba a centrarse en buscar la belleza, la pureza y el gusto en el decir, frente a la vulgaridad de los entornos populares más que frente al lenguaje del hombre” (Brufau 2009: 160).

con algunas de las propuestas del feminismo: buscaban su propia autonomía, administraban sus propias fortunas, actuaban al margen de sus maridos, etc. Del mismo modo, algunas de ellas elaboraron obras literarias en las que ensalzaban la psicología de las mujeres, como Mademoiselle de Scudéry (*Clélie*, 1654-1660) y Madame de La Fayette (*La princesse de Cleves*, 1678). Así, “aunque no todas sus estrategias perseguían sobreponerse a lo masculino, sí es cierto que propugnaron una forma más moderna de comprender las relaciones entre hombres y mujeres, y fueron las primeras en emplear la transformación del lenguaje como táctica”³⁶ (Brufau 2009: 160). A modo de anécdota, cabe mencionar que fue en esta misma época cuando se acuñó también la expresión *belle infidèle*, que también se aplicaba a las mujeres³⁷.

Ya en el siglo XVIII o el también llamado Siglo de las Luces, destaca Mary Wollstonecraft³⁸, que, influida por el racionalismo propio de la Revolución Francesa y la preeminencia de la Razón, rechazó la inferioridad biológica de la mujer y llegó a preguntarse: “¿Quién hizo al hombre el juez exclusivo, si la mujer comparte con él el don de la razón?” (Wollstonecraft [1792] 2000: 110). En este siglo, De Gouges escribió la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), en contraposición a la que se refería exclusivamente a los hombres, y Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1794), obra en la que equiparó la situación de las mujeres con la de los esclavos.

2. 2. La primera ola

Como decíamos antes, el comienzo de la primera ola del feminismo coincide con el inicio de la Revolución Industrial y el nacimiento de las clases medias. Hekman (1995: 39-56) afirma que nace amparada en los postulados del liberalismo del siglo XIX y sobre la base de un sujeto *masculino*. Será en esta época cuando las mujeres buscarán

³⁶ Tanto es así que algunos de los neologismos que acuñaron forman parte actualmente de la lengua francesa.

³⁷ Como explica Amparo Hurtado Albir, “las *belles infidèles* representan una manera de traducir a los clásicos efectuando adaptaciones lingüísticas y extralingüísticas; se reivindica el derecho a la modificación en pro del ‘buen gusto’, de la diferencia lingüística, de la distancia cultural, del envejecimiento de los textos (...). Esta tendencia se justifica históricamente si consideramos la falta de conocimientos sobre la cultura grecorromana que tienen los lectores de la época o la necesidad de que el traductor actúe al mismo tiempo de ‘adaptador’ para que resulten más accesibles a los textos” (Hurtado Albir 1998: 16).

³⁸ Según Mary Nash ([2004] 2005: 73-74), el igualitarismo que defendía Wollstonecraft lastraba la visión clasista que albergaba de la sociedad. Por otro lado, Wollstonecraft también fue traductora del francés, lo que le otorgó “not only the confidence of completing an arduous task but also the sense of participating in a truly European cultural revolution. The work gave her familiarity with important intellectual currents in France and Germany” (Kelly 1992: 72-79).

que los derechos civiles y las libertades individuales del hombre se les hagan extensivos y, además, exigirán su propia voz política y acceso a las escuelas superiores y universidades. Según Valcárcel (2000: 19-54), “[p]ertrechado por la sólida doctrina del segundo liberalismo, el sufragismo reclamó y obtuvo justamente los dos derechos liberales: voto y educación”.

Así, dado que cada ola es hija de su tiempo, el feminismo se alimenta de aquello que le rodea, como sucedió en Estados Unidos. Allí, el movimiento abolicionista³⁹ y el de reforma laboral contribuyeron a que las mujeres tomaran conciencia de que se encontraban en una situación injusta (Nash [2004] 2005: 80): “[a] las mujeres estadounidenses del siglo XIX no las sacaron de casa sus propios problemas, sino una injusticia que se desarrollaba a su alrededor y que, por lo visto percibían mejor que su propia realidad: la esclavitud⁴⁰” (Varela 2005: 44). Podría argumentarse entonces que la participación a favor de la causa abolicionista y la reforma laboral les proporcionó una visión igualitaria, algo que influiría sustancialmente en sus vindicaciones, y contribuyó a que las sufragistas estadounidenses prescindieran de la tutela clerical, dado que el cuaquerismo abogaba por la igualdad de los sexos y les daba la posibilidad de acceder tanto a las escrituras como a la gestión parroquial (Nash [2004] 2005: 80).

Así, en 1848 aparece la *Declaración de Sentimientos* de Seneca Falls, una lista de reivindicaciones basadas en la creencia en la igualdad entre hombres y mujeres. Esta *Declaración* fue redactada durante el primer encuentro de mujeres, organizado en 1848, en el que participaron, entre otras, las hermanas Grimké, Elizabeth Cady Stanton⁴¹ y Lucrecia Mott.

Al otro lado del océano Atlántico, en Francia y Gran Bretaña, la situación de los trabajadores y las lacras sociales sirvieron para que las mujeres cayeran en la cuenta de los atropellos y la discriminación de los que eran objeto. Con el auge de la Revolución

³⁹ Resulta curioso que en “[e]l otro lado del océano Atlántico, existe una obra de Kadish y Massardier Kenney (1994) llamada *Translating Slavery. Gender and Race in French Women’s Writing*, que Luise von Flotow analiza (Von Flotow 1997: 30-34), y en la que se estudia la función de las mujeres en la causa abolicionista a través de la escritura y la traducción” (Brufau 2009: 172).

⁴⁰ Curiosamente, *La cabaña del tío Tom*, la primera obra antiesclavista en EE. UU., es obra de una mujer, Harriet Beecher Stowe. No obstante, no conviene olvidar que existen muchas otras pro-abolicionistas escritas por mujeres que no se han traducido todavía al español, como las de Lydia Child (*Homobok*, 1824; *History on the Condition of Women in Various Ages and Nations*, 1855; *An Appeal in Favor of that Class of Americans Called Africans*, 1833); Cady Stanton (*History of Woman Suffrage*, 1881-1886); Olive Gilbert (*Narrative of Sojourner Truth*, 1850); Harriet Jacobs (*Incidents in the Life of a Slave Girl*, 1861); y Harriet Wilson (*Our Nig or Sketches of a Free Black, In a Two-Story White House, North, Showing that Slavery’s Shadows Fall Even There*, 1859).

⁴¹ Fue el alma de la *Declaración de Sentimientos* y sostenía lo siguiente: “[t]he negro’s skin and the woman’s sex are both prima facie evidence that they were intended to be in subjection to the White saxon man” (Stanton [1860] 1994: 119).

industrial y el obrerismo⁴², las mujeres vieron que la subordinación de los obreros era equiparable a la suya, cuyo origen no era biológico, sino económico.

Flora Tristán, representante del obrerismo francés, vinculó el socialismo con el feminismo como vía de “emancipación” de la mujer (Nash [2004] 2005: 88): no sólo estableció una analogía entre la mujer y la clase obrera, sino que también escribió *Unión Obrera* (1843), donde trató el tema de la doble discriminación que sufrían las trabajadoras por el hecho de ser mujeres y, además, obreras. Las mujeres estuvieron “escasamente representadas en los movimientos feministas y abogaron por un proceso propio de integración a la lucha por la emancipación femenina desde los postulados obreristas y las organizaciones de clase” (Nash [2004] 2005: 90). A pesar de ello, el obrerismo rechazó en sus postulados el movimiento feminista por considerarlo de todo punto burgués. Con todo, hubo algunos autores, como Bebel o Engels⁴³, que defendieron la posibilidad del feminismo obrero y algunas mujeres, como Clara Zetkin y Alexandra Kollontai, que prestaron atención al tema de la mujer.

Pese a los esfuerzos de todas estas mujeres, y “[p]ese a la movilización de las trabajadoras en huelgas y conflictos sociales, el sindicalismo y los partidos de izquierda en los países europeos se mantuvieron como espacios masculinos que se regían por tradicionales roles de género y una cultura masculina” (Nash [2004] 2005: 95). No obstante, estos esfuerzos no fueron en vano, puesto que:

[E]l efímero maridaje del movimiento feminista con el abolicionismo y con la causa obrera preparó a las mujeres para organizar su lucha y, sobre todo, para adquirir la conciencia de su propia situación compartida en diferentes lugares, debido entre otras cosas a la exclusión que vivió en ambas asociaciones. (Brufau 2009: 177)

Evidentemente, las mujeres comenzaron a darse cuenta de que la situación de subordinación de la mujer era comparable en distintos lugares y, por eso, la conciencia

⁴² El 8 de marzo de 1908, “129 mujeres, costureras empleadas en la fábrica Sirtwood Cotton de Nueva York, murieron abrasadas en su lugar de trabajo. Se habían encerrado en la fábrica pacíficamente para secundar la huelga que tenía movilizadas a más de 40.000 costureras en Manhattan. Pedían la igualdad salarial con los hombres, la mejora de las condiciones higiénicas de la fábrica, un tiempo para la lactancia y una reducción de la jornada a sólo 10 horas. El empresario neoyorkino no sólo no dialogó con sus empleadas, sino que, con inexplicable saña, ordenó cerrar todas las puertas con candados y prender fuego a las instalaciones” (Lafuente 2003: 25).

⁴³ Brufau explica en una nota al pie (2009: 175) “[e]l marxista alemán August Bebel (1840-1913) creía, como Engels (1820-1895) –*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884)–, que la emancipación de la mujer sólo era factible a través del socialismo. Con todo, siempre creyó que la lucha feminista estaba supeditada a la obrera. Su obra *La mujer y el socialismo* (1879) obtuvo gran éxito tanto en Europa como en los Estados Unidos, donde apareció traducida en 1885 por Daniel de Leon, con el significativo título de *Woman under Socialism*. Daniel de Leon, miembro del partido laborista americano se enfrentó a James Collony, un socialista irlandés emigrado a los Estados Unidos, quien le acusó de haber introducido un libro que repelería las nuevas afiliaciones al partido. En la traducción, de Leon había incluido un prefacio en el que anunciaba que la obra atraería a muchas mujeres hacia el socialismo”.

feminista tiene un carácter marcadamente internacional desde finales del siglo XIX (Sánchez Muñoz 2001: 64, 68).

El sufragismo británico, que surgió con posterioridad al estadounidense, no obtuvo la fuerza necesaria hasta principios del siglo XX⁴⁴. Por su parte, la resistencia antisufragista esgrimía que el voto femenino acarrearía la masculinización de la mujer y la incitaba a abandonar las labores domésticas y los deberes sociales, y fomentaba el libertinaje (Nash [2004] 2005: 114). Por todo lo anterior, el cúmulo de todos estos fracasos contribuyó a que el sufragismo moderado diera paso a uno más radical cuyas máximas exponentes son las llamadas *suffragettes*⁴⁵, lideradas por Emmeline Pankhurst. Así, inventaron la lucha pacífica, como sostiene Valcárcel (2000: 19-54): se manifestaban de modo no violento, ejercían huelgas de hambre, se encadenaban y un largo etcétera⁴⁶. Con el paso del tiempo, las militantes más extremistas se radicalizaron al ver que sus demandas no se satisfacían y empezaron a recurrir al sabotaje e incendiar establecimientos. Tanto es así que Brufau señala que “[e]l aguante de estas mujeres ante los encarcelamientos, la alimentación forzosa y otra serie de respuestas estatales les valió el apoyo de buena parte de la sociedad” (2009: 180).

Pese a todo lo anterior, el patriotismo se antepuso al feminismo, cuando la I Guerra Mundial recurrió a ellas para que defendieran su patria, a lo que se dedicaron en cuerpo y alma, como lo hicieron décadas antes sus homólogas americanas durante el estallido de la guerra civil. Cabría calificar entonces el 4 de agosto de 1914 como otra ruptura más dentro del feminismo porque, aunque la mayoría sumaron sus esfuerzos a la defensa de su país, también hubo algunos grupos que se mostraron partidarios de las propuestas pacifistas: “las mujeres hubieron de debatirse entre la defensa de su país y la defensa de la paz, por mucho que éste fuera un valor que las defensoras del maternalismo calificaran de femenino” (Brufau 2009: 182). Pese a que, al acabar el conflicto se concedió el voto a las mujeres mayores de 30 años de nivel económico elevado, no se universalizó el sufragio femenino hasta pasados diez años. Tanto es así que las feministas británicas llegaron a esgrimir el argumento maternalista para exigir el voto, basándose en que “las funciones maternales femeninas convertían a las mujeres en

⁴⁴ “[S]i bien las primeras vindicaciones se remontan a la década de 1860 –cuando Stuart Mill y Fawcett presentaron una petición parlamentaria para solicitar el voto femenino–” (Brufau 2009: 178), el rechazo de esta propuesta propició la aparición del movimiento social del sufragismo (Nash [2004] 2005: 118). Más tarde, en 1867 Mill presentó una enmienda para que se sustituyera el vocablo “hombre” por “persona” en la ley electoral en aras de lograr el voto femenino.

⁴⁵ Entre ellas había mujeres solteras y casadas, aristócratas, burguesas y trabajadoras (Purvis 1995).

⁴⁶ Estos actos podrían considerarse los prolegómenos de la visibilización que buscarán las generaciones posteriores.

personas particularmente aptas para cuidar el bienestar moral y social de la comunidad”⁴⁷ (Nash [2004] 2005: 127). Además, algunas autoras, como Valcárcel (2002: 31) y Brufau (2009) lo vinculan con la educación.

En definitiva, y a modo de resumen del feminismo de la primera ola:

Aunque el fin del segregacionismo debe mucho al feminismo, allí se apreciaron las primeras diferencias entre las mujeres, blancas y negras. Igualmente, aunque las mujeres dieron un fuerte impulso al obrerismo, también esa unión permitió vislumbrar el rechazo de éste al feminismo –al que consideraba burgués– y, por ende, de las obreras a las burguesas. Por último, el pacifismo sacó a la luz las teorías *maternalistas*, pero se topó con la oposición del *patriotismo* femenino. [...] Los acontecimientos de la agitada y extensa primera ola muestran [...] la tremenda fuerza social de las mujeres, pero también enseña cómo se vieron debilitadas por un sistema dicotómico que establecía unas categorías que no parecía posible mezclar. El feminismo de este período [...] se conoce como “feminismo de la igualdad” –con los hombres, pues ése es el baremo que propugna– [...]. No obstante, sí se fija por primera vez en los sustantivos genéricos, a los que acude como argumento inclusivo o crítica como falacia. (Brufau 2009: 183)⁴⁸

2. 3. La segunda ola

El inicio de la segunda ola se suele situar cronológicamente al final de la II Guerra Mundial y supone ampliar algunas de las ramas que aparecieron en la primera ola. En la década de los sesenta ya no se habla de derechos e igualdad, sino de *opresión* y *liberación*, lo que aparentemente supone una variación en la concepción política y exige una resistencia clara y enfocada a los mecanismos mediante los cuales se ejerce la opresión. Además, será en esta ola cuando surjan el feminismo lingüístico, mediante la vinculación entre el feminismo y el lenguaje, y el feminismo traductor.

2. 3. 1. El interludio entre la primera y la segunda olas

Entre la primera y la segunda ola tiene lugar una revolución intersticial, que se repetirá entre la segunda y la tercera ola, y está personificada por Simone de Beauvoir y Betty Friedan⁴⁹.

Tras la guerra, durante la década de los cincuenta, las condiciones de vida habían mejorado a ambos lados del Atlántico y la igualdad entre hombres y mujeres se convirtió en un valor cultural (Nash [2004] 2005: 166) después de que las mujeres

⁴⁷ Según el punto de vista de Brufau, la maternalización y el pacifismo que argumentaron como propio de las mujeres para defender la necesidad de formar parte de la vida pública parecen ser el embrión del feminismo de la diferencia de la segunda ola (2009: 182).

⁴⁸ Cursivas propias del original.

⁴⁹ La obra de De Beauvoir iba dirigida a la clase culta; la de Friedan era más accesible, estaba dirigida a las clases medias y estaba impregnada de un estilo periodístico (Valcárcel 2000: 19-54).

hubieran tomado las riendas del país y éste no se hubiera colapsado⁵⁰. Sin embargo, con la vuelta de los varones en 1945, se animó a las mujeres a regresar al hogar y la familia. Tanto es así que las revistas y la televisión demostraron “tal eficacia como relato para cohesionar la identidad femenina que se produjo un retroceso enorme en la presencia física de las mujeres” (*ibid.*: 162). Además, parece que la mujer, formada y dedicada con carácter exclusivo al hogar, se convirtió también en consumidora.

En estas circunstancias, De Beauvoir publica en Francia *Le deuxième sexe* (1949), calificada como la “biblia feminista” (Von Flotow 1997: 49), que se traduciría al inglés⁵¹ y tendría una gran influencia en el feminismo norteamericano. Asimismo, la autora acuñó en esta obra el término “libération des femmes”, al que recurrieron algunos grupos de mujeres en Francia tras 1968 y que dio como resultado el *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF). Como decíamos, esta obra tuvo gran repercusión en el feminismo americano, de modo que la “libération des femmes” se tradujo al inglés por “women’s liberation”, germen a su vez del *Women’s Liberation Movement* (Women’s Lib) en Estados Unidos, algo anterior al MLF francés.

Este planteamiento tan novedoso dio lugar a lo que se acabó llamándose *género*, por influencia anglosajona (*gender*)⁵², que sirve para denominar a la condición femenina y que también se conoce como el *sistema sexo-género* (Simon [1996] 2010; Von Flotow 1997; Brufau 2009). Este concepto surgió en Francia a finales de los años cuarenta y, más tarde, tras recibir el texto francés, se acabó acuñando también en inglés. Es decir, este concepto, *gender*, acabó retornando a Europa como calco, a causa de la resonancia que logra el movimiento feminista durante los años sesenta en América del Norte. Por ello, resulta sorprendente que el único país donde parece que no ha calado este término sea Francia (Thébaud 2007: 117), no así en España (*género*) o Italia (*genere*).

⁵⁰ “Los países beligerantes tuvieron entonces que recurrir a las mujeres para sostener la economía fabril, la industria bélica, así como grandes tramos de la administración pública y de los subsistemas estatales. La economía no falló, la producción no descendió y la administración estatal pudo afrontar sin lagunas momentos críticos. Quedaba entonces claro que las mujeres podían mantener en marcha un país” (Valcárcel y Romero 2000: 35)

⁵¹ En la traducción al inglés del zoólogo Howard M. Parshley, publicada por Alfred Al. Knoff en la primavera de 1953, se suprimieron párrafos completos, los nombres de 78 mujeres –políticas, lideresas militares, cortesanías, santas, artistas y poetas (Von Flotow 1997: 50)–, alusiones al sexo, al lesbianismo y al existencialismo de Sartre (De Lotbinière-Harwood 1991: 103-106): “[t]hese unindicated deletions seriously undermine the integrity of de Beauvoir’s analysis of such important topics as the American and European nineteenth century suffrage movements, and the development of socialist feminism in France” (Simons 1983: 559-564).

⁵² *Gender* se empleó por primera vez en 1955 en Estados Unidos en un sentido distinto al de sexo biológico, es decir, en alusión al *sexo social* definido por el contexto, en un artículo escrito por el sexólogo John Money y titulado “Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychological findings”. Este artículo fue publicado en el *Bulletin of the John Hopkins Hospital* en ese mismo año (Brufau 2009: 189).

Algo más de diez años después de la obra de De Beauvoir, Betty Friedan publica *Feminine Mystique* (1963) en Estados Unidos, para la que toma como inspiración su situación personal. No obstante, Friedan se centró exclusivamente en el caso de Estados Unidos y en la clase social de las privilegiadas, y no ahondó en las razones que causaban ese “malestar que no tiene nombre” (Nash [2004] 2005: 166-167). Asimismo, Perona ha criticado que *Feminine Mystique* achacaba al capitalismo la mala situación de la mujer ([2005] 2007: 23). Por otro lado, Friedan fundó la National Organization for Women (NOW)⁵³ con la intención de presionar para que se legalizara el aborto y se llevara a cabo una apertura sexual. Para ello, NOW era partidaria de la promulgación de leyes “ciegas”, es decir, que fueran iguales para todos, sin importar si eran hombres o mujeres, lo que le ha supuesto que se la clasifique en el feminismo liberal de la igualdad. Pese a ello, no conviene olvidar que la *igualdad* (formal) que se persiguió durante la primera ola, en tanto en cuanto a valores femeninos, no era la misma *igualdad* (real) que buscaban las feministas de la segunda ola. Además, durante esta ola se produjo una escisión entre las feministas de corte reformista y las más radicales (Freeman 1975: 51). En definitiva, cabría resumir entonces que los feminismos de la segunda ola desarrollan un sujeto mujer que se opone al masculino y al que, más tarde, se le añadirían otros rasgos que acabarían dando lugar a los feminismos negro, lesbiano, etc.

2. 3. 2. El feminismo liberal

Se trata del feminismo más difícil de definir (Whelehan 1995: 26), pero podría decirse que comparte la fundamentación filosófica del liberalismo, si bien no coincide con un liberalismo al que se le añadan sin más las reivindicaciones feministas (Sánchez Muñoz *et al.* 2001: 87). En contraposición a otros feminismos, el liberal sostiene que la situación de las mujeres es desigual con respecto a las de los varones –pero no como resultado de la explotación o la opresión– (Varela 2005: 102; Whelehan 1995: 25-26), por lo que se centra en conseguir que se las equipare con ellos ante la ley: “the language of liberty, rights and legal equality is the currency of liberal feminism” (Whelehan 1995: 28). Además, el feminismo liberal se apoya en la neutralidad y la universalidad, y defiende la igualdad como el valor más ponderado, al estilo de la primera ola: la consecuencia más evidente de ello “es el ejercicio de la libertad, que permitirá a las

⁵³ NOW pervive en la actualidad. Pueden consultarse sus objetivos en la página web: <<http://now.org/>> [último acceso 17 de abril de 2015]

mujeres organizar sus vidas como deseen” y el alegato a favor de “la separación absoluta de los espacios público y privado, este último vetado a la intervención estatal” (Brufau 2009: 198). Así, se abogaba por el derecho al aborto, el control de la natalidad y la libertad sexual apoyándose en la privacidad, vetada a la intervención de los poderes públicos (Sánchez Muñoz *et al.* 2001: 95). Pese a lo anterior, estas feministas sostenían que existían desigualdades de base, puesto que, de lo contrario, las tasas de empleo, altos cargos y riqueza no estarían prácticamente concentradas en manos de los hombres. Por eso, no creían en la competición libre de personas ni en que fuera posible concederles los mismos derechos que a los varones⁵⁴.

Ya en 1966 se fundó NOW, la primera organización de mujeres de los Estados Unidos desde que hubieran accedido al voto en 1920, y que partía de los principios del feminismo liberal y se afanó en la Enmienda por la Igualdad de Derechos (*Equal Rights Amendment* o ERA), presentada en 1923 ante el Congreso y relanzada por NOW en 1967, con objeto de que su aprobación trajera consigo la eliminación de la discriminación de todo tipo contra la mujer. Pese a que se aprobó cinco años después, se cumplió el plazo federal en 1982 a falta de tres estados por confirmarla (Brufau 2009: 201)⁵⁵.

En pocas palabras, cabría afirmar que el feminismo liberal defiende el derecho de la mujer a “la autodeterminación, la libertad de elección en caso de aborto, el derecho a acceder a la educación y una desigualdad de oportunidades que implica ciertas políticas redistributivas” (Gallego 1985: 234). El feminismo liberal pretende, de alguna manera, conseguir una sociedad andrógina en la que cada persona pueda desarrollarse plenamente, como afirma Jaggar ([1983] 1988: 39), por lo que se trata de una lucha eminentemente política.

2. 3. 3. El feminismo socialista

Durante los años sesenta y setenta del siglo XX tiene lugar el resurgimiento de la teoría marxista y el impulso para las propuestas de izquierda al empezar a buscar explicaciones para los sucesos acaecidos a escala mundial en ese momento (Sánchez

⁵⁴ Por lo tanto, abogan tanto por cambios legales como por la *affirmative action*, medidas similares la discriminación positiva actual que buscaban compensar los desequilibrios en el punto de salida. Podría decirse, por ello, que son antagónicas a las leyes “ciegas” de Friedan.

⁵⁵ No obstante, “[d]ado que la demanda real del movimiento era sólo de índole jurídico-participativa, no garantizaba una igualdad real, pues dejaba de lado lo que ocurría en el ámbito doméstico. Lo que pretendía era que esos ‘all men are created equal’ y ‘déclaration des droits de l’homme’ fueran en verdad genéricos” (Brufau 2009: 201).

Muñoz *et al.* 2001: 115), es decir, la creación de dos bloques políticos antagónicos tras el fin de la II Guerra Mundial y la instauración del comunismo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, Cuba y China.

Como ya había acontecido anteriormente, las mujeres que defendían las organizaciones antibelicistas y de corte marxista o socialista se ven relegadas a una segunda posición y ven desatendidas sus reivindicaciones: “[a]l igual que el feminismo radical o el liberal, el feminismo socialista tiene sus raíces en la experiencia de la práctica política de las mujeres, en el intento de explicar por qué éstas y sus preocupaciones eran marginadas de las organizaciones de izquierda”⁵⁶ (Sánchez Muñoz *et al.* 2001: 116). En vista de estas circunstancias, el feminismo socialista combina en sus presupuestos lo que, a su juicio, son los dos tipos de opresión: la económica y la masculina. Además, emplea la noción de *patriarcado*, como hizo el radical, aunque lo tildará de *capitalista* (Einsenstein [1978] 1980). Esta teoría del patriarcado capitalista se desarrolla a través de la teoría del doble sistema⁵⁷, una de las contribuciones del feminismo socialista (Sánchez Muñoz *et al.* 2001: 117).

No obstante, las convergencias teóricas entre el feminismo y el socialismo se emplearon a modo de aparato analítico abarcador para el movimiento. Pese a que algunas autoras, como Mackinnon ([1989] 1995: 27), llegaron a afirmar que el socialismo anula al feminismo, y viceversa, o a tachar al feminismo de corte socialista de “matrimonio mal avenido, como parece que hizo Hartmann ([1979] 1980: 86), el binomio ideológico que formaban el feminismo y el socialismo se cristalizó en una redefinición mutua, por lo que finalmente los presupuestos marxistas se incluyeron en las reflexiones feministas (Jaggar [1983] 1988: 124).

Como consecuencia de esta simbiosis, de los medios de producción se pasa al modo de producción doméstico, que aparece como un caso de explotación por no estar remunerado⁵⁸ y supone una relación de dependencia personal (Delphy 1987: 29)⁵⁹. Asimismo, de las ideas sobre la producción se pasa a las de la reproducción, pues,

⁵⁶ Aparentemente, este sentimiento de rechazo dará lugar al feminismo de la diferencia algunos años más tarde y alentará a las feministas a prestarle atención a sus propios asuntos, a potenciar lo femenino, a ganar visibilidad y a convertirse en seres autónomos.

⁵⁷ Esta denominación la acuñó Iris Young en su artículo “Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory” (1980).

⁵⁸ “Mientras el asalariado vende su fuerza de trabajo, la mujer casada la regala: exclusividad y gratuidad están íntimamente ligadas” (Delphy [1970] 1982: 23). Es decir, la clase sexual mujer pasa a convertirse en clase social.

⁵⁹ Delphy considera que lo que ella denomina la explotación patriarcal y el control de la fuerza reproductora de la mujer son la causa de su explotación sexual.

“además del de reproducción –de personas– se da un modo de producción –a lo Marx– doméstico que incluye valores de uso y de cambio” (Brufau 2009: 205). Del mismo modo, Hartmann ([1979] 1980: 14) señala que la clase sexual privilegiada (los varones) acapara el capital, lo que le permite conservar su estructura social.

De este modo, parece que lo más relevante es que se va definiendo el patriarcado como algo ubicuo y omnipresente en las estructuras de Poder y que, a su vez, lo político va adquiriendo una dimensión sociológica.

2. 3. 4. El feminismo radical

El feminismo radical, aun con afinidades al socialista y al liberal⁶⁰, se presenta como una vuelta a la raíz –de ahí su apellido– del problema: el sistema de dominación masculino y la construcción social de los sexos que surge como consecuencia de él (Brufau 2009: 211). Este feminismo surgió una década más tarde gracias a una generación de mujeres más jóvenes y por oposición en varios aspectos al feminismo liberal. Para Echols y Willis (1989: 3-5), el punto de partida del feminismo es 1967, pues en ese año aparecen numerosos grupos de mujeres. Puleo comparte esta misma opinión y afirma que el nacimiento del feminismo radical se debe a “una de las muchas experiencias históricas de decepción con respecto a causas políticas emancipatorias que han negado el reconocimiento y la reciprocidad a las mujeres” (Puleo [2005] 2007:40): los movimientos antirracistas y prodemocráticos de los sesenta (Morgan 1970)⁶¹. Dicho de otro modo, las mujeres que participan en estos movimientos y que “ven frustradas una y otra vez sus propuestas específicas, van tomando conciencia cada vez mayor de la necesidad de organizarse de forma autónoma” (Amorós [2005] 2007: 72). El descontento de las mujeres pertenecientes a estos movimientos se materializa en la asociación New York Radical Women⁶², que se autoproclama anticapitalista, antirracista y antisupremacía masculina.

⁶⁰ Algunas de esas afinidades son el uso de lenguaje marxista en algunos de sus postulados y la concepción individualista de la persona, que, para liberarse de la opresión, deberá independizarse de su entorno (Sánchez Muñoz *et al.* 2001: 106).

⁶¹ En opinión de Brufau (2009: 212), “[e]l caso más flagrante y que marca, por tanto, el inicio de su camino en solitario, se produjo, efectivamente en 1967, durante la National Conference of New Politics, cuando la presidencia de la convención prácticamente ignoró las conclusiones de los equipos de trabajo de mujeres, con Shulamith Firestone y Jo Freeman a la cabeza, que participaban en el encuentro –condena de los estereotipos sexistas patentes y potenciados en y por los medios de comunicación, reflexiones en torno al matrimonio, al divorcio y a la ley de propiedad, y defensa del aborto y los anticonceptivos–”.

⁶² Se disolvió dos años después como consecuencia de diversas escisiones, lo que dio lugar a varios grupúsculos que no superaron los dos años de vida por razones similares.

Las radicales se diferenciaban de las liberales en que buscaban la causa primera del sufrimiento y afirmaban que el capitalismo no era la mayor opresión, sino el sistema sexo-género. Así, llevaron a cabo manifestaciones, sabotajes, actos de desobediencia civil, actos públicos, manifiestos, acciones violentas, etc. para sensibilizar a la población y sacar a la luz los mecanismos ocultos que oprimen a la mujer. De este modo, el feminismo radical podría considerarse la base sobre la que se irán construyendo otras vertientes del feminismo, ya sea por extensión o por escisión del mismo, cuyas vindicaciones fueron consideradas propias del feminismo durante años.

Asimismo, el feminismo radical parte de la consigna “lo personal es político”, algo que contribuyó a que el feminismo se erigiera como movimiento social en la segunda ola (Nash [2004] 2005: 182-183). Por otro lado, el vínculo entre la textualidad y el programa de liberación será uno de los puntos claves de la segunda ola, y sobre todo del feminismo radical: la retórica se fundamentará sobre una base de todo punto política característica de los manifiestos y la concienciación social: “[t]he particular textual subjectivity constructed by radical feminists offers a unique example of critical writing and literacy practices, an example from which many fields – most particularly rhetoric and composition studies – could learn” (Rhodes 2005: 1). Es decir, se toma conciencia de la capacidad performativa del lenguaje: el lenguaje como elemento configurador del mundo, y no al revés. Por consiguiente:

Trabajan, en consecuencia, con la ventaja de saber que hay palabras como “opresión”, “unión”, “explotación”, “lucha”, “clase”, “privilegios”, “liberación”, “colectivo”, etc., que son (re)conocidas, que arrastran la fuerza del pasado y que pueden ahora dotarse de un nuevo significado en un nuevo contexto y con un nuevo fin. (Brufau 2009: 209)

Las feministas eran tan conscientes del poder del lenguaje que a comienzos de 1971 ya se habían fundado más de cien periódicos sobre la liberación de la mujer (Hole y Levine 1971: 271)⁶³: “this surplus of text can be explained through the radical emphasis on ‘spreading the word’ through manifesto writing and reading, and also through the activists’ general distrust of mass media” (Rhodes 2005:43). Dado que aparentemente los feminismos de la segunda ola están marcados por la onomaturgia, cabría afirmar entonces que recurren cada vez con mayor asiduidad a la capacidad performativa del lenguaje en aras de (re)configurar la realidad. Sin embargo, las feministas no sólo escriben, sino que también empiezan a mostrar interés por la

⁶³ Según Rhodes (2005: 40-44), algunas revistas se llegaron a vender más baratas para las mujeres que para los hombres.

traducción, sobre todo en Canadá, pues en los años ochenta la traducción se entendía a modo de *reescritura*, como comentamos en el capítulo anterior, como una narrativa que puede estimular o debilitar el Poder.

Por otro lado, el feminismo radical analiza muy especialmente el sexo como sistema de organización social creado y culpa al patriarcado de la dominación a la que están sometidas las mujeres. *Sexual Politics* (1969), de Kate Millet, y *The Dialectic of Sex* (1970), de Shulamith Firestone, parecen ser las “biblias” del feminismo radical:

[M]ientras que la obra de Millet se centra en desarrollar la idea de unos mecanismos de poder de los hombres sobre las mujeres que funcionan en las relaciones privadas de modo sistemático, Firestone se ocupa de la dimensión sexual de la dominación masculina. Efectivamente, en *Sexual Politics*, la Tesis Doctoral de Millet escrita en 1969 –la primera sobre “género” en todo el mundo–, se defiende la idea de que la dominación masculina no se explica mediante razonamientos biologicistas, sino socioculturales. (Brufau 2009: 215)

Efectivamente, Millet defiende que la categoría de mujer no viene nada por el nacimiento, sino que se adquiere, lo cual aparentemente recuerda al concepto beauvoiriano que comentábamos antes⁶⁴. Por su parte, Firestone defendía que, aparte de la opresión económica, existía la sexual: la maternidad forzosa, la heterosexualidad presupuesta, la violencia sexual, etc.⁶⁵. De este modo, Firestone⁶⁶ partirá de la idea del enfrentamiento de clases y la transformará en una lucha entre los sexos, y defenderá también la eliminación del dimorfismo sexual. Parece ser que, así, desaparecerían las diferencias sexuales y, por consiguiente, la opresión masculina: dicho de otro modo, Firestone entiende la neutralización como vía emancipatoria⁶⁷.

Cabría deducir entonces que, pese a las diferencias entre las posturas de ambas autoras, es evidente que para ellas la raíz del problema radica en el patriarcado y que uno de los mecanismos de opresión más evidentes tiene lugar en el plano sexual. Por ello, ambas autoras le prestarán una especial atención a la violencia sexual, es decir, al maltrato, la pornografía y la prostitución.

De este modo, en el feminismo radical, aparece, además, el concepto de *patriarcado* y se habla por primera vez del *Poder* y la *ideología*:

⁶⁴ “[N]o se nace mujer, se llega a serlo”, según la traducción de A. Martorell para Cátedra (De Beauvoir [1949] 2006: 13).

⁶⁵ Barry ([1994] 2007: 199): “la sexualidad y la reproducción de las mujeres se construyen social y políticamente como inferiores”. Cabría argumentar entonces que la liberación de la mujer se lograría a través del traspaso de la maternidad a las máquinas.

⁶⁶ Se inspiró en Mayo del 68 y los teóricos de la revolución sexual, Marcuse y Reigh.

⁶⁷ En esta misma línea, Dworkin (1974: 183) hablará de un *continuum* en el que se mezclen las características femeninas y las masculinas.

Through this system a most ingenious form of “interior colonisation” has been achieved. It is one which tends moreover to be sturdier than any form of segregation, and more rigorous than class stratification, more uniform, certainly more enduring. However muted its present appearance may be, sexual dominion obtains nevertheless as perhaps the most pervasive ideology of our culture and provides its most fundamental concept of power. (Millet [1969] 1970: 25)⁶⁸

Para las radicales, las relaciones de Poder se manifiestan en las relaciones humanas a nivel micro y, además, el patriarcado es interclasista (Amorós 1991: 25). Según Sánchez Muñoz *et al.* (2001: 108), el sistema se perpetúa mediante la violencia, la dependencia económica de las mujeres, la religión y la literatura. Por consiguiente, durante esta época se invitó a la lucha en todos los frentes posibles, incluido el lenguaje, y por ende la traducción. Asimismo, el feminismo radical se plantea por qué las mujeres tienen que convertirse en “hombres” para acceder a los intercambios de Poder y por qué se desprecia todo aquello vinculado de alguna manera a los modos de hacer femeninos.

Así que, en vista de lo anterior, las radicales no se conforman con detectar la ubicuidad del patriarcado, sino que quieren ir más allá: atienden a lo femenino. De este modo “[l]a maternidad, por ejemplo, dejará así de conceptualizarse como una forma de opresión y aparecerá, con el tiempo, como el foco de capacidades como la ternura, la flexibilidad, la paz, etc.” (Brufau 2009: 211). Es decir, la solución reside en estudiar las ventajas de la feminidad, la “celebration de la womanhood” en palabras de Jaggard ([1983] 1988: 97)⁶⁹. Por otra parte, la naturaleza siempre se había asociado a la mujer – en contraposición a la cultura, identificada con los varones–. Y el feminismo radical considerará esa conexión con la naturaleza un añadido, lo que acabará dando lugar al feminismo cultural y, al otro lado del Atlántico, al (francés) de la diferencia. Además, también acabará cristalizando en la desestigmatización de la homosexualidad femenina, lo que conducirá a la aparición de un feminismo lesbiano.

⁶⁸ “Para Millet son dos los factores que influyen en esta colonización, el primero, que denomina *temperament* y alude a la configuración de la personalidad a través de las líneas estereotipadas de las categorías sexuales, i.e. lo femenino y lo masculino; el segundo, que acuña como *sex role*, imprime un código de conducta y actitud en cada sexo” (Brufau 2009: 217).

⁶⁹ “He llegado a pensar... que la biología de las mujeres (la difusa e intensa sensualidad que irradia de nuestro clítoris, pechos, útero, vagina; los ciclos lunares de la menstruación; la gestación y frucción de la vida que puede tener lugar en el cuerpo de la mujer) posee muchas más implicaciones radicales que las que hemos apreciado hasta ahora. El pensamiento patriarcal ha limitado la biología femenina según sus propias y estrechas especificaciones. La visión feminista ha renegado de la biología femenina por estas razones, pero pienso que acabará contemplando nuestras características físicas como un recurso más que como un destino. Con el fin de vivir una vida plenamente humana requerimos no sólo el control de nuestros cuerpos (aunque dicho control es un prerequisite); debemos tocar la unidad y la resonancia de nuestros rasgos físicos, nuestro vínculo con el orden natural” (Rich 1976: 21). Es probable que la traducción de este extracto sea obra de la autora del artículo en el que aparecía, Osborne ([2005] 2007).

Asimismo, cabe reconocer la capacidad movilizadora del feminismo radical en dos direcciones: hacia fuera –mediante manifestaciones, panfletos, etc.– y hacia dentro –mediante grupos de autoconciencia–. De ahí surgirá el academicismo feminista (Ferguson 1994: 204), que alcanzará su plenitud en los ochenta, y que conducirá a muchas feministas a revelar las aportaciones silenciadas de científicas, literatas, religiosas, doctoras, artistas, traductoras, etc. y, con ello, se dará comienzo a los Women’s Studies, especialmente en el ámbito académico.

Así, dado el alcance de este impulso investigador, no sería descabellado afirmar que es en este momento cuando se asiste al alumbramiento del feminismo como movimiento interdisciplinar: ya no se limita únicamente al derecho y la filosofía, sino que baña otras disciplinas como la ciencia, el arte, la medicina, etc. y evidentemente la traducción. Pese a este planteamiento tan revelador para su época, se criticará el universalismo constructivista hacia el que tendía a la larga: “en tanto que la atención principal se dirigía al hecho de ser mujeres a partir del entorno socializador patriarcal, pasaba por alto otra serie de rasgos de vital importancia para algunas de ellas, como la conducta sexual, la raza, la religión, etc.” (Brufau 2009: 218)⁷⁰.

2. 3. 5. El advenimiento del feminismo a la lingüística

Para Burgos y Aliaga (2002: 41), se pueden distinguir dos fases en el comienzo de la crítica literaria feminista estadounidense. Se suele poner como ejemplo *Sexual Politics* (1969] 1970), donde Kate Millet analiza las opiniones político-sexuales de una serie de autores⁷¹.

El estudio de los textos literarios considerados canónicos constituye el primer ejercicio del feminismo academicista dedicado a las literaturas, además del rescate, como ya se ha dicho, de las olvidadas en la historia de la escritura. A raíz de esta segunda estrategia, se configura la segunda fase, que buscaba investigar las obras escritas por mujeres y el lenguaje que empleaban. (Brufau 2009: 225)

Así, la sociolingüística y la lingüística empiezan a tener en cuenta las diferencias derivadas del sexo, pero sólo se deciden a investigar este ámbito a partir del impulso del movimiento feminista (Thorne, Kramarae y Henley 1983: 8), pese a que el feminismo

⁷⁰ Por eso, sugieron otros grupos feministas radicales alternativos, como las *Furies* (criticaban el clasismo en el seno del feminismo), las *Radicalesbians* (criticaban la homofobia del movimiento), etc.

⁷¹ Algunos de estos autores son D. H. Lawrence, Henry Miller, Jean Genet o Norman Mailer.

radical ya había denunciado la ubicuidad del patriarcado⁷². “De ahí que, a finales de los sesenta, el feminismo comenzara a sentir la necesidad de explorar el lenguaje, que le fallaba al no ajustarse a sus necesidades” (Brufau 2009: 226). En un primer momento en Estados Unidos se tomaron varias vías para analizar la relación del lenguaje y la diferencia sexual, entre las que destacaban las siguientes: la variación lingüística ligada al sexo, como las connotaciones de “person”, “lady” y “woman”; la feminización del lenguaje⁷³; y las diferencias comunicativas⁷⁴, sobre todo a partir de los años cincuenta (*ibid.*).

Así, a finales de los años sesenta, se dio paso a la investigación feminista del lenguaje, auspiciada por la administración, las universidades y las instituciones, mediante dos vías: por un lado, el feminismo lingüístico⁷⁵, que estudia el sexismo y las manifestaciones del patriarcado en el lenguaje, y por otro, la sociolingüística, que analiza el uso distinto que hacían las mujeres y los varones del lenguaje.

En 1970 surge también lo que se conoce actualmente como “non-sexist language”⁷⁶ de manos de Casey Miller y Kate Swift. Ambas autoras trabajaban como editoras y recibieron el encargo de revisar un libro sobre educación sexual para adolescentes, tal y como exponen ellas mismas:

That first year, Seabury Press called to ask if we could copyedit a junior high school sex education course manual for them. We agreed because we trusted the publisher who claimed the manuscript was straightforward without being clinical and that the author's main gist was mutual respect between males and females (Miller). We really had no idea how fateful that decision was, but it did not take long for us to realize that no matter what philosophical import existed in the author's intent, *the text was not making his point* (Swift). It was so *weighted on the side of men* that it left women and girls in some sort of limbo; *the message coming through was that girls are not as important, responsible, or self-sufficient as boys* (Miller). We suddenly realized what was keeping his message – his good message – from getting across, and it hit us like a bombshell. *It was the pronouns!* They were overwhelmingly masculine gendered. We turned in the manuscript with our suggestions such as putting singular sexist pronouns into plural gender-free ones, avoiding pronouns wherever possible, and changing word order so

⁷² “Because it is so pervasive and familiar, patriarchy appears as the natural order of things. To shatter the appearance of naturalness, radical feminists sometimes engage in direct attacks on the more blatant manifestations of patriarchy, which they take as symbols of the entire system” (Jaggar [1983] 1988: 283).

⁷³ “[C]omo el empleo de ‘she’ para entidades inanimadas en inglés norteamericano, el empleo de ‘her’, el uso y la creación de cargos y títulos para mujeres, como ‘policewoman’, ‘authoress’, etc.” (Brufau 2009: 226)

⁷⁴ “[L]as diferencias comunicativas entre varones y mujeres: la variación fonética entre niños y niñas, la interacción verbal entre cónyuges, la base fisiológica de las diferencias de fonación de hombres y mujeres; o el condicionamiento del género en la percepción del discurso de quienes participan en un proceso judicial”. (Brufau 2009: 226-227)

⁷⁵ También conocido como “he/man language”.

⁷⁶ Miller y Swift (1981: xix): “[i]n any social movement, when changes are effected, the language sooner or later reflects the change. Our approach is different [...] we are changing language patterns to actively effect changes”.

that girls or women sometimes preceded rather than always followed boys or men. The publisher accepted some suggestions and not others as always happens. But we had been revolutionized. (Swift *apud* Isele 1994: 8)

Así, ambas autoras propusieron usar binomios yuxtapuestos (“he/she”) o disyuntivos (“he or she”), el plural (“they”), y sustituir términos y expresiones (“man-made”, “the man on the street”, “postman”, “policeman”, etc.) por alternativas englobadoras (“postal worker”, “policeofficer”, etc.). Es decir, o bien se incorporaba la “otra voz” o bien se empleaban ambigenéricos y colectivos (Brufau 2009: 229). Estas propuestas calaron en primer lugar en instituciones universitarias y políticas (Martyna 1983: 33). No obstante, la Academia y la prensa se opusieron firmemente a estos cambios, “a pesar, por ejemplo, de que existían casos de divergencia jurídica a la hora de interpretar la palabra ‘man’ como genérico o como sólo referido a los varones” (Brufau 2009: 230). Del mismo modo, J. Moulton denunció en 1977 que considerar “he” o “man” genéricos a menudo traía consigo expresiones verdaderamente extrañas, como “[s]ome men are female” o “[e]ach applicant is to list the name of his husband or wife”.

Como decíamos antes, la sociolingüística también trató de definir el lenguaje femenino tras verse afectada por la nueva visibilidad que habían adquirido los grupos que se proclamaban diferentes de la norma, el varón blanco heterosexual y de clase media: evidentemente, todos esos grupos sociales podían tener sus propias identidades lingüísticas (Gibbon 1999: 86-87 *apud* Burgos y Aliaga 2002:53). De este modo, se analizaron la competencia lingüística, la interacción conversacional, los discursos cooperativo y competitivo, el uso de determinados recursos lingüísticos, etc. entre ambos sexos. Los resultados de estos análisis pusieron de relieve las diferencias en el uso del lenguaje entre hombres y mujeres, la falta de correspondencia entre la lengua y la realidad y la huella que ha dejado la disparidad entre “lo masculino” y “lo femenino” de ésta en aquélla (Burgos y Aliaga 2002: 52-57). Una de las sociolingüistas que llevó a cabo estos análisis fue Robin Lakoff (*Language and Woman’s Place*, 1975) en su intento de estudiar la ideología del lenguaje y su relación con la ideología de género (McConnell-Ginet 2004: 137), lo que contribuyó a introducir la categoría de género en la sociolingüística. Entre otras muchas conclusiones que extrajo, podrían mencionarse las siguientes: que las mujeres usaban más coletillas⁷⁷, empleaban una mayor corrección

⁷⁷ El artículo “The Question of Tag Questions in Women’s Speech: They Don’t Really Use More of Them, Do They?” (1975), de Dubois y Crouch, cuestionaba las conclusiones de Lakoff (1975).

gramatical, preguntas indirectas, mayor abanico de tonalidades al referirse a los colores, etc. (Lakoff [1975] 2004: 39). Tanto es así que Brufau (2009: 232) sostiene que:

Lakoff llega a comparar la situación de las mujeres en cuanto al lenguaje con la del estado de bilingüismo en que se encuentran muchos grupos subordinados, que han de usar otra lengua, la dominante, para sobrevivir; que han de autotraducirse para comunicarse con lo Mismo, mientras son lo Otro. Este hecho implica lo que Eckert y McConnell-Ginet (2003) denominaron “posicionamiento del sujeto” a través de esa estereotipación lingüística. Y, al posicionar, empleamos el código del poder.⁷⁸

De todos modos, la premisa de la que parte Lakoff es que el lenguaje no es performativo, sino que actúa como mero reflejo de la realidad: “social change creates language change, not the reverse; or at best, language change influences changes in attitudes slowly and directly, and these changes in attitudes will not be reflected in social change unless society is receptive already” (Lakoff [1975] 2004: 72)⁷⁹.

Frente a Lakoff surgen otras autoras, como Mary Daly y Suzette Haden Elgin, que trabajarán por elaborar una lengua que se ajuste a las necesidades de las mujeres bajo el enfoque de la *diferencia* y otras, como Adrienne Rich, Dale Spender, Janice Mpulton o Julia Penelope, que buscarán formas de emplear el lenguaje que no invisibilicen a las mujeres bajo el paradigma de la *dominación* (Brufau 2009: 233). De este modo, abogan por recuperar los significados etimológicos previos que han quedado olvidados⁸⁰ y por la creación de una nueva lengua que cubra sus necesidades. Asimismo, Mary Daly⁸¹ denunció el carácter masculino-patriarcal del bagaje semántico e invitó a las mujeres a desecharlo⁸², lo que dará comienzo a una unión indisoluble entre el feminismo y el lenguaje:

There is some old semantic baggage to be discarded so that Journeyers will be unencumbered by malfunctioning (male-functioning) equipment. There are some words which appeared to be adequate in the early seventies, which feminists later discovered to be false words. (Daly [1978] 1990: xlv)

⁷⁸ Como nos recuerda Brufau (2009: 232), Lakoff advierte a quien se dedica a la enseñanza de lenguas no maternas que puede que sus alumnos varones se vean en apuros si se les transmite un lenguaje femenino.

⁷⁹ Según Brufau (2009: 233), “Lakoff parecía apuntar que las mujeres se encontraban en peor situación porque carecían de ese lenguaje neutral, que era en realidad entre los hombres”.

⁸⁰ En palabras de Brufau (2009: 238), “Mary Daly ([1978] 1990:406) expresa claramente la necesidad de re-claimar los significados ‘obsoletos’ de nuestras palabras, los que, pronunciados por nuestras antepasadas, han quedado silenciados por la estructura patriarcal”. Daly escribió también un diccionario que funcionaba por “word-webs” y no en el orden alfabético tradicional, en colaboración con Jane Caputi: *Websters’ First New Interfalactic Wickedary of the English Language* (1987). Para profundizar en este tema, vide Vidal (1998: 115-116).

⁸¹ Algunas teóricas sitúan a Mary Daly en el feminismo radical (McElhinny 2004: 131) y otras en el cultural (Burgos y Aliaga 2002: 45). Por su parte, Brufau afirma que “podría comprenderse a caballo entre una y otra rama” (Brufau 2009: 234).

⁸² Daly advierte de que la “escritura ginocéntrica”, como ella misma la bautiza, implica inevitablemente arriesgarse (Daly [1978] 1990: 24).

Asimismo, en el último de los tres tramos de su libro *Gyn/ecology* (1987), Mary Daly ofrece tres vías para devenir mujeres: *spooking*, *sparking* y *spinning*.

Frente a las técnicas aterradoras del patriarcado, en formas fantasmagóricas negativas: como el uso de la pasiva para esconder al agente (patriarcal), el empleo de falsos genéricos, los supuestos usos inclusivos del “nosotros” y del “yo”, etc., la primera de estas vías consiste en actuar como brujas y deshacer esos hechizos fantasmales. [...] La segunda vía, *sparking*, podría resumirse en re-memorar el fuego de la Amistad Femenina, que no sólo nos refuerza al sabernos cerca de otras, sino que nos invita a retirarnos a nuestro propio espacio individual para excavar nuestro propio significado profundo de forma independiente. [...] La tercera y última de las vías, *spinning*, que consiste en hilar, en reparar y reforzar un tejido en constante construcción, girar en torno a una Misma, en desviarse de las expectativas patriarcales. (Brufau 2009: 237)

Sin embargo, Meaghan Morris ([1982] 1988: 32) ha criticado que Daly parece albergar la idea de que las palabras encierran el significado y olvida el contexto. Así, cabría afirmar entonces que Daly se opone a otras autoras, como Dale Spender, que sostiene que: “the problem is not in the words but in the semantic rule which governs their positive or negative connotations” (Spender [1980] 1991: 29). En la línea de Daly, Suzette Haden Elgin defiende en su obra *Native Tongue* (1984) que el lenguaje es inadecuado para que las mujeres expresen su forma de entender el mundo y decide crear una nueva lengua, Láadan o “language of those who perceive”⁸³ (Foss y Foss 1991: 177). Tras *Native Tongue*, publicó *The Judas Rose* (1987) y *Earthsong* (1991), que finalmente dieron lugar a una trilogía.

Por parte del paradigma de la *dominación*, Adrienne Rich se opone a Daly y Elgin, pues afirma que “this is the oppressor’s language/ yet I need it to talk to you” (Rich 1985: 117). Rich no es partidaria de crear un nuevo lenguaje, sino de usar el existente de una forma distinta: “[r]ich favors metonymy, the trope of contexture, as she struggles to keep the language of her poetry grounded in ‘the actual world’” (Hedley 1999: 102). Con ello, Rich evita las críticas que se habían vertido sobre Daly, pues sí tiene en cuenta la contextualización y el pragmatismo: “[e]n sus poemas, Rich siempre indica el cuándo, el dónde, el qué, para obligar a las palabras a decir lo que ella quiere que digan, limita su potencial significativo. Por eso en lugar de crear neologismos, busca rehabilitar los vocablos más comúnmente usados” (Brufau 2009: 242). Más tarde, y dentro de este mismo paradigma, Dale Spender (*Man Made Language*, 1980) o Julia Penelope (*Speaking Freely: Unlearning the Lies of our Dathers’ Tongues*, 1990) mostrarán una gran influencia de Mary Daly. Spender, además, parte de la idea de que

⁸³ Esta lengua se mantiene actualizada hoy en día y puede consultarse en <<http://sfwa.org/members/elgin/SiteMap.html#Laadan>> [último acceso 18 de abril de 2015]

el lenguaje no es neutro y asegura que pertenece a los hombres y está controlado por ellos mismos. En resumen, el feminismo lingüístico norteamericano podría resumirse de la siguiente manera:

[S]i bien dentro del feminismo radical, el paradigma lingüístico *deficitario* –con Lakoff– surgió del descubrimiento de que las mujeres no hablaban como los hombres, y de que la forma de hablar femenina proyectaba su inseguridad y su heteronomía hasta tal punto que casi parecía aconsejable que las mujeres empezaran a hablar como los hombres [...] . De aquel se pasa al de *la dominación* de la mano de Rich, Moulton, Spender y Penelope quienes, tras reivindicar que el problema no lo tienen las mujeres, sino el lenguaje mismo, tratarán de buscar formas de hurtarse al patriarcado que rezuma y que construye; estrategias lingüísticas de subvertirlo y de combatirlo. Todas las autoras del enfoque de la dominación basan sus reflexiones en el presupuesto de que lenguaje y poder van de la mano. Por su parte, las partidarias de evitar usar ese lenguaje patriarcal, sea como sea, y de emplear, en cambio, un nuevo lenguaje creado para las mujeres, Daly y Elgin, encarnan el paradigma de *la diferencia*. (Brufau 2009: 245)

2. 4. La tercera ola y el nuevo interludio entre olas

Entre los setenta y los ochenta aparece el *continuum* del feminismo radical. En este período aparecen nuevas ideas que motivan un cambio contextual, pero será ya el feminismo de la tercera ola el que se encargue de abordar la nueva situación mundial del siglo XXI.

Y es que, aunque el radical define y desenmascara el patriarcado, no logra acabar con él y arremete en cierta manera contra algunos rasgos biológicos de las mujeres como factores cómplices de la opresión. Ante esta situación aparece un nuevo feminismo que busca (des)equilibrar la balanza potenciando esas cualidades adjudicadas a la mujer y vinculados a su/la naturaleza: el cultural. Un feminismo que, además, no quiere cuentas con la política y menos aún con la violencia que caracterizará al radical durante los primeros años de la década de los setenta. (Brufau 2009: 248)

2. 4. 1. El feminismo cultural

Este movimiento surge como respuesta a la sensación de impotencia ante la “poderosa reacción conservadora” de los años ochenta en Estados Unidos e intenta evitar la fragmentación del movimiento (Osborne [2005] 2007: 248). Con la inminente derrota en Vietnam, la crisis económica de los setenta, el conservadurismo y la mano dura en el terreno socioeconómico empleada por R. Reagan y M. Thatcher, el feminismo busca reforzar las virtudes atribuidas generalmente a las mujeres, como la emoción, la ternura, etc., y presentarlas en el lenguaje, en contraposición a aquellas atribuidas a los varones. De este modo:

Parece que el resultado del trabajo desde el paradigma de *la dominación* llevó a potenciar las características femeninas descubiertas en el paradigma *del déficit*, de forma que lo que antes se consideraba incompleto, falta de capacidades para luchar y negociar en un mundo masculinizado, aparecía como la bandera de una nueva forma de

relacionarse, de comunicarse y de gestionar el entorno. [...] El discurso vuelve a elevarse como constructor de la realidad. (Brufau 2009: 249)

Por consiguiente, parece que la transición del feminismo radical al cultural viene dada por el lenguaje. Por su parte, Echols defiende que el feminismo cultural empieza a germinar a partir de 1973, cuando ya eran más que evidente las rupturas dentro del radical (Echols y Willis 1989: 243). Y es que la lucha entre ambos se mantuvo hasta que la vertiente cultural acabó superponiéndose a la radical. El feminismo cultural, podríamos argumentar “que constituyó la primera rama que trató de celebrar la feminidad”, pues “[n]o se buscaba superar los rasgos femeninos ni liberarse de ellos [...], sino de ponderarlos y hacerlos constituyentes de una identidad compartida” (Brufau 2009: 251), de modo que, además, empezó a surgir la necesidad de revalorizar la maternidad. Para Raquel Osborne, el género era “la contradicción principal” para la mujer, dado que la base común era el hecho de ser mujer ([2005] 2007: 215). Con todo, el feminismo cultural acabó asentándose en la primera mitad de la década de los ochenta.

Para las feministas culturales, su fuerza devenía de aquello que tenían en común, a saber, su sexualidad, que se presentaba así como un elemento diferenciador entre la mujer y el hombre. Tanto es así que las mujeres que no consideraban un enemigo al varón, estaban “ya contaminadas por el patriarcado”, lo que dio lugar a una jerarquía moral entre las feministas (Burgos y Aliaga 2002: 47) en la que el lesbianismo ocupaba la cúspide. Es decir, en contraposición al feminismo radical, que sólo consideraba enemigos a aquellos hombres que se ajustaran al rol patriarcal (Echols 1983: 441), el cultural defendía que los varones son peligrosos por naturaleza.

En relación al feminismo lesbiano, que comenzará a gestarse de modo organizado durante la segunda ola, se enfrenta a la pretensión general del movimiento de entender que la mujer es siempre heterosexual, de modo que la doble discriminación que sufren las lesbianas no se toma en consideración. Asimismo, el feminismo negro arguyó que las mujeres negras se sentían discriminadas en los planteamientos feministas. Por lo tanto, algunas feministas negras comenzaron a organizar su propio movimiento, como bell hooks⁸⁴ (1984) y Omolade (1985). No obstante, hubo otras que abogaron por integrarse en la vertiente “general”, como Benhabib (1985) y Crenshaw (1989).

⁸⁴ Pseudónimo de Gloria Jean Watkins que ella misma escribe en minúscula.

Finalmente, el feminismo cultural tenía como meta la diferencia y, pese a que parece la vía hacia lo que acabó conociéndose como el feminismo de la diferencia sexual francés, éste surgió marginalmente en Francia y ulteriormente en el ámbito anglosajón y en el italiano.

Por su parte, el feminismo de la diferencia, que adopta ese calificativo por influencia del francés, y que engloba tanto a éste como al anglonorteamericano, se desarrolla entre el feminismo radical de los sesenta y el cultural de los ochenta y alberga una visión negativa de todo lo masculino. Así, surge como resultado de una deriva europea y el pragmatismo y la vitalidad del movimiento feminista norteamericano (Simon [1996] 2010: 87).

2. 4. 2. El feminismo francés de la diferencia

Este feminismo surge en torno a un radicalismo semejante al estadounidense y bajo el paraguas del movimiento social de izquierdas, avivado por Mayo del 68 y sus repercusiones a escala nacional e internacional. Así, durante los setenta, Christine Delphy argumentaba en su obra, *L'énemi principal* (1970), que “la explotación patriarcal constituye la opresión común, específica y principal de las mujeres” (Delphy 1970: 136). Del mismo modo, el MLF (Mouvement de Libération des Femmes), aglutinador de mujeres de distintos grupos intelectuales y artísticos, abogaba por una política sexuada. Tal y como habían tenido que hacer las feministas estadounidenses, las francesas también criticaron el sexismo que impregnaba los movimientos de izquierda. Así, crearon sus propios grupos, enmarcados en su mayoría en la ideología de izquierdas, como el Círculo Dimitriev, que organizó a las obreras en comités de barrio (Sautier-Bailliet 1981), *les Pétoleuses*, que defendían una lucha de clases, y las Feministas Revolucionarias, del que formaba parte la pensadora Monique Witting (Nash [2004] 2005: 189). Parece ser que estos grupos, si bien muy activos, se mantuvieron aislados de los partidos políticos porque los consideraban patriarcales (Kaplan 1992).

Antes de proseguir, no obstante, es necesario aclarar la diferencia entre el feminismo francés (de la diferencia) y el de la igualdad. El primero sostiene que hay que estudiarlo todo “bajo los auspicios de la deuda que todos y todas tenemos con la madre que nos da el don de la vida y del lenguaje que nos humaniza” (Guerra Palmero 2001: 106). Es decir, mientras las feministas de la igualdad se amparaban en propuestas políticas de izquierda, las de la diferencia recurrían a textos sobre psicología y filosofía publicados por el grupo de estudio *Psych et Po*, de la Universidad de París en

Vincennes, que se desvinculaba de la corriente feminista general (Posada Kubissa [2005] 2007: 257): “[a]spiraban a analizar sus contradicciones, partían de sus propias personalidades, cuerpos, inconscientes, sexualidades y trataban de vincular la subjetividad con la historia, lo político con lo sexual” (Brufau 2009: 263).

De este modo, las feministas de la diferencia sostienen que la base para la discriminación hunde sus raíces en la forma en la que configuramos psicológicamente la sexualidad a través del lenguaje. Al estilo del feminismo cultural estadounidense, éstas defienden una cultura de las mujeres a partir de las particularidades sexuales:

El primer paso es crear una cultura femenina en la que se revalorice lo femenino repensando sin el lastre de la esclavitud, en donde emerja una subjetividad femenina libre y autosatisfecha, y para ello hay que pensar las relaciones entre mujeres porque el patriarcado nos ha arrojado a la desvertebración, al aislamiento, a la impotencia. Las relaciones entre mujeres, el cuerpo y la sexualidad femenina, la maternidad son los impensados desde los que hay que re-crear la cultura y el orden simbólico. (Guerra Palmero 2001: 107)

No obstante, mientras algunas feministas trabajaban en sororidad, otras preferían hacerlo en colaboración con hombres. “Mientras unas veían en la diferencia –entre los sexos– el argumento patriarcal que impide la igualdad, las otras creían que ‘diferencia – sexual–’ y ‘desigualdad’ difieren” (Brufau 2009: 264). Es decir, el feminismo francés de la diferencia se centra en una ilusión de igualdad entre los sexos que no es real y trata de revelar las bondades de las mujeres. Como decíamos antes, considera las particularidades sexuales femeninas como algo enriquecedor que debe ser potenciado. En resumen, podríamos decir que supone una evolución del feminismo radical por su visión ubicua del patriarcado y del feminismo cultural, porque busca una nueva cultura femenina. No obstante, cabe reseñar que este feminismo francés de la diferencia tiene una base psicoanalítica que lo diferencia del cultural estadounidense.

A partir de los ochenta, con la revolución de la filosofía y el lenguaje, que influirán enormemente en el pensamiento feminista, empezarán a usarse los textos como medios personales hacia el redescubrimiento interior femenino.

En ese ejercicio de conocer la experiencia femenina como piedra angular de la diferencia sexual, se recurre, en efecto, a una tendencia teórica psicoanalítica, semiótica y filosófica, lejos de postulados y modelos de carácter político. Así se fundó *Psychoanalyse et Politique (Psych et Po)* que, con Antoinette Fouque a la cabeza, integró a teóricas como Hélène Cixous, Annie Leclerc y Luce Irigaray⁸⁵. (Brufau 2009: 265)

⁸⁵ Según Nash ([2004] 2005: 192), Irigaray sugirió adentrarse con la ayuda de un espejo en los recovecos de la feminidad. Es decir, Irigaray “propuso un nuevo universo simbólico femenino acuñado desde el cuerpo femenino y a partir de su relación con otras mujeres”, algo radicalmente opuesto a las

El movimiento *Psych et Po*, al margen de la lucha política, recibió críticas por parte del feminismo francés⁸⁶. Sin embargo, despertó un gran interés en EE.UU. (Duchen 1986; Perrot y Galster 2001; Burgos y Aliaga 2002): mientras por una parte, también fue reprobado por esencialista y por asumir un intelectualismo elitista, por otra se alabó su capacidad para acabar con el patriarcado amparándose en presupuestos psicoanalíticos y filosóficos (Burgos y Aliaga 2002: 49). Asimismo, no sólo tuvo repercusión en EE.UU., sino también en Italia (Rodríguez Magda 1994: 208). Tanto es así que su aparente marginalidad en Europa, en contraposición al alcance que logró en EE. UU., ha traído consigo que Delphy (2001) y Martin (2003) consideren el feminismo francés una invención norteamericana. Ello se debe a que, pese a que aparentemente estos textos de las feministas francesas estaban más ligados a la psique que al feminismo, causaron una gran repercusión en el feminismo anglonorteamericano, como demuestran las teorías feministas de la traducción que surgieron en Canadá⁸⁷.

Es decir, los autores de corte semiótica y psicoanalistas, filósofos y sociólogos, como Lacan, Foucault, Derrida, Gilles Deleuze y Guattari, que influyeron notablemente sobre *Psyche et Po*, comenzaron una nueva etapa epistemológica, en tanto que profundizaron en el lenguaje, el pensamiento, los discursos y el poder de un modo absolutamente nuevo (Álvarez 2001: 257). A EE.UU. le fascinaron estas ideas desde finales de los setenta y durante dos décadas más: de hecho, los círculos feministas recibieron con entusiasmo los escritos de las Hélène Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva (Martin 2003), aunque sus ideas difirieran. El feminismo francés de *Psych et Po* se consideró la versión europea del feminismo cultural estadounidense y, gracias a la tradición del MLF que estudiaba la diferencia sexual, se le bautizó como feminismo francés de la diferencia, pese a que las tres feministas francesas eran posestructuralistas (Simon [1996] 2010). “[L]os círculos más interesados en cuestiones filosóficas que políticas sí conocieron, a través de la traducción en inglés de los textos franceses, unos

tesis de Freud y Lacan. Por su parte, Hélène Cixous fundamenta su teoría en el poder de la escritura como vía de emancipación, que permitirá una liberación general, un aspecto en el que coincide con Kristeva.

⁸⁶ “El movimiento francés de mujeres está vivo y bien. Pero está en un peligro constante, por la existencia de grupos como *Psych et Po*. Que se presentan como el movimiento de las mujeres y ejercen una influencia considerable gracias a la recepción demasiado calurosa que el público en general ha dado a su ideología, una neo-feminidad convenientemente desarrollada por mujeres escritoras como Hélène Cixous, Annie Leclerc y Luce Irigaray, muchas de las cuales no son feministas [...]” (Kaplan 1992: 165-166).

⁸⁷ Simon, dedica un capítulo, “Missed Connections: Transporting French Feminism to Anglo-America”, a este trasvase ([1996] 2010: 86-107).

postulados novedosos. Por eso, cabe pensar que este feminismo francés ‘rescatará’, gracias a la traducción⁸⁸, al estadounidense” (Brufau 2009: 269).

2. 4. 3. El paradigma discursivo de la diferencia

La semiología y el psicoanálisis empiezan a abrirse camino en la filosofía lingüística y proporcionan nuevos caminos con autoras como Cixous, Irigaray y Kristeva. Las dos primeras ponderan lo femenino para sustraerse a lo Mismo; Cixous⁸⁹ se opone a la conceptualización binaria, fruto del *falogocentrismo*, un concepto que comentaremos más adelante, y es partidaria de una *écriture féminine* que permita quedarse entre lo Mismo y lo Otro. Kristeva, sin embargo, pone en tela de juicio el concepto de *mujer*, defiende la heterogeneidad y entiende el lenguaje como discurso⁹⁰. De todos modos, “bien se trabajará por la creación de un universo simbólico femenino, bien se abogará por la transformación del ya existente. Siempre, de todos modos, a través del lenguaje” (Brufau 2009: 272). Las ideas de estas tres autoras sacuden la masculinidad como inevitablemente superior, desechan la idea del falogocentrismo derrideano⁹¹ y cuestionan el significado de la palabra *mujer*, lo que deja la puerta abierta a otras variables definitorias, como la raza, etc. Además, estas autoras, situadas en el espacio intersticial entre la segunda y la tercera olas, son especialmente relevantes porque marcan el desarrollo de la tercera ola. En resumen, podríamos argüir que, gracias a las tres feministas francesas, el lenguaje empieza a considerarse “a condition for the production of subjects within an anti-humanist framework of subjectivity” (Simon [1996] 2010: 90), o dicho en otras palabras, un medio para crear identidades.

Asimismo, Barthes es especialmente relevante en este sentido, pues sostiene que las palabras ejercen un poder transformador porque “what causes mythical speech to be uttered is perfectly explicit, but it is immediately frozen into something natural” ([1957]

⁸⁸ Sin embargo, resulta paradójico que el proceso de traducción simplificase el contenido filosófico de las obras de las feministas francesas, de tal manera que el feminismo angloamericano diera por sentado que defendían un esencialismo que no era siempre tal.

⁸⁹ Cixous escribía de modo multilingüe con el objeto de señalar que ninguna lengua se puede traducir completamente y subrayar el “origen ausente del emisor” (Simon 1996: 98).

⁹⁰ “Al mezclar sus reflexiones semióticas con las psicoanalíticas, crea el *semanálisis*, un análisis del significado que lo contempla como proceso, a la vez que sistema y transgresión, capaz de dar cuenta de las rupturas y las alteraciones de la cultura” (Brufau 2009: 280).

⁹¹ Derrida (*apud* Peretti 1989) explica el *falogocentrismo* en una entrevista que apareció en la revista *Política y Sociedad*, págs. 101-106, que consulté el 18 de septiembre de 2008 en <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POS08989230101A.PDF>). Por su parte, el *logocentrismo* – o logofonocentrismo – remite a la relación inevitablemente directa e innata del pensamiento –logos como verdad– con la voz –con el habla–. En contraposición a ello, Derrida defiende la preeminencia de la escritura y explica que el *falogocentrismo* implica la vinculación entre “la erección del logos paterno” (el discurso) y del falo “como significante privilegiado”.

1973: 109). Así, en el momento que un significante se vincula a una cultura, la conexión entre ellos se convierte en algo natural: “[t]his is the discovery of the mythologist: that the most ‘natural’ remark about the world depends of cultural codes” (Culler [1983] 2002: 29-30). Como cabe colegir, el feminismo se servirá sustancialmente de esta idea para elaborar su argumentación sobre la connotación y otras propuestas semánticas. Asimismo, el feminismo también abogará por revisar el género en tanto en cuanto se trata de una construcción sociocultural, aprendida gracias al lenguaje, que podría variar (Brufau 2009: 274).

2. 4. 4. El feminismo posestructuralista

La interacción entre la sociedad, el pensamiento, el lenguaje y, evidentemente, la traducción desemboca en la convicción de que la mujer es un *sujeto discursivo* (Hekman 1995: 39-53) o *estratégico*⁹² (Rodríguez Magda [1999] 2004: 149):

[A] network of multiple positions, constructed in and through many chains of signification, always realised in texts, enacted and performed, read and written, heard and spoken, in verbal, visual, graphic, photographic, filmic, televisual and embodied forms, to name just some. (Threadgold 1997: 5)

De este modo, la mujer se sustrae de las dicotomías, la desmasculinización, la oposición y el aparato patriarcal. Así, el feminismo posestructuralista está vinculado a las disciplinas que analizan las distintas formas de representación, como las artes plásticas, la traducción, etc.:

Post-structuralist feminism takes as its starting point the premise that gender difference dwells in language rather than in the referent... In placing their emphasis on language, however, these feminists are not suggesting a sort of linguistic or poetic retreat into a world made only of words. Rather, language intervenes so that “materiality” is not taken to be a self-evident category, and language itself if understood as radically marked by the materiality of gender. The poststructuralist focus on language thus raises fundamental questions that extend beyond matters of usage. (Elam 1997: 1)

Además, el feminismo posestructuralista admite el *Poder* como elemento configurador de los discursos. Ello se debe a “la combinación de estas nociones semióticas y psicoanalíticas con las filosóficas, de Derrida, Lyotard, Deleuze, etc., y sociológicas, de la mano de Foucault” (Brufau 2009: 287). Pese a ello, es preciso recalcar lo siguiente:

El feminismo no es algo que se derive de la teoría crítica ni del método foucaultiano; tiene sus propios objetivos, su propia tradición, sus propias señas de identidad (por más que muchos se empeñen en echar tinta de calamar sobre ellas); tiene la suficiente

⁹² El *sujeto estratégico* deberá evitar caer en la tentación de considerar únicas, auténticas y verdaderas la Verdad, la Razón, etc.

entidad como para vertebrar por sí [sic] mismo un pensamiento crítico que sabe de qué savias se ha nutrido y puede nutrirse, con cuáles puede mantener un metabolismo sano y de cuáles debe precaverse porque lo pervierten o lo fagocitan. A lo mejor el “todo vale” post-moderno le llama a esto dogmatismo, ‘discurso disciplinario’ o sabe Dios qué, y afirma que el feminismo es todo lo que tenga a bien autodenominarse así. (Amorós 1995: 63)

Por consiguiente, Fraser y Nicholson han calificado el feminismo posestructuralista de no universalista, pragmático, fiabilista y transversal ([1988] 1992: 26), lo que implica que:

Feminists do not need a single metanarrative in order to develop and use theories in politically effective ways. As postmodernists, we can use categories such as “gender”, “race” and “class” in social and cultural analysis but on the assumption that their meaning is plural, historically, and socially specific. (Weedon [1998] 2000: 83)

2. 4. 5. El feminismo postmoderno

Actualmente es evidente que tanto el postmodernismo como el feminismo han tenido una extraordinaria importancia sobre todas las disciplinas de estudio (Vidal 1991: 83). No obstante, todavía no se ha llegado a un consenso en lo que respecta al vínculo que une a ambos movimientos. De hecho, las feministas albergan distintas opiniones: unas consideran que el movimiento con el que se identifican no tiene nada que ver ni con el modernismo ni con el postmodernismo (Bunch 1981: 44-46); otras sostienen que sería posible admitir algunos postulados característicos de la filosofía postmodernista – como los elementos emancipadores del liberalismo y el marxismo–, pero no otros – como el sexismo– (Eisenstein 1981); y otra parte de ellas defiende sin reservas estos postulados (Vidal 1991: 83). Por su parte, esta última sostiene que ambos movimientos comparten varios principios:

The most important common ground shared by feminism and postmodernism, and where critics most appear to agree, is the rejection by both movements of the *status quo*, of dominant systems and in general of the epistemology of the Enlightenment and the anthropocentric definition of the concept of knowledge, logocentrism and what Rorty called “foundational thought”. (*ibid.*)

No obstante, esta misma teórica afirma que, a diferencia del feminismo, el postmodernismo es prácticamente imposible de definir, pues se trata de un movimiento más bien heterogéneo que precisamente se opone al concepto de *definición*. De hecho, defiende que los estudiosos del postmodernismo todavía no han llegado a un acuerdo en torno a su naturaleza⁹³.

⁹³ “Those who have studied postmodernism cannot yet agree, perhaps because of a lack of historical perspective, on where postmodernism is (a) a mere style [...]; (b) a label for certain period of history [...];

Así, sostiene que solamente es posible distinguir una serie de características, que, para que puedan aplicarse al movimiento en su conjunto, deben cumplirse en todas las disciplinas (*ibid.*: 84), como la fragmentación, la indeterminación, las relaciones polimórficas (Foucault) y la convicción de que la Historia⁹⁴ no existe. De hecho, esta interdisciplinariedad le otorga un fin a la era postmoderna, puesto que, este movimiento “is based on a plurality of spaces and temporalities. It is a network of heterogeneous *intermedia*, not a homogeneous epoch or movement, and much less a unique life or artistic style” (Fehér y Heller 1989: 9).

El feminismo ha rehusado aunar sus fuerzas con el postmodernismo y aceptar algunos de sus principios durante mucho tiempo. Sin embargo, algunos autores, como Kaplan, consideran que la unión entre ambos es factible. Así, Vidal señala que este último, el “comercial”, es especialmente relevante porque aún una serie de aproximaciones críticas que se han considerado incompatibles durante un tiempo, como el feminismo, la deconstrucción y el psicoanálisis lacaniano:

A ‘utopian’ postmodernism involves a movement of culture and texts beyond oppressive binary categories and could not be imagined without the work of, among other, Bakhtin, Derrida, Lacan, Cixous, Kristeva, and Roland Barthes. This sort of postmodernism has been central to some strands of feminism in its envisioning of texts that radically decenter the subject, its insistence on a series of different spectator positionalities, and its focus where texts are not hierarchically ordered. (Kaplan 1988: 3)

Por su parte, Linda Hutcheon (1988) defiende una postura intermedia: es partidaria de no identificar ambos movimientos directamente⁹⁵, si bien después admite que la ironía y la parodia empleadas en los textos feministas con objeto de subvertir el universo patriarcal son más bien características postmodernistas: “[c]ertainly women’s and Afro-American artists’ use of parody to challenge the male tradition from within, to use irony to implicate and yet to critique is distinctly paradoxical and postmodernist”

(c) a revolution against enlightened reason or the Establishment [...]; (d) a mere show of couldn’t-care-less [...]; (e) the art of an inflationary era (Charles Newman) or the manifestation which best reflects the ‘logic of late capitalism’ (Fredric Jameson)”. (Vidal 1991: 84)

⁹⁴ A lo largo de esta investigación, este concepto se puede encontrar tanto con mayúscula inicial como con minúscula: *Historia* remite a la historia universal, supuestamente única y verdadera, y entendida según Leopold von Ranke; *historia*, entendida según Foucault, Bourdieu y Jenkins, implica que existen varias interpretaciones igualmente válidas y dignas de importancia. Este concepto se desarrollará con mayor profundidad en el tercer capítulo.

⁹⁵ “I would not want to equate the feminist with the postmodern for two reasons. First, this would obscure the many different kinds of feminism that exist, ranging from liberal humanist to radical poststructuralist. But even more important, to co-opt the feminist project into the unresolved and contradictory postmodern one would be to simplify and undo the important political agenda of feminism. I have tried to retain the tension between discrete independence from and influence upon postmodernism in my discussion of not only feminism but also black, Asian, native, ethnic, gay and other important (oppositional) minoritarian perspectives”. (Hutcheon 1988: xii)

(Hutcheon 1988: 16). Asimismo, esta autora sostiene que el fin último del postmodernismo es sacar a la luz que existen algunas entidades que denominamos “naturales”, pero que en verdad son “culturales”, es decir, entidades que se apoyan en convenciones sociales.

Hekman afirma que existen varias razones por las que algunos sectores feministas no aceptan el postmodernismo y viceversa. Una de estas razones es que existen muchos tipos de feminismo y de postmodernismo (Hekman 1990: 2). Otras de las razones que esgrimen son epistemológicas, como el como el desacuerdo que existe entre las feministas en lo que respecta a la aceptación o no del *sujeto* y a la disolución del dualismo propio de la Ilustración (Vidal 1991: 87). Y por último, aducen que el postmodernismo “has given up believing in ideologies just as it no longer believes in values (of any kind), in linear discourse in a single definite truth, but talks of simulacrum and the end of social interaction, and thus, some critics like Jameson argue, reinforces the *status quo*” (*ibid.*: 88). Jameson, y en la misma línea que Eagleton, sostiene que la sociedad es incapaz de concentrarse en su propio presente, algo a lo que se oponen Fehér y Vidal, pues esta última teórica sostiene que “as Paolo Portoguesi states, ‘postmodern theses spring from the present human condition’” (*ibid.*).

Vidal señala que la crítica fundamental que vierten las feministas sobre el postmodernismo es que este último repite, reproduce, e incluso refuerza, la lógica del capitalismo tardío, y que aún está por ver si es capaz de convertirse en un movimiento de resistencia, rebelde y subversivo (1991: 88-89). Para ella, la respuesta es obvia:

The answer is obvious of we look at the works of certain feminine thinkers (Irigaray 1977, Fuss 1989) and artists like Nancy Spero, Sherrie Levine, Barbara Kruger, Cindy Sherman (and the New Museum artists in general) or the novels of Kathy Acker, just to mention a few. They are works which are concerned not so much with the representation of politics as with the politics of representation, in the words of Victor Burgin. They aim to produce a certain anxiety in the spectator [...]. (Vidal 1991: 89)

De este modo, las feministas radicales consideran inaceptable la ausencia de un concepto redentor y la exclusión sistemática de todos los intentos de ir más allá de cuestionar una narrativa del mundo moderno. Otro problema que aducen las feministas es que el postmodernismo no cree en la *esencia*, algo a lo que también se oponen algunas de ellas (Vidal 1991: 90). Del mismo modo que las antifeministas, como McMillan o Schlafly, las feministas radicales, como Daly y Griffin, defienden una naturaleza femenina característica. Sin embargo, las feministas francesas –Cixous, Irigaray y Kristeva– rechazan la dualidad y van en busca de la Verdad universal (*ibid.*).

Finalmente, a modo de resumen de este apartado, cabría recuperar las palabras de Vidal (1991: 91):

[W]e may deduce that unanimous agreement on the possibility of uniting postmodernism and feminism has not yet been reached. Such unanimity may indeed never be attained, since all depends so much on the attitude one adopts towards such controversial concepts as *subject, intuition, emotion, History, politics, gender, class*, and so on. In the end we may find a greater richness in that plurality of visions of reality for, as Kristeva has said, all fixed, unmovable, identity, is a fiction, an illusion, a phantom through which, however, we may be able to attain a certain stability and the possibility of change.

2. 4. 6. Una conjunción indisoluble: el feminismo y la traducción

La mujer y la traducción han ocupado tradicionalmente la misma situación de inferioridad. Es decir, la autoridad del original sobre la reproducción se ha equiparado con la situación de inferioridad que ha ocupado la mujer: el original se identifica con el varón, fuerte, generativo, y la traducción, con la mujer, más débil y derivada (Simon [1996] 2010: 1).

Así, a lo largo de la historia, las mujeres recurrirán a la traducción con distintos propósitos, entre ellos la búsqueda de la emancipación y la igualdad. De este modo, en numerosas ocasiones reformularán el concepto de *fidelidad* y no lo aplicarán ni al autor ni al lector, sino al proceso de redacción: un proceso en el que intervienen tanto el autor como el traductor (*ibid.*: 2). Y es que la traductora ha estado sometida a la siguiente situación, descrita por Bensoussan en clave de humor, pero no por ello falta de acierto:

Le traducteur subit, soumis, subjugué. Femelle, même s'il est parfois amazone. Pris, prisonnier, enfermé, enserré. Ne s'appartient plus. Aliéné, absorbé, ravi et dépossédé de sa parole propre. Parole de l'autre, l'auteur, la hauteur. Le traducteur est inférieur, postérieur, postsynchronisé. Le traducteur rend en son langage l'auteur publiable, mais il est oubliable. L'auteur s'ouvre, le traducteur se ferme, le premier s'éclot, le second se clot. L'auteur se crée, le traducteur secret. Le traducteur n'est que voix de passage. (Bensoussan *apud* Levine [1991] 1998: 223)⁹⁶

Así, Levine sostiene que, de lograr desexualizar el original en relación con la traducción, tal vez podríamos considerar al traductor de forma distinta, y no como sirviente o doncella (Levine [1991] 1998: 224). Según Simon ([1996] 2010: 13), reconsiderar la traducción implica ampliar la definición del sujeto traductor: la traducción sólo puede entenderse si se tiene en cuenta la identidad de los sujetos

⁹⁶ “El traductor resiste, sumiso, subyugado. Hembra, aunque a veces amazona. Atrapado, prisionero, aferrado, aprisionado. Ya no se pertenece. Alienado, absorbido, arrebatado y desposeído de su propia palabra. Palabra del otro, el autor, el superior. El traductor es inferior, posterior, postsincronizado. El traductor convierte con su lenguaje al autor en publicable, pero él es inolvidable. El autor se abre, el traductor se cierra, el primero nace, el segundo muere. El autor habla, el traductor calla. El traductor no es más que una voz de paso”. (Traducción propuesta por L. Escobar)

traductores y su responsabilidad como “signatarios” de documentos elaborados por dos autores. Todo ello significa que se ponen en tela de juicio cuestiones como la *autoridad* y la *agencia*. Asimismo, y tal y como defiende esta misma autora, “when meaning is no longer a hidden truth to be ‘discovered’, but a set of discursive conditions to be ‘re-created’, the work of the translator acquires added dimensions” (*ibid.*). En este mismo sentido se pronuncia Godard:

No final version of the texts is ever realizable. There are only approximations to be actualized within the conditions of different enunciative exchanges. As such, translation is concerned not with “target languages” and the conditions of “arrival” but with the ways of ordering relations between languages and cultures. Translation is an art of approach. (Godard 1995: 81)

Tanto es así que las traductoras van tomando conciencia de su responsabilidad a la hora de crear el significado de un texto y la responsabilidad que trae consigo verterlo a otro idioma. A este respecto, Luise von Flotow describe tres prácticas del feminismo traductor: *supplementing* (compensación), *prefacing* y *footnoting* (prefacios y notas al pie⁹⁷), y *hijacking* (secuestro) (*ibid.*: 14-15):

1. *Supplementing* siempre se ha considerado un proceso legítimo de traducción. Sin embargo, dado que la traducción se supone un proceso transparente y fluido, destacar el uso de esta técnica puede considerarse una suerte de exhibicionismo textual.
2. *Prefacing* y *footnoting* son rutinarios en la traducción feminista y aparentemente subrayan la importancia de las estrategias translativas.
3. *Hijacking*⁹⁸ es especialmente controvertido y se refiere a aquellos casos en los que la traductora recurre a una estrategia feminizante. A modo de ilustración, podría servir la traducción de Susanne de Lotbinière-Harwood⁹⁹ de *Lettres d’une autre* (1984), de Lise Gauvin, donde la traductora evita el masculino genérico y

⁹⁷ En palabras de Von Flotow (1997: 21-22 y 35): “[l]iteral translation stems from the desire not to lose even a scrap of information or connotation, and it is often complemented by explanatory translator’s notes. These make the translation heavy reading material, but are, at the same time, a factor of the cultural context in which the translation is completed. The translator sees herself working for the cause of the women’s movement; in this work, she regularly oversteps the bounds of invisibility that traditionally define her role. [...] Feminist influence on translation and translation studies is most readily visible in the metatexts – the statements, theoretical writings, prefaces and footnotes that have been added to work published since the late 1970s”.

⁹⁸ Von Flotow toma este término de David Homel, un periodista de Montréal que critica el excesivo intrusismo de De Lotbinière-Harwood en sus traducciones (Vidal 1998: 113).

⁹⁹ Esta traductora “offers no excuses or justifications for feminist intervention in texts, but an abundance of compelling reasons. De Lotbinière-Harwood openly practices feminist translation and clearly situates herself as a participant in the discourses of Quebec’s experimental *écriture au féminin*, as politicized, feminist subject. For her, no act of writing or translation is neutral [...]”. (Von Flotow 1997: 27)

lo feminiza, y lo justifica en abundantes notas a pie de página y en su prefacio que antecede a la obra de Gauvin:

Dear reader,

Just a few words to let you know that this translation is a rewriting in the feminine of what I originally read in French. I don't mean content. Lise Gauvin is a feminist, and so am I. But I am not her. She wrote in the generic masculine. My translation practice is a political activity aimed at making language speak for women. So my signature on a translation means: this translation has used every translation strategy to make the feminine visible in language. Because making the feminine visible in language means making women seen and heard in the real world. Which is what feminism is all about. (Gauvin 1989: 9)¹⁰⁰

En vista de lo anterior, cabe preguntarse si es más recomendable que las traductoras feministas dediquen sus esfuerzos a textos que compartan su misma ideología. Efectivamente, parece que la traducción se ha considerado, y todavía hoy se considera, una vía para fomentar la creatividad (Simon [1996] 2010: 30). En una de las primeras reflexiones al respecto, Carol Maier afirma a principios de los ochenta que las traductoras “give voice, to make available texts that raise difficult questions and open perspectives” y sostiene que las traductoras deberían dedicarse tanto a textos afines como contrarios, pues defiende que ello promueve la independencia de dichas traductoras y su resistencia ante estas obras (Maier 1985: 4). De Lotbinière-Harwood es partidaria de lo contrario: expone que los tres años que dedicó a la traducción de la poesía de Francoeur la obligaron a “speak in the masculine [...] as if the only speaking place available, and the only audience possible, were male-bodied”, lo que provocó que no volviera a traducir poesía compuesta por un varón (De Lotbinière-Harwood 1995: 64)¹⁰¹.

Como decíamos antes, pese a que la traducción se ha considerado una versión débil y degradada de la autoría, en algunas ocasiones ha emergido como una sólida vía de expresión para la mujer, permitiéndoles participar del mundo de las letras y promover las causas políticas (Simon [1996] 2010: 39). Sin embargo, como reconoce Simon, también cabría argüir lo contrario:

[T]hat the persistent historical association between women and translation has also meant that women have been *confined* to a subordinate writing role, that they were

¹⁰⁰ “Feminist translation implies extending and developing the intention of the original text, not deforming it. That is why the most successful examples of such practices are to be found in an appropriate match between text and translating project”. (Simon [1996] 2010: 16)

¹⁰¹ “De Lotbinière-Harwood’s decision to translate only women authors from that point on may be decried as ‘the paradox of censorship in the name of feminism’ (Maier 1985: 4), analogous to the rejection suffered traditionally by women writers in patriarchy. For her, it is a question of self-preservation; and for readers it may be an indication of the extent to which the translator’s female identity and feminist subjectivity enters into her work”. (Von Flotow 1997: 28)

“only” translators when they might have been enjoying the privileges of full authorship, “bearers of the word” (Homans 1986) rather than creators. (Simon [1996] 2010: 39)

A continuación, repasaremos brevemente varias de las mujeres que destacaron por su actividad como traductoras, que siempre combinaron con diversas causas sociales, como Germaine de Staël, Margaret Fuller, Eleanor Marx, Constance Garnett, Jean Starr Untermeyer, Willa Muir y Helen Lowe-Porter. Como cabría esperar, la traducción es clave para el intercambio de ideas, al igual que en el caso del feminismo de la primera ola y las causas con las que se identificaba, como el movimiento abolicionista en los siglos XVIII y XIX. No obstante, Douglas Robinson considera que el comienzo de la “feminización” de la traducción, un proceso en el que las mujeres emplean el discurso para lograr una voz pública y ganarse un lugar en el mundo literario, tiene lugar en el siglo XVI (Robinson 1995). Sin embargo, y por lamentable que sea, “[i]f their names are remembered, it is rarely because of the task they have performed as cultural mediators but rather because of some other source of notoriety”¹⁰² (Simon [1996] 2010: 40).

Durante el Renacimiento, la traducción era prácticamente la única actividad intelectual considerada adecuada para las mujeres, pues no estaba bien visto que éstas publicaran con su nombre, dado que se consideraba una conducta agresiva para ellas. Así, la autoría quedaba reservada casi con carácter de exclusividad para los varones (Hannay 1990: 208-209 y Simon [1996] 2010:46). “Translation offered women an involvement in literary challenge, as both producer and consumer, that did not directly challenge male control of that culture. It provided a camouflage for involvement in text production and an opportunity for some degree of creativity” (Simon [1996] 2010:46). Asimismo, y aunque pueda resultar paradójico porque refuerza la opresión de la mujer, la religión también sirve como vía para que algunas mujeres se embarquen en las actividades culturales de este período¹⁰³ (*ibid.*). Tanto es así que durante la Reforma

¹⁰² Simon menciona una excepción: la Malinche. En su opinión, es uno de los personajes más poderosos y enigmáticos de la historia de las relaciones culturales, si bien también admite que las razones por las que se la recuerda son verdaderamente negativas ([1996] 2010: 40).

¹⁰³ “Religion actually creates one of the paradoxes of the sixteenth century: on the one hand women were enjoined to silence while on the other they were permitted to break that silence to demonstrate their faith and devotion to God. In the name of the word of God, women could and did claim their right to speak independently from men. They wrote, translated, and published many religious works. Religion probably prevented many women from writing on secular subjects, as most female authored material in this period consists of religious compositions and translations. None the less, religion gave them a legitimate voice and an opportunity to be heard”. (Krontiris 1992: 10)

protestante, no se alentaba a las mujeres inglesas a escribir, pero sí se les permitía traducir textos religiosos¹⁰⁴ (*ibid.*: 47):

Even the learned women at the very center of cultural life of England published only translations: this is the case of Margaret More Roper (1505-1544), daughter of Thomas More, of the Crooke sisters, of Jane Lumley (1537-1576) and most notably of Mary Sidney, Countess of Pembroke (1561-1621), sister of Philip Sidney and revered patroness of letters. Mary Sidney's literary accomplishments, in addition to the revisions of her brother's work, are largely composed of translations of contemporary religious works: Mornay's treatise *Discourse of Life and Death*, Petrarch's *Triumph of Death* and a versification of the Psalms; also a secular play, *Antoine* by Garnier (1562), which portrays Cleopatra in a positive light. [...] *Antoine* was the first secular play to be translated by a woman; it questions conventional definitions of masculine and feminine virtue, and offers a sympathetic view of adulterous lovers.

En esta época, cabe destacar también a Margaret Tyler, una mujer que no procedía de la nobleza, cuyo trabajo, la traducción *A Mirrour of Princely Deeds and Knighthood* (1578) de un romance español escrito por Diego Ortúñez de Calahorra, merece una mención especial porque supone una excepción a lo anterior por dos motivos. En primer lugar, no se trata de una traducción religiosa y en segundo, redactó un prefacio¹⁰⁵, que se ha llegado a comparar con los manifiestos feministas y que aparentemente supone un hito en la historia del feminismo literario (*ibid.*: 48). En él, Tyler “defended the right of women to read and translate works which are not restricted to the area of ‘divinitie’ and in particular to take on the daring deeds of chivalry and romance” (*ibid.*: 49)¹⁰⁶.

Las mujeres traducían una gran cantidad de géneros: cartas, autobiografías, obras de teatro, biografías, poesía, historia, etc. De esta manera, la diferencia entre la traducción que realizaban los hombres y las mujeres radicaba en el acceso a las lenguas clásicas: “[w]omen translated predominantly from contemporary European languages, but exceptionally some women did ‘invade the scholarly languages, regarded as peculiarly male’” (Todd 1985: 18): Susannah Dobson, Mary Arundell, Lucy Hutchinson y Elizabeth Carter tradujeron del latín; Elizabeth Smith y Ann Francis, del hebreo; y

¹⁰⁴ “Debarred from original discourse by the absence of rhetorical training, urged to translation for the greater glory of God, women did translate an extensive body of religious work, usually at the prompting of father, brother, or husband, and usually Works which would be particularly useful to the state or to a political faction. When their work was published, it was often anonymous; if it was known to be by a woman, it was usually restricted to manuscripts in the family circle”. (Hannay 1985: 9)

¹⁰⁵ “[B]oth the boldest criticism of patriarchal ideology by a woman writer up to that time and one of the very few female-authored documents before the eighteenth century to deal with the problems of the literary woman whose imaginative voice is inhibited by patriarchal divisions of genre and gender”. (Krontiris 1992: 45).

¹⁰⁶ Según el punto de vista de Krontiris, esta traducción contiene “direct and indirect expressions of opposition to the sixteenth-century dominant ideology and social practice” (1992: 61).

Elizabeth Elstob, del anglosajón. Anne Dacier fue otra excepción, pues compuso una versión en prosa de la *Ilíada* (Simon [1996] 2010: 53).

Aphra Behn (1640-1689), que también trabajó como traductora, fue la primera escritora profesional (Spender 1992: 39) y supone el comienzo de una nueva etapa discursiva para la mujer (Simon [1996] 2010: 52).

Her own work gained a tremendous readership, to a large extent through translation, as her own novel *Oroonoko* when translated into French in 1745 went quickly through seven successive printings. The novel was one of the most popular books in eighteenth-century France (Goreau 1980: 287). (Simon [1996] 2010: 52)

Behn tradujo del latín y del francés, si bien existen dudas de que pudiera traducir directamente del latín o si recurría a traducciones interlineales de otros porque (Simon [1996] 2010: 53):

During the Elizabethan era, feminine education had enjoyed a brief renaissance in which women were both respected and admired for intellectual accomplishment, but by the time Aphra Behn came of age, standards of education for women had declined (Goreau 1980: 24). In general, if women were taught to read, their reading material was confined “within the compass of the mother tongue” (*ibid.*: 25).

Esta autora tradujo, entre otras obras¹⁰⁷, el poema *Epistle of Oenone to Paris*, de Ovidio, elegido por el editor, John Dryden, para que formara parte de *Ovid's Epistles, Translated by Several Hands* (1680)¹⁰⁸. Pese a ello, la mayoría de sus traducciones fueron del francés e incluían tanto ficción como prosa. Behn empezó a traducir bien entrada su carrera, probablemente porque el teatro no le aportaba el dinero suficiente para vivir (Simon [1996] 2010: 55). Link afirma que el amplio abanico de obras que decide traducir sugiere que se embarcó en la traducción más por dinero que por pasión (Link 1968: 116-129).

Translating prose provided an opportunity for Behn to enter into controversies on science, religion and philosophy which, as an unlearned female, she would have had to avoid in her poetry (Todd 1993: ix). Behn often inserted references to contemporary politics into her translations, as she did into her poetry (*ibid.*: xvii). (Simon [1996] 2010: 55)

Behn señaló que traducir desde el francés resultó ser más difícil de lo que había esperado por las diferencias entre el inglés y el francés, los cambios que había sufrido el francés durante el siglo anterior y el gusto de este último por tomar palabras de otras lenguas (Todd 1993: 75). Además, sostiene que el italiano y el inglés son idiomas

¹⁰⁷ Algunas de las obras que tradujo Behn son: *Le Voyage de l'isle d'amour*, *La Montre*, *Seneca Unmasked*, *Moral Reflections* y *A Discovery of New Worlds*.

¹⁰⁸ John Dryden afirma en el prefacio: “I was desired to say that the author, who is of the fair sex, understood not Latin. But if she does not, I am afraid she has given us occasion to be ashamed who do” (citado en Goreau 1980: 30-31).

mucho más cercanos que el francés y el inglés por la mezcla común del latín y el teutón (Simon [1996] 2010: 56).

Behn was hardly a passive or mechanical translator. Her work carries with it the authority of a mature writer and thinker. She holds the work of translation in esteem, as her age did generally, especially when dealing with classical texts. The creative effort she invested makes her translated works very much an integral part of her work as a writer, but shows as well that the translatress¹⁰⁹ can speak ‘in her own person’. (*ibid.*: 58)

El trabajo de Behn se fue olvidando paulatinamente hasta que fue redescubierto en el siglo XX (Goreau 1980). Sin embargo, su vínculo con la escritura feminista de los siglos XVIII y XIX se encuentra en los movimientos sociales a los que contribuyó su novela, *Oroonoko*¹¹⁰ (1966). Al respecto de esta obra, Simon ([1996] 2010: 58) señala lo siguiente:

As part of an international effort on behalf of the anti-slavery movement, Behn’s novel – immensely popular in its French translation – would be a stimulus to further anti-slavery writing in French. *Oroonoko* is considered the first important abolitionist statement in the history of English literature (Goreau 1980: 289).

Germaine de Staël (1766-1817), también conocida como Madame de Staël, no publicó traducciones, pero sí obras de ficción y teóricas en las que incluyó pasajes traducidos que lograron que el público advirtiera la interdependencia de las tradiciones nacionales y contribuyó a forjar interconexiones entre la literatura y la sociedad, formulando así un liberalismo intelectual que sería determinante para el Romanticismo e influiría en el siglo XX (Simon [1996] 2010: 61).

A fervent supporter of the French Revolution and of republican ideals, and a prominent writer and thinker, Madame de Staël became an enemy of Napoleon and was forced to spend many years in exile outside of France. She wrote influential works about the philosophy and literature of Italy and Germany, and truly opened France to an understanding of the most vital intellectual developments in these countries. (*ibid.*: 62)

Asimismo, la concepción de la traducción que albergaba esta autora distaba mucho de la tradición propia de su época: “[c]ontrary to opinions often voiced on translation in her time, Madame de Staël gives a pre-eminently positive role to translation. [...] De Staël insists that, far from conveying an impoverished impression of a foreign literatura, translation can enhance its beauty” (*ibid.*: 63).

¹⁰⁹ “Translatress (1638), Translatrix (1892): a female translator” (*Oxford Historical Dictionary*, citado en Simon [1996] 2010: 39).

¹¹⁰ El traductor hacia el francés, Pierre Antoine de La Place, cambia el final dramático y lo edulcora para que la audiencia francesa del siglo XVIII lo considere aceptable. Asimismo, también omite referencias a la belleza “africana” de la heroína. (Simon [1996] 2010: 58). Kadish y Massardier-Kenney (1994: 32) sostienen que “La Place unquestionably weakens the abolitionism of the original by omitting some of the accusations levelled against slave owners in this passage and, most notably, the cry for revenge at the end”.

Simon (*ibid.*: 65) afirma que la carrera de Margaret Fuller (1810-1850) se asemeja a la de Madame de Staël¹¹¹. De hecho, la primera era conocida como “Yankee Corinna” (Durning 1969: 19), en alusión a la heroína de una novela sobre Italia de Madame de Staël y a su apoyo a las causas libertarias internacionales. Además, trabajó a favor de los derechos de la mujer: su obra más importante, *Woman in the Nineteenth Century* (1985) argumentaba que el hombre ha mantenido deliberadamente a la mujer en una posición inferior (Blain *et al.* 1990: 402). Este trabajo incentivó a las feministas de la época y aparentemente condujo a la primera reunión de feministas estadounidenses en 1848 (Durning 1969: 30). Además, tradujo *Conversations with Goethe* (1839, Eckermann), *Tasso*, algunos fragmentos de *Iphigenia* y *Egmont*, y la correspondencia entre Bettina von Armin y Karoline von Gunderode (1842). En resumen, dedicó su trabajo como periodista, crítica y traductora a establecer vínculos culturales entre Estados Unidos y Europa (Simon [1996] 2010: 58).

Eleanor Marx (1855-1898), hija de Karl Marx, llevó a cabo un volumen de traducción significativo del francés y del noruego¹¹².

Her most influential translation, however, was *Madame Bovary*, a work undertaken in 1865, during the time when the author, Flaubert, was in trial for immorality. [...] In her preface she acknowledges her political motivation for translating the book, claiming that it is to the eternal honor of Flaubert that *Madame Bovary* had been prosecuted by the government of Napoleon III. (Tsunami 1967: 166)

No obstante, en el prefacio que antecede a la obra, E. Marx sostiene que no ha añadido ni suprimido ni una sola línea y se disculpa por un trabajo que considera “pale and feble by the side of the original” (E. Marx *apud* Kapp 1972: 97).

Por su parte, Constance Garnett (1862-1946) fue una traductora prolífica: tradujo alrededor de sesenta volúmenes¹¹³ de los escritores rusos más famosos de la época, de forma que “[i]t has become a cliché to observe that the English-speaking world has, in reading Turgenev, Tolstoy, Dostoevsky and Chekhov, been listening principally to the

¹¹¹ El trabajo de Lady Gregory (1852-1932) también presenta influencias de Madame de Staël. Simon ([1996] 2010: 83) sostiene que Lady Gregory es “a central figure associated with the Gaelic Revival and Irish Literary Theatre (later The Abbey) at the beginning of the century. She was a poet and prolific playwright. Her translations from Irish into Kiltartan Anglo-Irish dialect were aimed at transferring into English the power and energy of Irish folklore”. Según Kohfeldt (1985), sus traducciones eran parte, en gran medida, de su lucha por la causa nacionalista irlandesa.

¹¹² Kapp señala que E. Marx aprendió esta lengua para traducir a Ibsen, igual que hiciera Joyce (1972: 99).

¹¹³ Según Simon ([1996] 2010: 69), diecisiete volúmenes de *The Novels* de Turgenev (Heinemann), seis volúmenes de *The Novels* de Tolstói (Heinemann), doce volúmenes de Dostoevsky (Heinemann), trece volúmenes de *The Tales* de Chekhov y dos volúmenes de *The Plays* (Chatto and Windus), y seis volúmenes de *The Works* de Nikolai Gogol (Chatto and Windus).

voice of Constance Garnett”¹¹⁴ (Simon [1996] 2010: 68). Aparentemente, el éxito de esta traductora reside en el extraordinario interés que despertaron las obras recién descubiertas, mediante el proceso de traducción, para el público anglófono (*ibid.*: 69):

Dostoevsky made a strong impact on the English-speaking world as his work became available in translation during the years leading up to the First World War (*The Brothers Karamazov* was published in 1912, *The Idiot* in 1913, *Crime and Punishment* in 1914). Dostoevsky had been dead for more than thirty years when these translations appeared; earlier efforts to introduce his work had not been successful. Gogol and Chekhov also had enormous appeal for a public increasingly interested in foreign literature.

Parece ser que el volumen de producción de Garnett era extraordinario: se autoimponía objetivos de traducción diarios y se ajustaba a ellos, muy frecuentemente gracias a la ayuda de un hablante ruso (*ibid.*: 68). Sin embargo, el trabajo de Garnett ha recibido críticas porque parecía mostrar dificultades a la hora de reproducir el discurso campesino. Garnett admite que “her background made her feel that coarse rustic speech was unfitting for a writer so poetical as Turgenev” (Garnett 1991: 185). También se le ha reprochado que suavizara las diferencias estilísticas entre los distintos autores que tradujo, pero parece lógico que no pudiera tener el mismo éxito con todos ellos (Simon [1996] 2010: 68). De hecho, ella misma admitió que le gustaría que la juzgaran por su traducción *War and Peace*, pues parece ser que le resultó especialmente satisfactoria (Garnett 1991: 205).

Jean Starr Untermeyer (1886-1970) tradujo *Death of Virgil*, de Hermann Broch. Empezó a trabajar en la traducción en 1940, antes de que se publicara siquiera la obra original en alemán, y siguió haciéndolo desde 1942 hasta 1945, pues Broch modificaba constantemente determinados pasajes.

Private Collection, the memoirs of Jean Starr Untermeyer, provides a remarkable glimpse into her translating relationship with Broch. One of the most substantial chapters of the collection, entitled “Midwife to a Masterpiece,” is devoted not only to a discussion of their personal relationship but to Untermeyer’s analysis of her practice of translation. She recounts how, in her first attempts to deal with Broch’s unwieldy prose, she was helped by a friend. Together, “we marked the main sentences in blue pencil, the unbelievably long subsidiary clauses in red, thus providing me with a kind of map, or Baedeker. Somehow or other, both Virgil and I would get through this melee” (Untermeyer 1965: 235). Each part of the translation was subsequently revised, word for word, comma for comma, with Broch. (Simon [1996] 2010: 73)

Untermeyer era consciente, además, de la actitud ambivalente de Broch hacia las mujeres, de manera que decidió escribirle: “[h]ow strange it must seem to you to have your great work translated by a woman” (Untermeyer 1965: 40). No obstante, tal y

¹¹⁴ Volkhovsky le sugirió que aprendiera ruso, y le dio una gramática y un diccionario (Garnett 1991: 75).

como señala Simon ([1996] 2010: 73), “although her intention had been ironic, she found that her remarks had greatly ‘puffed his ego up’ and mused on how ‘dull-witted’ even the cleverest of men can be in respect to the muted irony of a woman [...]”.

Cabe mencionar que Untermeyer fue la primera mujer invitada en 1946 a impartir una charla en el German Club de la Universidad de Yale. Durante esta conferencia¹¹⁵, la autora señaló el compromiso emocional y estético del traductor, y afirmó que la traducción se debe considerar “a thing whole in itself, the result of a process in which vision as well as technique, form as well as content, merge in a body-soul relationship that assures the vitality and spirit of a creative work” (Untermeyer 1945: 250-270).

Willa Muir fue una de las primeras feministas. Casada con Edwin Muir, con quien tenía un matrimonio basado en la igualdad y la colaboración, publicó *Women: An Inquiry* (1925). Para Muir, la traducción tuvo un extraordinario peso en su vida: “I was always translating something, and any other work I did was sandwiched between translations” (Muir 1968: 115). Parece ser que tanto Willa como su marido traducían por motivos económicos, si bien esta actividad estaba estrechamente relacionada con su compromiso por “europeizar” el mundo literario británico (Simon [1996] 2010: 77). De todos modos, ambos son conocidos por su traducción de seis libros de Kafka. Lamentablemente, el triunfo del nazismo influyó en la percepción que albergaba Muir de la lengua alemana:

I find myself disliking the purposive control, the will power dominating the German sentence. I dislike its subordination of everything to those hammer-blow verbs; I dislike its weight and its clotted abstractions. I have the feeling that the shape of the German language affects the thought of those who use it and disposes them to overvalue authoritative statement, will power, and purposive drive. [...] So the right image for the German sentence, I suggest, is that of a great gut, a bowel, which deposits at the end of it a sediment of verbs. Is not this like the Reich desired by Hitler, who planned to make mincemeat of Europe? (Muir 1959: 95-96)

Y es que, parece que el nazismo puso fin a una carrera que había comenzado gracias a la política favorable a la comunión internacional.

Helen Lowe-Porter (1877-1963) fue la traductora de Thomas Mann: “[c]ut off totally from his reading public, Mann was dependent upon his American readers not only for critical esteem but also for his revenue. The pressure he put on his translator was evident: she could make or break the reception of his writing” (Simon [1996] 2010:

¹¹⁵ Esta charla se incluyó a modo de apéndice bajo el título “Is Translation an Art or a Science?” en sus memorias (Untermeyer 1965: 250-277).

79). Pese a esta presión, parece ser que la correspondencia, ciertamente abundante, entre ambos mantuvo siempre un tono cortés¹¹⁶. De hecho, “Helen Lowe-Porter translated almost all of the voluminous and numerous works of Thomas Mann. Because she always signed by her initials, many readers did not know she was a woman” (*ibid.*).

Por su parte, Lowe-Porter había viajado en 1936 a la Unión Soviética para ver por sí misma un mundo creado gracias a una revolución que había apoyado y también secundó a los republicanos durante la guerra civil española. Además, sentía afinidad con Einstein, con quien tenía una relación de amistad muy cercana, y cuyos documentos y correspondencia traducía (Thirlwall 1966: xvi).

Central to the dynamic of literary and academic feminism from the 1970s on was the (Sometimes ambivalent) attraction of Anglo-American women to the work of the French feminists, principally Hélène Cixous, Luce Irigaray and Julia Kristeva. This translating relationship nourished the development of Anglo-American feminist theory. (Simon [1996] 2010: 85).

2. 4. 7. La traducción del feminismo francés recalca en Angloamérica

A partir de los setenta y durante aproximadamente veinte años, se produjo una inmensa ola de entusiasmo intelectual en respuesta a las feministas francesas (Cixous, Irigaray y Kristeva) (Simon [1996] 2010: 86). Gracias a ellas, el feminismo angloamericano empezó a empaparse de la filosofía continental y el psicoanálisis, además de pensadores como Barthes, Lacan, Foucault, Derrida, Sartre, Camus y De Beauvoir (*ibid.*)¹¹⁷.

Simon se pregunta cómo y por qué Cixous, Irigaray y Kristeva, cuyas políticas feministas estaban de algún modo a años luz de los países anglosajones, llegaron a representar la vanguardia del pensamiento feminista en esos países ([1996] 2010: 86). Así, la explicación que propone Freiwald es que la importación del feminismo francés se presenta como un encuentro “we/they”, como el encuentro entre dos tradiciones (1991: 65-66). Por su parte, Simon aduce lo siguiente:

The pragmatic vitality of American feminism, with its rich past of political activism, came into contact with a new, more conceptual dimension of feminism. French feminism offered the promise of a deep and necessary investigation into the symbolic and historical roots of patriarchy. Translation served to provide the theoretical nourishment and analytical tools in which Anglo-American feminism felt itself to be

¹¹⁶ “She occasionally wrote him pointed letters on political issues, and it is possible that she had some influence in transforming Mann from the apolitical writer he had claimed to be into a politically committed writer”. (Simon [1996] 2010: 79)

¹¹⁷ “Through the French feminists, English-language readers came into contact with Continental philosophy and critical thought, modes of thinking which allowed a challenge to the very representation of knowledge, and to the discursive construction of sexual identity”. (Simon [1996] 2010: 87)

lacking. [...] [T]he need for renewal, and the seeking out of a certain philosophical depth were responsible for the popularity of Kristeva, Cixous and Irigaray in Anglo-America. ([1996] 2010: 87)

2. 4. 7. I. Hélène Cixous

De la obra de esta autora, sólo llegó a Angloamérica una pequeña parte de ella: un artículo “Le Rire de la Méduse”, cuya traducción se publicó en *Signs* (Cixous 1976) y después en la antología *New French Feminism: An Anthology* (Marks y Courtivron 1980). Por ello, “for almost a decade it came to ‘represent’ the writing of Cixous, and by extension, French feminism” (Simon [1996] 2010: 87). Penrod señala que, de los treinta volúmenes de la obra de Cixous, solamente tres de ellos fueron traducidos al inglés hasta principios de los noventa (1993: 44). Por consiguiente, “those members of the Anglo-American feminist academy who could not read French happily continued writing as if Cixous were still laughing at the Medusa, being newly born day after day” (*ibid.* 47)¹¹⁸. Jouve se pronuncia en esta misma línea y sostiene que las pocas obras de ficción, como *Angst*, se solidificaron en una representatividad equivocada (Jouve 1991: 49). Por su parte, Spivak reconoce que, si bien “The Laugh of the Medusa” no es representativa de Cixous, “it is representative of that moment in ‘French’ feminism which has become a flashpoint for feminist intellectuals” (Spivak 1993: 310).

Simon considera la obra de Cixous especialmente compleja en tanto que en el lenguaje poético expresa conceptos que se pueden tildar de “teóricos”. Asimismo, aduce que la indeterminación del estilo¹¹⁹ de Cixous complica extremadamente la traducción. Además, fiel a Derrida, Cixous entremezcla voces e idiomas (Simon [1996] 2010: 96):

In the title essay of *La Venue à l’écriture*, Cixous (1977) refers to the multiplicity of languages into which she was born – German, French, Arabic, English – to demonstrate that there is no definitive language and to embrace, instead, the plurality of languages: “adoring’ language differences, respecting its gifts, its talents, its movements.” In *Angst*, Cixous suggest that this will be a language in which “she” will also have the status of subject: “a sentence with room for me in it”. (*ibid.*: 27)

No obstante, parece que *Vivre l’orange* (1979) es la obra que mejor ilustra la estrecha relación entre la escritura y la traducción en Cixous. Este texto fue publicado

¹¹⁸ No obstante, a partir de 1990 aparecieron otras cuatro traducciones de gran calado publicadas por editoriales universitarias: “[t]ranslations into German, Spanish and Italian have often followed somewhat different calendars. Translations of Cixous’ work are numerous in German; [...]”. (Simon [1996] 2010: 172, segunda nota al pie núm. 4)

¹¹⁹ Betsy Wing, traductora de un buen número de obras de Cixous aboga por un: “process of accretion, not choosing a single meaning and indulging in wordplay where the disruption could bear the same relation to written English as the ‘original’ did to written French. [...] There are difficult words in this book; words that are too-full of sense (direction, meaning, feeling; common, uncommon) to be rendered by any one English word”. (Wing 1986: 163)

por una editorial feminista, Éditions des femmes, y se trata de una obra bilingüe en la que ambas versiones están firmadas por Cixous, si bien ella misma sostiene en una nota introductoria que la versión en inglés es la versión editada de una traducción de Ann Liddle y Sarah Cornell (Simon [1996] 2010: 96)¹²⁰. Pese a ello:

Cixous' strategy is consistent and coherent: she provides in English a very close echo of the French text, a persistent shadowing of the French, sentence by sentence, phrase by phrase. This close reading inevitably creates estrangement effects in English. And these effects are amplified by the occasional use of arcane or unexpected vocabulary. [...] [T]he presence of a French word unitalicized or otherwise bracketed in the English text [...]. [T]he attempt to create polysemic effects in English, where they did not necessarily exist in the French [...]. [O]r purposely using an English word which resembles the French but introduces a new semantic element [...]. (*ibid.*: 97)

2. 4. 7. II. Julia Kristeva

En el primer volumen de obras de esta autora, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (1980), Leon Roudiez apunta en su introducción que los traductores podrían haber albergado alguna vez la esperanza de que su trabajo consiguiera que Kristeva sonara como Edmund Wilson (Kristeva 1980: 12). Dicha analogía se basa en que se reconoce que la obra de Kristeva no es un “texto”, sino simplemente prosa expositiva (Simon [1996] 2010: 102). Asimismo, en este volumen se analiza en profundidad el término *jouissance*. Roudiez opta por la palabra inglesa *jouissance*, aparentemente herencia del Renacimiento inglés que tiene connotaciones sexuales, políticas y económicas (Wing 1986: 165).

In Kristeva's vocabulary, sensual sexual pleasure is covered by *plaisir*; “jouissance” is total joy or ecstasy (without any mystical connotation); also, through the working of the signifier, this implies the presence of meaning (*jouissance* = *j'ouïs sens* = I heard meaning), requiring it by going beyond it. (Kristeva 1980: 16)

Por su parte, Marks y Courtivron pierden absolutamente el significado de los términos franceses y sugieren traducir *jouissance* por “sexual pleasure”, y se toman la molestia de justificarlo de la siguiente manera:

Women's “jouissance” carries with it the notion of fluidity, diffusion, duration. It is a kind of potlatch in the world of orgasms, a giving, expending, dispensing of pleasure

¹²⁰ A modo de ejemplo, pueden citarse los siguientes párrafos (Cixous 1979):

La question des juifs. La question des femmes. La question des juifemmes. *La questione della donnarance. A questão das laranjas*. The question: Juis-je juive ou fuis-je femme? Jouis-je judia ou suis-je mulher? Joy I donna? Ou fruo filha? Fuis-je femme ou est-ce que je me ré-juive?

[...]

The question of the Jews. The question of women. The question of jewomen. *A questão dans laranjudias. Della arancebrea*. Am I enjewing myself? Or woe I woman? Win I a woman, or wont I jew-ich? Joy I donna? Gioia jew? Or gioi am femme? Fruo.

without concern about ends or closure. One can easily see how the same imagery could be used to describe women's writing. (Marks y Coutivron 1980: 36)

Elisabeth Grosz defiende que *jouissance* no se suele traducir en inglés por su ambigüedad en francés (Grosz 1989: xix). A causa de todo lo anterior, Simon sostiene que se presta excesiva atención a *jouissance* en detrimento de otros términos:

[I]t remains that *jouissance* was from the start the one term which was foregrounded as a "problem" concept. Perhaps additional attention had to be channeled outwards into a wider network of terms, fully grounding its meaningful use. It remains that this term was unduly emphasized, to the detriment of a number of other potentially key polysemic words. (Simon [1996] 2010: 104).

2. 4. 7. III. Luce Irigaray

Para Foss y Morris (1978), la obra de Luce Irigaray es especialmente compleja para los lectores angloparlantes, dado que su obra se puede considerar "functionally interventionist" por el uso que hace de poderosas estrategias textuales y de la lengua:

[A]ll English-language readers could diagram Irigaray's syntax, parse her riddles, and feel the provocative exasperation that accompanies this retuning of the ear in the process of translation. It is in such exercises that one experiences the extent to which, for Irigaray, grammar plays its part as an agent of change. (Burke *et al.* 1994: 251)

De hecho, "Irigaray uses contestatory philosophical concepts to reverse conventional meanings, and introduces a wide variety of styles (enigmatic, parodic, visionary, prophetic, academic) to adapt to different projects" (Simon [1996] 2010: 104). La lengua a menudo adquiere dobles sentidos en la obra de Irigaray: de hecho, a veces se refiere a la conceptualización y otras veces, sobre todo en sus últimos trabajos, trata explícitamente de la reglas de las lenguas naturales:

Language is one of the primary tools for producing meaning: it also serves to establish forms of social mediation, ranging from interpersonal relationships to the most elaborate political relations. If language does not give both sexes equivalent opportunities to speak and increase their self-esteem, it functions as a means of enabling one sex too subjugate the other. (Irigaray 1994: xv)

Esta misma autora insiste, además, en el sesgo que ejerce el género en las lenguas naturales, y menciona en particular el francés y el italiano, que están basados en un sistema de género gramatical (*ibid.*: 27). De hecho, Irigaray presta una atención especial a los aspectos relacionados con el género de las palabras, lo que, según Burke *et al.*, exige que el traductor actúe de la misma manera, pero al mismo tiempo sostiene que "it might tear at the syntactic joints of English" (1994: 251). Asimismo,

aparentemente la traducción de los neologismos que emplea Irigaray es especialmente compleja (Simon [1996] 2010: 106)¹²¹.

La obra de esta autora ha recibido un mayor respeto lingüístico que la de Cixous o Kristeva. Pese a ello, existe “an astonishing variety of critics, many worth little or no knowledge of French and of French culture, almost immediately roundly condemned Irigaray [...] on the basis of a partial knowledge of her work, notably *Speculum* and *This Sex Which Is Not One*” (Schor *apud*. Burke *et al.* 1994: 5). Además, las feministas americanas han afirmado que sus textos “as though written in English and not subjected to the transformative process of translation” (Godard 1991: 114). Por su parte, Simon subraya ([1996] 2010: 107):

[A]s in the case of Cixous, gaps and lags in translation had an important influence in the reception of Irigaray’s thought. The significance of such temporal and conceptual gaps are underlined by theorists like Gayatri Spivak who argue that the only way either Cixous or Irigaray can be read as essentialists is if too little attention is paid to stylistic effects, the rhetoricity, of their texts (Spivak 1993: 141-171).

2. 5. La escriba subversiva y el futuro de la traducción

Just as translators may develop political sympathies for experimental feminist writing and then transfer those attitudes to their work, so translators who are already politicized may take offence at texts that are unpalatable or politically unacceptable. Like Peter Newmark, who recently argued that translators should ‘correct’ source material in the name of the “moral facts as known” (1991: 46), a concept he simplifies with the term “truth” (*ibid*: 1), feminist translators ‘correct’ texts that they translate in the name of feminist ‘truths’. (Von Flotow 1997: 24)

Para Borges parece una obviedad que “el oficio del traductor es más sutil, más civilizado que el del escritor”, pues “la traducción es una etapa más avanzada” en la que “el traductor viene después del escritor” (Borges *apud* Levine [1991] 1998: 23). Por otro lado, para Levine los traductores son análogos a los exiliados en tanto que “al alejarse de su lengua materna para ponerse al servicio de otro idioma, experimentan un exilio en su propio idioma. Al ampliar sus contextos culturales, el exiliado y el traductor adquieren una perspectiva privilegiada sobre los límites de su idioma original” (Levine [1991] 1998: 23). De hecho, esta teórica defiende que no es posible traducir un texto, pero sí reproducir los contextos del original (*ibid.*: 26) y sostiene que la traducción es un tipo de escritura que permite a quien la desempeña encontrar su propia lengua a partir de otra distinta (*ibid.*: 24).

No podemos evitar llegar a la inexorable pregunta: ¿dónde termina el contexto? ¿Dónde comienza el texto? Las fronteras entre distintos lenguajes no son impenetrables, hay

¹²¹ Pueden consultarse algunos ejemplos en Simon ([1996] 2010: 106).

lazos secretos entre todos los idiomas. El escritor bilingüe, el traductor y el exiliado saben que todo idioma es impuro, que no hay idioma que sea una isla, y que todo idioma contiene otros idiomas. (*ibid.*: 26)

Borges se plantea la misma pregunta en el ensayo “Las versiones homéricas” (1932) y se pregunta cuál de todas las versiones posibles de la *Ilíada* y la *Odisea* es el *original*. Su conclusión es tajante: la respuesta sólo la tendría un griego del siglo X a.C. (Levine [1991] 1998: 27). De este modo, parece que Borges se está anticipando a la crítica del concepto de *autoría* que surgiría años después por cortesía de Foucault.

¿Cómo podemos determinar la intencionalidad? La única diferencia entre el original y la traducción, nos dice Borges, es que el referente del traductor es un texto *visible* con el que se puede cotejar la traducción; el original, en cambio, escapa al escrutinio: es probable que su referente tácito haya sido olvidado; si no, probablemente remite a una banalidad desconcertante. (Levine [1991] 1998: 27)¹²²

Asimismo, y en la misma línea que Barthes ([1968] 1987), Borges considera la lectura un tipo de escritura, pues parece ser que cada uno de los lectores, en calidad de reescritores, enriquecen y completan el texto, garantizando así la supervivencia del original: “[t]oda obra establece un diálogo con otros textos y con un contexto; los textos son *relaciones* que necesariamente evolucionan en otros contextos” (Levine [1991] 1998: 23). De hecho, Borges considera que el original no es más que una de las posibles versiones de un texto. En esta misma línea parece encontrarse también Joyce, colaborador en la traducción italiana de la sección “Anna Livia Plurabelle”, pues llegó a designar *Finnegans Wake* (1939) como una obra “en proceso” que llegó a su destino con la traducción:

Al traducir su propio texto, Joyce elaboró muchos aspectos del original que se volvieron más explícitos en italiano. El irlandés aprovechó su percepción del italiano como un idioma musical y mundano para crear una versión más coloquial, llena de dobles –e incluso triples– sentidos. [...] El lector extranjero tiende a prestar más atención a los (exóticos) sonidos que al sentido de las palabras. (Levine [1991] 1998: 29)

Asimismo, según Steiner, Benjamin coincide con Joyce y sostiene que la “encarnación” del original representa “una anunciación, no importa qué tan bien forjada, de las formas del porvenir” (1984: 74). Por su parte, Levine relaciona el concepto de *subversión* con la idea de intentar recuperar el “sustrato”, el origen primigenio que subyace a toda obra. De este modo, defiende el carácter subversivo de la

¹²² Cursiva en el original. Además, esta autora aduce otro ejemplo que se aleja de la *Ilíada* y la *Odisea*: “*Don Quijote* –que con frecuencia es considerada la primera novela moderna– nació como una ‘traducción’ y como una parodia de los libros de caballería. El narrador sugiere que el ‘original’ de la novela es un manuscrito encontrado, escrito por un árabe llamado Cide Hamete Benengeli (¿Berenjena?)”. (Levine [1991] 1998: 28)

traducción porque, por un lado, ésta supone una traición en el sentido de *traduttore*, *traditore*, y por otro, porque “hace evidente la versión subterránea de la obra: al traducir, la versión latente del original se hace explícita. En cierta manera, la versión latente del original es un *subtexto*¹²³: “las traducciones persuasivas descubren subtextos inesperados, significados ocultos. Después de todo, la primera y última función de la traducción es la de relacionar significados” (Levine [1991] 1998: 30).

Lejos de la idea tradicional del traductor como un escriba servil y anónimo, el traductor literario debe considerarse un escribano subversivo. Su labor destruye la forma del original a la vez que reproduce el sentido en una nueva forma. En este proceso, la traducción emerge como la extensión del original que, al re-crear, siempre pretende alterar la realidad. [...] La teoría de la traducción oscila entre lo que Roman Jakobson ha llamado “el dogma de lo intraducible” –la idea de que el arte es formal y esencialmente intraducible– y las prácticas “trans-creacionales” de quienes, como Pound y Joyce, parecen vociferar que “no hay nada que no pueda traducirse”. Ambas posturas son válidas. (Levine [1991] 1998: 30 y 32)

Así, en vista de la nueva concepción de la traducción que comentamos en el capítulo anterior, el feminismo lingüístico que repasamos en el apartado 2. 4. 6., y que supone la piedra angular de nuestra investigación, y la escriba subversiva que acabamos de ver, parece que actualmente los Estudios de Traducción dan por hecho que la traducción es un acto hermenéutico y asumen la muerte del sujeto, la desaparición de las oposiciones binarias y las jerarquías, la nueva idea del canon, el resurgimiento de lo secundario, etc. Todo ello “resultaba ser el panorama idea para que el feminismo aplicase sus teorías a la traducción. El problema es que [...] en algunos casos estas circunstancias han servido de excusa para ir demasiado lejos” (Vidal 1998: 101). De hecho, esta misma autora afirma que:

Las nuevas perspectivas sobre la traducción y sobre la mujer han surgido, pues, como respuesta a dos márgenes, de dos categorías entendidas hasta ahora como secundarias que se han rebelado contra el discurso hegemónico para reclamar una presencia en el espacio público. Y todo ello gracias a (y mediante el reconocimiento de) la diversidad cultural, o, mejor, de la diferencia cultural, que es como Homi Bhabha [(1990)] prefiere llamarla. (*ibid.*: 105)

Por lo tanto, se aboga por el diálogo y la apertura y se apuesta por el mestizaje en detrimento de la domesticación. Del mismo modo, es preciso “resexualizar” el lenguaje, como defiende Vidal (1998: 109), y emplear la traducción como herramienta

¹²³ El término *subtexto* pertenece a la teoría psicoanalítica. Eagleton lo define así (1983: 178): “un texto que fluye dentro de la obra y que se hace visible en ciertos puntos ‘sintomáticos’ –de ambigüedad, evasión, o de énfasis exagerado– que los lectores pueden ‘escribir’ aun si la novela no lo hace. Todo texto literario contiene uno o más de estos sub-textos [...] que también pueden llamarse el ‘inconsciente’ de la obra. Las relaciones de la obra [...] relacionadas intrínsecamente con sus disimulaciones –lo que no dice, y cómo no lo dice– pueden resultar tan importantes como lo que sí dice; lo ausente, lo marginado, lo ambivalente, puede darnos la clave central”.

para descubrir una cultura y luchar contra la opresión¹²⁴. A modo de ejemplo de esta forma de concebir la traducción, podría servir la traducción que realiza Suzanne Jill Levine ([1991] 1998) de *La habana para un infante difunto* ([1979] 1986), de Guillermo Cabrera Infante. En la versión al inglés, la traducción se entiende como un acto inevitablemente subversivo en el que la traductora justifica sus decisiones y aclara que cuenta con la aprobación del autor (Vidal: 1998: 111). Así, cambia, entre otras cosas, el título por *Infante's Inferno* porque considera que contiene una aliteración paródica plagada de alusiones: entiende el libro de Cabrera Infante como un viaje dantesco del autor a la Habana durante su juventud en busca de muchas Beatrices, en busca ya no tanto de sexo sino de amor¹²⁵. Pese a que Levine reconoce que *Infante's Inferno* es un libro “whose content is oppressively male” (Levine 1983: 88), parece que intenta “demostrar que en cierto sentido su traducción es ‘fiel’, precisamente por la naturaleza de los autores que elige a la hora de traducir, subversivos, plurales, abiertos, es decir, practicantes de la ‘escritura femenina’ a lo Cixous” (Vidal 1998: 111). No obstante, Levine se pregunta: “[w]here does this leave a woman as translator of such book? Is she not a double betrayer, to play Echo to this Narcissus, repeating the archetype once again?” (Levine 1983: 83). En vista de ello, decide llevar a cabo algunos cambios, si bien los ejemplos de ellos son escasos (Von Flotow 1997: 26). A modo de ilustración, además del título mencionado anteriormente, podría servirnos la frase “ningún hombre puede violar a una mujer”, que Levine traduce como “no wee man can rape a woman” (1983: 83), ya que, a su modo de ver, el texto original insinúa que las mujeres son víctimas anuentes de violación y se niega a perpetuar esta idea (Von Flotow 1997: 27).

Por todo lo anterior, Vidal aboga por llevar a cabo una “arqueología” y una “genealogía” de la traducción, lo que implica plantear numerosas preguntas, como por qué se ha elegido ese texto, quién lo ha elegido, para quién, en qué momento de la historia, etc. (1998: 146). Además, “[e]n este análisis se debería tener presente que el poder ni se adquiere ni se comparte, ni se puede perderse, sino que es algo que está ahí” (*ibid.*). Del mismo modo, esta teórica entiende que si lográramos llegar a una “ética

¹²⁴ Susanne de Lotbinière-Harwood sostiene lo siguiente: “[a]s a feminist translator, my choices – of words, of words to take on – are informed by the emerging women’s culture, which means that our references can now be found within the sphere of work done by women. We have a feminist dictionary, an encyclopedia, theoretical works, fiction, criticism, translations, prefaces to translations – all of these are beginning to constitute a women’s culture. We don’t have to go out into patriarchal space to have our work validated or to seek the author-ity it confers to the work. Conversely, I feel that the feminist translation strategies I’m developing contribute to this emerging women’s culture”. (1988: 44)

¹²⁵ *Vide* Levine ([1991] 1998: 148-156).

transversal” de la traducción, es decir, a entender dicha actividad como un espacio de acercamiento y contacto entre culturas que tome en consideración las diferencias entre ambas, podríamos hacer frente a los “tentáculos de la microfísica del poder” (*ibid.*: 147).

El traductor es un agente social que ejerce su actividad según unos fines e intereses que están socialmente determinados. [...] Necesitamos al traductor, sus ojos, sus gafas, para mirarnos a nosotros mismos y a los demás, pues de lo mirado es de donde parte la trayectoria que lo liga a lo que mira. (*ibid.*: 150 y 154)

3. LA (RE)TRADUCCIÓN DE LA HISTORIA: LA METAFICCIÓN HISTORIOGRÁFICA

3. 1. Sobre el concepto de *Historia*¹²⁶

Actualmente, la Historia se considera una disciplina autónoma e independiente, pero no siempre ha sido así, sino que durante muchos fue una rama de la literatura. A modo de ejemplo, Quintiliano consideraba que la Historia era la forma de prosa que más se asemejaba a la Literatura y Cicerón destacaba la trascendencia de la Retórica en la Historia (Vidal, en prensa). Siglos más tarde, durante el Renacimiento, dedicarse a escribir la Historia se seguía considerando un ámbito de la Retórica, y así fue hasta finales del Neoclasicismo, cuando la Historia dejó de identificarse con la Retórica y empezó a erigirse como una Episteme en sí misma (Gossman 1978: 3-5).

Este cambio de concepción implicaba que la disciplina era objetiva y que se iba desarrollando gracias a la investigación científica. Así, Leopold von Ranke, impulsado por el positivismo, fue el precursor de la historiografía moderna a comienzos del siglo XIX, al exponer que el fin último que motivaba sus investigaciones era la objetividad y la neutralidad científicas: de hecho, él mismo afirma en el prefacio a su libro *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* ([1824] 2012) que quería “bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen”¹²⁷. Hoy en día, además, algunos diccionarios contemporáneos siguen definiendo la historia como ciencia. A modo de ilustración, podríamos tomar la primera acepción que propone el *Diccionario Salamanca* en su página electrónica¹²⁸:

historia

sustantivo femenino

1 (no contable) Ciencia que estudia el pasado de la humanidad: *historia antigua, historia medieval, historia moderna, historia contemporánea*. Clara estudia la carrera de historia.

No obstante, el carácter científico de la Historia empezó a ponerse en tela de juicio ya en el siglo XX, a partir de la sociología de Emile Durkheim: “[p]or primera vez se negaba el carácter científico, y por lo tanto único y objetivo, de la historia y la idea de que se pudieran formular leyes a partir de los acontecimientos del pasado”

¹²⁶ Este título se ha tomado de un artículo de Walter Benjamin ([1955] 2005), que iba a servir de introducción al libro *Pasajes de París* (inacabado), dedicado a revelar las limitaciones de la visión rankeana de la historia. Vide nota al pie núm. 94, a propósito del concepto de *Historia*.

¹²⁷ “[Quería] mostrarlo tal y como fue realmente”. Mi traducción.

¹²⁸ El *Diccionario Salamanca* está disponible en línea y puede consultarse en el siguiente enlace: <<http://fenix.cnice.mec.es/diccionario/>> [último acceso 18 de mayo de 2015]

(Vidal, en prensa): “[t]o the question ‘What is history?’, we must always add: ‘Who decides? On what grounds, and to what end?’” (Morley 1999: 23). Pese a lo anterior, Vidal señala que el realismo histórico ya se había cuestionado a principios del siglo XIX, cuando algunos expertos empezaron a ser conscientes de que la objetividad no era tal, dado que quienes construían el conocimiento estaban implicados necesariamente en el proceso y porque, además, las narrativas históricas se construían gracias al lenguaje (Vidal, en prensa)¹²⁹. En este sentido, destacan especialmente las *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1955), de Benjamin, que él mismo bautizó simplemente como el título de este apartado¹³⁰.

Este texto de Benjamin merece especial atención, en tanto que, en él, el autor intentó demostrar las limitaciones y los puntos débiles de la visión de la historia como ciencia objetiva que albergaba Von Ranke. Por su parte, Benjamin afirma en su Tesis IV que historiar el pasado no significa hacerlo “tal y como fue realmente”, según defendía Ranke, sino más bien lo contrario: “adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (Benjamin [1955] 2005: 7). Así, según este mismo autor, sólo se deben recuperar ciertos sucesos relativos, “constelaciones cargadas de tensiones” (Tesis XVII, *ibid.*: 15), a un suceso determinado o, de lo contrario, ello conllevará “prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (*ibid.*: 7). Es decir, Benjamin aboga por descubrir y explorar múltiples pasados, y no sólo el del vencedor:

La naturaleza de esa tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor. [...] Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se lo designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. (Tesis VII; *ibid.*: 8-9)

En aras de sacar a la luz estos pasados “vencidos, que, a pesar de haber sido derrotados, continúan *vivos y actuantes*, determinando una parte muy importante de la historia, subterránea y reprimida pero *presente* dentro del devenir histórico” (Aguirre Rojas 2006: 40), Benjamin sostiene que hay que pasar “el cepillo a contrapelo” sobre la historia (Tesis XVII):

Porque sólo al avanzar a *contracorriente* de esa historia rehecha por las clases dominantes, será posible restituir esos pasados derrotados y esos proyectos y líneas en conflicto, que después del combate han resultado *sólo provisionalmente* avasallados y borrados. Avance a contrapelo de la historia oficial y dominante que nos hará posible

¹²⁹ “[H]istory constructs its objects, and [...] its objects are objects of language, rather than entities of which words are in some way copies”. (Gossman 1978: 29)

¹³⁰ Es preciso destacar también los intentos de las ciencias sociales, el marxismo la Escuela de los Annales y la publicación del *Journal of the History of Ideas* (1940) por empezar a narrar la historia desde el principio (Vidal, en prensa).

desmitificar los “orígenes gloriosos”, y también las genealogías siempre vencedoras y conquistadoras que llenan esas historias oficiales, a la vez que nos permite deslegitimar la continuidad siempre positiva, ascendente, gloriosa y supuestamente indetenible del avance y el triunfo de los actuales dominadores. (Echeverría 2005)

De este modo, parece que para acceder a la historia *real*, primero es preciso deslegitimar y destituir la historia oficial, configurada a través de la negación y el sometimiento de las clases dominadas, y la violencia, el saqueo, la destrucción, el aniquilamiento y el apabullamiento del oponente (*ibid.*). Así, Benjamin sostiene que hay que “poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan” (Tesis IV, Benjamin [1955] 2005: 7), “hacer saltar el *continuum* de la historia” (*ibid.*: 14) y explorar el Progreso con un prisma distinto:

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Tesis IX; *ibid.*: 9-10)

Años más tarde, y más concretamente durante las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX, otros historiadores, como Hayden White, Dominick LaCapra, Michel de Certeau, Paul Veyne, Peter Burke, Louis O. Mink, Lionel Gossman, David Carr, Maurice Mandelbaum, W. H. Dray, Noël Carroll o Frank Ankersmit entendían la historia como un proceso “of authorial insight, invention and experimentation” (Munslow 2013: 3), desechando con ello la definición clásica¹³¹, y por consiguiente la objetividad y la neutralidad asociadas a ella, al igual que hicieran algunos expertos durante el giro lingüístico de la Traducción que comentamos en el primer capítulo¹³². Asimismo, Althusser también había puesto en tela de juicio el concepto mismo de *historia* y Bachelard, el de la *historia homogénea* (Vidal, en prensa).

En vista de todo ello, parece oportuno detenernos brevemente en Lawrence Stone y Michel de Certeau. El primero desarrolló una nueva forma de ver la historia: “se

¹³¹ En palabras de Burke (1991: 18), “[p]or más decididamente que luchemos por evitar los prejuicios asociados al color, al credo, la clase social o el sexo, no podemos evitar mirar al pasado desde una perspectiva particular”.

¹³² Más tarde, con el “giro lingüístico”, se pondría en tela de juicio la distinción entre hecho y ficción (Toews 1987; Jay 1982; Rorty 1967; Spiegel 2005) y con teóricos como Barthes, de Man, Hayden White, Derrida y Lyotard.

fijaba más en la cultura de un grupo o en la voluntad de los individuos y menos en la posibilidad de una racionalidad científica de los hechos históricos”¹³³ (*ibid.*), si bien parece que nunca llegó a renunciar a la racionalidad y la reconstrucción realista del pasado. El segundo, De Certeau¹³⁴, asoció la historiografía con la representación del Otro y la cuestión del Poder occidental¹³⁵:

[P]or eso comienza su magnífico libro titulado *The Writing of History* con el conocido cuadro de Jan Van der Straet de principios del siglo XVII en el que se representa alegóricamente a Américo Vesputio despertando a América. Se trata de un cuadro con connotaciones colonialistas que también han analizado otros intelectuales (Rabasa 1992: 23-48), porque a partir de él se entiende la escritura de la historia como un acto de dominación, como una *escritura de conquista*; el Nuevo Mundo como un espacio en blanco, como una página “salvaje” en la que desea escribir el occidental. (*ibid.*)

Es decir, parece que la historia es una suerte de (re)traducción del pasado que tiene significado gracias al lenguaje:

Historiography (that is, “history” and “writing”) bears within its own name the paradox – almost an oxymoron – of a relation established between two antinomic terms, between the real and discourse. Its task is one of connecting them and, at the point where this link cannot be imagined, of working *as if* the two were being joined. [...] From this standpoint, reexamination of the historiographical operation opens on the one hand onto a political problem (procedures proper to the “making of history” refer to a style of “making history”) and, on the other, onto the question of the subject. [...] (De Certeau [1975] 1988: xxvii).

Por su parte, Foucault¹³⁶ toma como base el enorme poder del discurso que emana de las instituciones y que se va filtrando subrepticamente y modelando microfísicamente el mundo y las distintas identidades. Así, este autor propone elaborar una contrahistoria y una contramemoria, en contraposición al discurso oficial de la Historia, y recomienda sospechar de la existencia de luchas, victorias, heridas,

¹³³ Lawrence Stone expone su nueva teoría en un ensayo titulado “The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History”, publicado en 1979 en *Past and Present* (85: 3-24). Su traducción al castellano puede consultarse en el núm. 4 de *Debats* de 1983.

¹³⁴ De Certeau acuña el término *heterología*: *hetero-*, en alusión al otro, y *-logía*, refiriéndose al discurso ([1986] 2010): “es esa ambigüedad que existe entre el discurso sobre el otro y el discurso del otro”. (Vidal, en prensa)

¹³⁵ Aparentemente, la Historia universal ha servido para defender las acciones de Europa en el resto de continentes, ejerciendo con ello una “dominación simbólica” (Vidal, en prensa): “[l]a historia del Otro se ha contado durante años a la luz de la idea de Progreso y de universalismo, pero también como una manera de justificar a Europa, que era una especie de panóptico como el diseñado por Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII, una moderna torre de Babel que servía para vigilar, para ver sin ser visto, y que se convirtió en un símbolo de la fuerza del imperio con el Royal Panopticon of Science and Art durante el Londres victoriano, icono de una “dominación simbólica”, por decirlo con Bourdieu, y de su consiguiente violencia simbólica. Así, como en el caso del continente africano, el imperialismo europeo y su consiguiente traducción de la realidad a través de una sola historia impuesta durante años, ha dado lugar a otro ejemplo característico, el de Oriente y sus estereotipos, que Edward Said sobre todo se ha dedicado a escudriñar”.

¹³⁶ A este respecto, *vide* las siguientes obras de Foucault: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* ([1966] 2007) y *Nietzsche, la genealogía, la historia* (2014).

dominaciones y servidumbres en el corazón de las palabras (Foucault [1970] 1987: 15). De este modo, parece que es necesario llevar a cabo una genealogía de la Historia basada en su discontinuidad: “[I]os discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o excluyen”¹³⁷, por lo que, en definitiva, “[e]s necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas” (*ibid.*: 53)¹³⁸.

Por su parte, y en la misma línea que Foucault¹³⁹, Vidal sostiene que la Historia oficial no ha hecho sino asignar identidades e imponer una posición, “la de la institución, que se entiende como punto de vista legítimo, es decir como punto de vista que todo el mundo debe aceptar por lo menos dentro de los límites de una sociedad determinada”¹⁴⁰ (Vidal, en prensa). Es decir, en palabras de Bourdieu, las instituciones, que se erigen como portadoras de la Verdad universal y el Poder absoluto, ejercen una violencia simbólica legítima ([1985] 2008: 1993). En vista de todo lo anterior, y tal y como afirma Munslow en el prefacio al libro de Jenkins ([1991] 2003: xi), cabría colegir entonces que las historias son:

[O]nly histories. This means we would do well to recognize and remember that the histories we assign to things and people are composed, created, constituted, constructed and always situated literatures. And, what is more, they carry within them their author’s philosophy or ‘take’ on the world present, past and future. [...] ‘history’ is not the same as ‘the past’. By the same token that as a form of knowledge history is – plainly and palpably – a narrative representation. (*ibid.*)

¹³⁷ Derrida también defiende, si bien de forma más radical, el concepto de *discontinuidad* ([1972] 1977: 65).

¹³⁸ Vidal señala que “[t]al vez por eso Foucault dedicó muchas páginas a escribir una historia de la sexualidad y otra de la locura: es decir, las historias de quienes nunca han tenido ni van a tener el poder; acaso porque lo que le interesaba no era la historia de los hechos ‘evidentes’ sino excavar en la arqueología de por qué un hecho era considerado lógico y natural” (en prensa).

¹³⁹ “[T]ruth isn’t outside power, or lacking in power [...] it is produced only by virtue of multiple forms of constraint [...] Each society has its regime of truth, its ‘general politics’ of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true [...] by truth I do not mean ‘the ensemble of truths which are to be discovered and accepted’, but rather ‘the ensemble of rules according to which the true and the false are separated and specific effects of power attached to the true’ [...] ‘Truth’ is to be understood as a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements [...] ‘Truth’ is linked in a circular relation with systems of power which produce and sustain it, and to effects of power which it induces and which extends it. A ‘regime’ of truth”. (Foucault [1981] 1984: 72-74)

¹⁴⁰ “[T]ruths are really ‘useful fictions’ that are in discourse by virtue of power (somebody has to put and keep them there) and power uses the term ‘truth’ to exercise control: regimes of truth”. (Jenkins [1991] 2003: 39)

Entonces, y pese a los esfuerzos invertidos en lo que Hayden White (1987: 20) ha denominado la “*doxa del establishment historiográfico*”¹⁴¹, parece que es preciso reconocer que la historia es el conocimiento del pasado y la manera de acceder a él. En estas circunstancias, la clave residiría entonces en el concepto de *conocimiento* mismo y en tener en cuenta la base epistemológica, filosófica y ontológica que guía al investigador (Vidal, en prensa).

[H]istory is always for someone [...] history always has a purpose [...] history is always about power [...] history is never innocent but always ideological (and not in the sense of political bias, but moral judgements about right and wrong and how the individual historian thinks the world works. (Munslow en Jenkins [1991] 2003: xiii)

No obstante, resulta oportuno señalar que los historiadores mencionados anteriormente no buscan negar el conocimiento histórico, sino poner de relieve que la historia, al igual que la traducción, es un sistema de significación en el que “the meaning and shape are not *in the events*, but *in the systems* which make those past ‘events’ into present historical ‘facts’. This is not a ‘dishonest refuge from truth’ but an acknowledgement of the meaning-making function of human constructs” (Hutcheon 1988: 89). Asimismo, pretenden reivindicar que la historia es una lectura individual del pasado, por lo que un hecho puede dar lugar a tantas lecturas como habitantes hay en el mundo: “[...] we read the world as a text, and, logically, such readings are infinite” (Jenkins [1991] 2003: 11). De este modo, el historiador, en tanto que ser humano, *selecciona* los hechos, los *interpreta* y los *narra* (Morley 1999: 60 ss.). De hecho, algunos de estos historiadores le otorgan un peso significativo a la traducción, pues les sirve como vía para (re)traducir el pasado:

[W]e can come to understand the ancient world (and any other period of history, and any other culture) only through translation, finding equivalents in our language for their words, concepts and ideas. Inevitably, there is a risk of missing something important, or introducing something new by mistake, but this risk is inherent in *every* attempt at understanding the past. (Morley 1999: 81)

En vista de estas nuevas perspectivas, la historia se concibe “como un concepto que remite a otros como los de fragmentación o antiteleología” (Vidal, en prensa). Parece que, entonces, lo más lógico sería confeccionar una arqueología de la historia para reflexionar sobre “the structures and connections which have made it possible, over the last two centuries, for an integrated regime of historical representation to emerge” (Bann 1990: 4). Para llevarla a cabo, Vidal señala que debemos plantearnos preguntas

¹⁴¹ Podría definirse como “una perspectiva que intentaba borrar las huellas del sujeto, el rastro de sus circunstancias particulares, y que entendía por tanto que el discurso carecía de sesgo subjetivo alguno y que el relato era equivalente a la estructura misma de los hechos”. (Vidal, en prensa)

que “no son bien recibidas” en algunos círculos¹⁴² (en prensa). No obstante, parece especialmente necesario llamar la atención sobre éste y otros muchos aspectos mencionados anteriormente, como la ideología, la multiculturalidad, el género o el poscolonialismo, en la sociedad, cada vez más global, híbrida y plural, de nuestros días.

En realidad, es lo mismo que ocurrió en la evolución de las teorías de la traducción, que pasaron de buscar la equivalencia absoluta entre los textos a entender que se trata de un proceso muchísimo más complejo en el que entran en juego agentes muy diferentes, cada uno cargado con sus ideologías. (Vidal, en prensa)

3. 2. Pierre Bourdieu y la Historia¹⁴³

Como decíamos, parece que actualmente la historia ya no se concibe como un desarrollo lineal con un principio y un final determinados, sino, antes bien, como un concepto que hace referencia a otros como la fragmentación y la antiteleología (Vidal 2014: 202). En esta nueva concepción de la historia el lenguaje es un punto clave como elemento configurador de la realidad. Así, nace la figura del historiador entendido como traductor:

Language is not a mere intermediary with reality but it implicitly, by means of the words, chosen by the historian, generates a specific reality, which could have been completely different according to a different historian. Although this idea was developed with post-structuralism during the second half of the 20th century, its roots lie in the Nietzsche’s hermeneutics of suspicion, Heidegger’s redefinition of historically in *Being and Time* and in Wittgenstein’s epistemological reflections. (*ibid.*: 204)

Además, al igual que cualquier otro ser humano, tanto el escritor como el traductor están influidos por el tiempo que les ha tocado vivir: “[a] writer is a product of a particular time and a particular context, just as a translator is a product of another time and another context” (Bassnett *apud* Kuhlwezak y Littau 2007: 23). Así, el lenguaje se erige como vía para no sólo expresar y transmitir significados, sino también para crearlos y transformarlos (Aurell 2006: 640), algo especialmente peligroso, pues “we should never forget that language, due to its infinite generative capacity, is without doubt the ultimate support of the dream of absolute power” (Bourdieu [1985] 2008: 17). Entonces, cabría colegir que, dado que la historia y la traducción utilizan el lenguaje como herramienta, surge un peligro potencial: el lenguaje, en tanto que se trata de un sistema mediante el que se ejerce el Poder. Ello se debe a que los intercambios

¹⁴² “Questions of theory and methodology are regarded as pointless distractions from the business of actually doing history. Worse, such questions may even be perceived as a threat to the subject, as if any examination of the ways in which ancient historians write about the past will inevitably undermine the authority of their accounts”. (Morley 1999: 13)

¹⁴³ *Vide* nota al pie núm. 94.

lingüísticos son, asimismo, un juego de Poder que se establece en una relación específica de fuerzas determinadas entre un productor, en este caso el historiador, que dispone de un cierto capital lingüístico, y un consumidor o un mercado, que proporciona un material determinado de beneficio simbólico (Bourdieu [1985] 2008: 49).

Como decíamos, la historia entendida como discurso es peligrosa, pues el discurso es el terreno en el que se ejercita el Poder, tanto el de prohibir y excluir como el de permitir y legitimar (Foucault [1970] 1987). El discurso histórico se erige, por ende, como un terreno de fuerzas y batallas que funciona como un universo social autónomo cuyos *agentes* juegan con el *habitus* –una serie de disposiciones aprehendidas inconscientemente que se traducen subrepticamente en modos de ver, actuar, expresarse, guardar silencio, etc. y que persuaden a los agentes para que actúen de determinada manera–, que genera, además, prácticas, percepciones y actitudes que reflejan las condiciones sociales (Simeoni 1998: 16-17) y que implican conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes del juego (Bourdieu 1967) para lograr la *illusio* necesaria –“the collective adhesion to the game that is both cause and effect of the existence of the game” (Bourdieu 1996: 167 ss.). En vista de todo ello, parece que si el historiador-traductor y el lector no comparten el mismo *habitus* en el discurso histórico, se producirán malentendidos: “[d]on’t even think of entering a field if your habitus does not match the requirements. The more restricted the field, the better attuned the habitus” (Simeoni 1998: 17).

Y es que el *habitus* configura y modela el discurso, de manera que una misma *realidad* puede dar lugar a dos resultados radicalmente distintos dependiendo del *habitus* de quien la traduzca o rescriba. Así, tal y como señala Bourdieu, cualquier aspecto del lenguaje autorizado, de su retórica, de su sintaxis, su léxico e incluso su pronunciación no sirve sino para recordarnos la autoridad del autor cuyo capital simbólico actúa como mecanismo de *consagración* (Bourdieu 1996: 167). De esta manera, la efectividad simbólica de las palabras sólo logra su objetivo siempre que el destinatario de las mismas reconozca la autoridad de quien las emite (Bourdieu [1985] 2008: 97), lo que a su vez da lugar a “la producción de la creencia”, es decir, “the permanent production and reproduction of the *illusio*, the collective adhesion to the game that is both cause and effect of the existence of the game” (Bourdieu 1996: 167). Del mismo modo, el “productor”, es decir, quien efectúa el encargo al historiador-traductor, contribuye a forjar el valor de éste en tanto que le ofrece “as a guarantee all the symbolic capital the merchant has accumulated” (Bourdieu 1996: 168). Además, no

conviene olvidar que entre la materia en cuestión y el *habitus* existe una *complicidad ontológica*: quien disponga del capital cultural oportuno y del *habitus* lingüístico se convertirá en el interlocutor dominante y contará con una fuerza performativa mayor, dado que la forma y el contenido del discurso dependen de la relación entre el *habitus* y el mercado. Así, siempre que se produzca una distribución desigual del capital cultural aflorará lo que Bourdieu denomina “racismo de inteligencia” (Vidal 2014: 210).

Por todo lo anterior, parece que el *habitus* del traductor es un *locus* de tensión “revealing an extreme yet very representative configuration of intercultural, as well as global influences” (Simeoni 1998: 21). Por consiguiente, deberíamos analizar:

[T]he extent to which the stylistic decision – lexical, rhetorical and matricial – made by translators in their daily routines are a function of their personal habitus or [...] whether the differential of stylistic choices distinguishing different translators can be shown to be a function of the differences in their specialized habitus. (*ibid.*)

Todo ello es importante, puesto que la traducción es un ámbito marcado por las relaciones de Poder entre la cultura de origen y la de llegada (Gouanvic 2007: 90). Y se trata de algo especialmente significativo, dado que el historiador-traductor es un agente “necessarily embedded within social contexts” (Wolf 2007: 1) y ello implica que “the capacity to act of the translator-historian is not a mere attribute of the subject, but one of his most – if not the most – relevant performative acts” (Vidal 2014: 211). Y es que, en definitiva, la traducción, y por ende (la traducción de) la historia, no es sino:

[A] force-field as well as a field of struggles which aim at transforming or maintaining the established relation of forces: each of the agents commits the force (the capital) that he has acquired through previous struggles to strategies that depend for their general direction on his position in the power struggle, that is, in his specific capital. (Bourdieu 1990: 143)

3. 3. Las historias de la Historia y la literatura: la metaficción historiográfica

Según Vidal, la existencia de una única Historia trae consigo la aparición de estereotipos (en prensa), estereotipos que Adichie (2009) considera incompletos, puesto que “[t]hey make one story become the only story”. Según esta misma autora, la consecuencia principal de que exista una única Historia, que jamás es accidental, es que las personas se ven despojadas de su dignidad:

It robs people of dignity. It makes our recognition of our equal humanity difficult. It emphasizes how we are different rather than how we are similar. [...] It is impossible to talk about the single story without talking about power. There is a word, an Igbo word, that I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is “nkali”. It’s a noun that loosely translates to “to be greater than another”. Like our

economic and political worlds, stories too are defined by the principle of nkali: How they are told, who tells them, when they're told, how many stories are told, are really dependent on power. Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person. (Adichie 2009)

Así, cabría argumentar que el Poder –colonial, sexista, racista, etc.– ha configurado a su antojo las traducciones del mundo mediante narrativas coherentes y “naturales”, recordando el término que emplea Barthes en *Mitologías* ([1957] 1999). Por consiguiente, parece que el traductor debería plantearse numerosas preguntas antes de abordar un texto, sobre todo acerca de la intención y la ideología que han motivado la redacción del texto que tiene entre manos, el hecho de que se hayan escogido unas palabras y no otras, y un largo etcétera. Además, puede que también deba preguntarse a quién beneficia o perjudica el texto, si intenta deconstruir o perpetuar¹⁴⁴ las oposiciones binarias entre mayoría y la minoría, o los dominadores y los dominados, por ejemplo. En este sentido, Vidal recomienda que habría que preguntarse también “en relación con qué es marginal lo marginal” y ella misma admite que se trata de algo “difícil de responder porque el Poder se ejerce normalmente desde la microfísica, desde un centro que muchas veces no quiere dejarse descubrir con facilidad pero que quiere universalizar, homogeneizar, sus ideas como algo ‘natural’” (en prensa).

When we say marginal, we must always ask, marginal to what? But this question is difficult to answer. The place from which power is exercised is often a hidden place. When we try to pin it down, the center always seems to be somewhere else. Yet we know that this phantom center, elusive as it is, exerts a real, undeniable power over the whole social framework of our culture, and over the ways that we think about it . . . The need to enforce values which are at the same time alleged to be “natural” demonstrates the insecurity of a center which could at one time take its own power much more for granted (Ferguson en Ferguson *et al.* 1990: 9, 10).

Como decíamos, se trata de una tarea harto compleja, pues el discurso oficial suele tildar las narrativas subalternas de “dislocaciones” de las narrativas dominantes¹⁴⁵ (Said 1986: 140).

En vista de todo lo anterior, y como dejamos entrever antes, parece que actualmente ya no es posible hablar de la Historia, sino de historias (Gardiner 1988), especialmente después de que en el siglo XX se pusiera en entredicho la concepción rankeana de la misma. Justamente en esta línea de investigación, la *École des Annales*

¹⁴⁴ De este modo, el Poder puede ayudar a perpetuar o, por el contrario, contribuir a deconstruir las oposiciones binarias y, con ello las injusticias (Adichie 2009): “[s]tories have been used to dispossess and to malign, but stories can also be used to empower and to humanize. Stories can break the dignity of a people, but stories can also be used to repair that broken dignity”.

¹⁴⁵ Según Said (1986: 140), “[w]hen we try to narrate ourselves, we appear as dislocations in *their* discourse”.

propuso comenzar a explorar la *nouvelle histoire*, (re)orientada hacia la *microhistoria*¹⁴⁶, “que observa las realidades pequeñas frente a la mirada amplia y macroestructural de los franceses, y rompe con las formas autoritarias e impositivas del discurso historiográfico tradicional que presenta la realidad como objetiva” (Vidal, en prensa). En definitiva, parece que esta nueva historia se interesa ahora “por lo local y por otras historias que inclu[yen] casi cualquier actividad humana, desde la muerte, la locura, la sexualidad o el clima hasta la suciedad, la limpieza o el cuerpo” (*ibid.*: 15) y, por consiguiente, da voz a quienes no la tenían y que jamás renunciaron a ella, a los subalternos, a los otros:

No! Not to shut myself up in some imaginary Paradise. I am searching: somewhere there must be people who are like me in their rebellion and in their hope. Because I don't despair: If I myself shout in disgust, if I can't be alive without being angry, there must be others like me. (Cixous y Clément [1975] 1988: 72)

Un ejemplo de ello podrían ser las nuevas historias de las mujeres:

Las nuevas historias de las mujeres, por ejemplo, obligaron a preguntar sobre los procesos que habían llevado a considerar las acciones de los varones como norma representativa de la historia humana en general, por qué se había relegado a las mujeres como agentes históricos y sobre cuáles serían las consecuencias de considerar los acontecimientos y las acciones desde otras posiciones como por ejemplo las de las mujeres. (Vidal, en prensa)¹⁴⁷

Asimismo, para reelaborar esta nueva historia y empezar “desde abajo” (Thompson 1966; Kantz 1988; Burke 1991), se parte de las opiniones y las experiencias de la gente corriente acerca del cambio social y, para ello, ya no se recurre solamente a documentos oficiales procedentes de archivos gubernamentales, sino que se emplean otro tipo de fuentes, como la historia oral¹⁴⁸, las encuestas judiciales o los interrogatorios, entre otros (Vidal, en prensa).

¹⁴⁶ Vidal defiende que el concepto de *microhistoria* es especialmente interesante porque se ha empleado como punto de partida para plantear una nueva forma de hacer historia de la traducción, como harían Bastin y Bandia (2006: 111-129).

¹⁴⁷ *Vide Historia de las mujeres* (Perrot y Duby 2000), Grosz (2000), Showalter (1989) y Seidler (1989). En género de ficción, podría servir como ejemplo *A Room of One's Own*, de V. Woolf ([1929] 2002: 44), donde la autora se queja de que “the historian's view of the past” no ha tenido en cuenta la figura de la mujer.

¹⁴⁸ En vista de ello, parece que “es interesante recordar también intentos por hacer ‘otras’ historias, como las historias de ultramar, que iban más allá de la historia colonial y se fijaban en la historia económica, social, política y cultural de los pueblos no europeos; y ligado a esto la importancia que se empezó a otorgar a la historia oral, dando así voz a continentes enteros como por ejemplo África, del que, al no tener documentos a la europea, Hegel llegó a decir en 1831 que no era parte histórica del mundo y Trevor-Roper, nada menos que en 1965, que no poseía historia sino simplemente las poco gratificantes andanzas de unas cuantas tribus bárbaras” (Vidal, en prensa). *Vide* también Prins en Burke (1991), Thompson (1978) y Vansina (1985).

Y es que, cabría afirmar que en este sentido la historia es análoga a la traducción, pues ambas tienen el Poder de dar voz a los olvidados y se prestan a múltiples lecturas e interpretaciones, todas ellas enriquecedoras, que no hacen sino completar *el original*:

El pasado, como las traducciones, nunca se agota con una sola lectura o con la interpretación que alguien haya hecho de unos determinados hechos. La historia estará tanto más completa cuantas más voces se hayan incorporado a su construcción, igual que las traducciones se deben revisar porque envejecen, porque las sociedades y los contextos evolucionan y porque tal vez el traductor, en una primera interpretación, no haya visto todas las voces que hay detrás de cada texto. (Vidal, en prensa)

Este cambio de perspectiva que ha adoptado la historiografía también se ha reflejado en la literatura, de forma que “muchos escritores se han sentido profundamente atraídos por esta perspectiva y han escrito novelas historiográficas que cuentan la historia desde la perspectiva del subalterno” (Vidal, en prensa). A modo de ilustración, cabría citar *A History of the World in 10 ½ Chapters*, de Julian Barnes (1989), donde el autor sostiene que la historia no es lo que sucedió, sino lo que *cuentan* los historiadores:

History isn't what happened. History is just what historians tell us. There was a pattern, a plan, a movement [...] it is a tapestry, a flow of events, a complex narrative, connected, explicable. One good story leads to another [...] all the time it's connections, progress, meaning, this led to this, this happened because of this. And we, readers of history, the sufferers from history, we scan the pattern for hopeful conclusions, for the way ahead [...] We think we know who we are, though we don't quite know why we're here, or how long we shall be forced to stay. And while we fret and writhe in bandaged uncertainty [...] we fabulate. We make up a story to cover the facts we don't know or can't accept; we keep a few true facts and spin a new story around them. Our panic and our pain are only eased by soothing fabulation; we call it history. (Barnes 1989: 242)

En esta novela, el autor narra la historia del mundo vista desde los ojos de una criatura insignificante: así, entre otros aspectos, relata “the story of the ‘second’ Noah” (Barnes 1989: 30) y señala que la verdadera fecha del descubrimiento de América es 1493, y no 1492 (“the return, not the discovery” [Barnes 1989: 241]).

En la misma línea que Barnes, cabría mencionar también a otras dos autoras, Angela Carter y Michèle Roberts, que trabajan en la nueva historia de las mujeres. La primera de ellas, Angela Carter, reescribe el mito de Eva en *The Passion of New Eve* (1977); la segunda, Michèle Roberts, a la que le dedicaremos el último capítulo de esta investigación, reescribe momentos y e historias de protagonistas históricos, algunos de ellos religiosos, como María Magdalena en *The Secret Gospel Of Mary Magdalene* ([1984] 2007) o Santa Teresa de Ávila en *Impossible Saints* (1997) o la historia del arca de Noé contada desde el punto de vista de la esposa del “protagonista ‘oficial’”, en

palabras de Vidal, en *The Book of Mrs Noah* (1987). En definitiva, cabría colegir que todas estas novelas, y otras muchas:

[A]ppropriate a little anecdote taken from historical archives and reelaborate it to move away from the absolutist categories in which it was inscribed. The discursive closure and the system of binary oppositions on which history is founded are revealed as untenable in these narratives. (Benito 1995: 35)

Asimismo, en este sentido nos referiremos brevemente a la metaficción historiográfica, cuyos partidarios suelen rechazar la oposición entre la ficción y la historia, puesto que apuntan que los historiadores tienen el Poder de silenciar historias del pasado y dejan entrever que eso es justamente lo que han hecho (Hutcheon 1988 y 1989). La metaficción historiográfica es difícil de definir y, según Hutcheon, se suele hacer de la siguiente manera: “[w]hat we tend to call postmodernism in literature today is usually characterized by intense self-reflexivity and overtly parodic intertextuality. In fiction this means that it is usually metafiction that is equated with the postmodern” (Hutcheon, 1989: 3) y añade, además, que se debería completar la definición con “an equally self-conscious dimension of history” (*ibid.*). Hutcheon prosigue, además, ligando el postmodernismo con la metaficción historiográfica:

The term *postmodernism*, when used in fiction, should, by analogy, best be reserved to describe fiction that is at once metafictional *and* historical in its echoes of the texts and contexts of the past. In order to distinguish this paradoxical beast from traditional historical fiction, I would like to label it “historiographic metafiction”. (*ibid.*)

En vista de lo anterior, parece que deben considerarse novelas de metaficción historiográfica todas aquellas cuya autorreflexión metaficticia (e intertextualidad) que convierta sus afirmaciones implícitas en veracidad histórica un tanto problemática. A modo de ilustración, Hutcheon cita las siguientes: *Cien años de soledad* (1967), de G. García Márquez, *Ragtime* (1975), de E. L. Doctorow, *La mujer del teniente francés* (1969), de J. Fowles, y *El nombre de la rosa* (1980), de U. Eco. También a modo de ejemplo, esta misma autora se refiere al intento de la ficción americana de abrirse a la historia, al “mundo”, en palabras de Said (1983), que no ha dado sus frutos, pues parece que es imposible hacerlo de un modo inocente, de ahí “the certainty of self-reference implied in the Borgesian claim that both literature and the world are equally fictive realities”¹⁴⁹ (Hutcheon 1989: 4). Cabría colegir entonces que la metaficción historiográfica se sitúa dentro de los límites del discurso histórico sin renunciar a su autonomía como ficción, una suerte de “ironic parody” para Hutcheon (*ibid.*):

¹⁴⁹ Para Dante y E. L. Doctorow los textos literarios y los históricos son equivalentes (Hutcheon, 1989: 2).

And it is kind of seriously ironic parody that effects both aims: the intertexts of history and fiction take on parallel (though not equal) status in the parodic reworking of the textual past of both the “world” and literature. The textual incorporation of these intertextual past(s) as a constitutive structural element of postmodernist fiction functions as a formal marking of historicity – both literary and “worldly”.

Según Gass, tradicionalmente o se han robado las historias o se han considerado propiedad común de una cultura o comunidad y “[t]hese notable happenings, imagined or real, lay outside language the way history itself is supposed to, in a condition of pure occurrence” (Gass 1985: 147). Por su parte, Hutcheon defiende que actualmente se ha retomado la idea de la “propiedad” discursiva común porque tanto los textos literarios como los históricos están engastados en la ficción. Asimismo, reconoce que se trata de una afirmación problemática en tanto que la historia y la literatura se consideran “as human constructs, indeed, as human illusions” (Hutcheon, 1989: 4), porque la parodia intertextual “offers a sense of the presence of the past, but this is a past that can only be known from its texts, its traces – be they literary or historical” (Hutcheon 1989: 4-5):

Clearly, then, what I want to call postmodernism is a paradoxical cultural phenomenon, and it is also one that operated across many traditional disciplines. In contemporary theoretical discourse, for instance, we find puzzling contradictions: those masterful denials of mastery totalizing negations of totalization, continuous attestings of discontinuity. In the postmodern novel the conventions of both fiction and historiography are simultaneously used and abused, installed and subverted, asserted and denied.

Y es que también podría considerarse una suerte de paradoja en tanto que el texto se sitúa en el “mundo” del discurso, de los textos y los intertextos. Este “mundo”, pese a tener vínculos directos con el mundo de la realidad empírica, y tal y como argumentábamos en el primer capítulo y en el apartado anterior, no es sino una lectura, una representación, que no equivale en absoluto al realismo en sí: “it is a contemporary critical truism that realism is really a set of conventions, that the representation of the real is not the same as the real itself” (Hutcheon, 1989: 6). Por lo tanto, las aspiraciones de la metaficción historiográfica podrían resumirse en dos: la primera, poner en tela de juicio el concepto de *representación* y la segunda, refutar la separación tajante entre el arte y el mundo.

The frontiers of a book are never clear-cut: beyond the title, the first lines, and the last full stop, beyond its internal configuration and its autonomous form, it is caught up in a system of references to other books, other texts, other sentences: it is a node within a network. (Foucault [1969] 1972: 23)

Entonces, el análisis teórico del “vasto diálogo” (Calinescu 1980: 169) entre las distintas literaturas e historias ha sido posible, en parte, gracias a la reelaboración de las

nociones bakhtinianas de polifonía, dialogismo y heteroglosia llevada a cabo por Kristeva (Hutcheon 1989: 6):

Out of these ideas she developed a more strictly formalist theory of the irreducible plurality of texts within and behind any given text, thereby deflecting the critical focus away from the notion of the subject (here, the author) to the idea of textual productivity. Kristeva and her colleagues at *Tel Quel* in the late sixties and early seventies mounted a collective attack on the founding subject [...] as the original and originating source of fixed and fetishized meaning in the text. And, of course, this also put into question the entire notion of the “text” as an autonomous entity, with immanent meaning.

Así, parece que una obra no puede considerarse original porque, de lo contrario, carecería de sentido para el lector. De este modo, la intertextualidad (Barthes 1977: 160 y Riffaterre 1984: 142-143) sustituye la relación autor-texto por lector-texto, es decir, una relación que sitúa el *locus* del significado textual en la historia del discurso en sí: “[i]t is only as part of prior discourses that any text derives meaning and significance” (Hutcheon 1989: 7). Derrida, por su parte, ha llevado esta intertextualidad al extremo, logrando así “break every given context, engendering an infinity of new contexts in a manner which is absolutely illimitable” (1977: 185).

Además de lo anterior, la intertextualidad defiende la provisionalidad de los textos: asume que las prácticas discursivas anteriores se infiltran inevitablemente en los textos. Dicho de otro modo, la intertextualidad proporciona y mina el contexto, una paradoja que Leitch explica así:

[It] posits both an uncentered historical enclosure and an abysmal decentered foundation for language and textuality; in so doing, it exposes all contextualizations as limited and limiting, arbitrary and confining, self-serving and authoritarian, theological and political. However, paradoxically formulated, intertextuality offers a liberating determinism. (Leitch 1983: 162).

Dadas las circunstancias de esta intertextualidad, definida por Barthes como “the impossibility of living outside the infinite text” (1975: 36), la metaficción historiográfica aparentemente implica que el lector debe ser capaz de reconocer no sólo la textualidad inevitable de nuestro conocimiento del pasado, sino también el valor y los límites de esa forma de conocimiento discursivo (Hutcheon 1989: 8), pues no deja de estar situado “entre la presencia y la ausencia”, en palabras de Barilli (1974).

Por lo tanto, parece evidente que la metaficción historiográfica se corresponde, al menos en cierta manera, con la idea de la historiografía como narrativización (en vez de representación) del pasado (Hutcheon 1989: 8): “there is no one writable ‘truth’ about history and experience, only a series of versions: it always comes to us ‘stencillized’” (Tanner 1971: 172). Esto es, podría concluirse que no se puede borrar,

sino más bien subrayar, la línea ontológica que divide en pasado histórico y la literatura (Thiher 1984: 190):

If the discipline of history has lost its privileged status as the purveyor of truth, then so much the better, according to this kind of modern historiographic theory: the loss of the illusion of transparency in historical writing is a step forward intellectual self-awareness that is matched by metafiction's challenges to the presumed transparency of the language of realistic texts. (Hutcheon 1989: 10)

Sin embargo, este vínculo entre la intertextualidad y la narratividad no se debe considerar una limitación del enfoque ni del valor de la ficción, sino más bien como una expansión de los mismos¹⁵⁰:

In many cases *intertextuality* may well be too limited a term to describe this process; *interdiscursivity* would perhaps be a more accurate term for the collective modes of discourse from which the postmodern parodically draws: literature, visual arts, history, biography, theory, philosophy, psychoanalysis, sociology, and the list could go on. (Hutcheon 1989: 12)

Asimismo, según esta misma autora, y sobre todo en el postmodernismo americano, la parodia intertextual se centra en lo “diferente” en términos de nacionalidad, etnia, género, raza u orientación sexual y reformula los clásicos canónicos introduciendo cambios significativos en la cultura europea dominante, blanca, masculina y de clase media (*ibid.*).

It does not reject it, for it cannot. It signals its dependence by its *use* of the canon, but asserts its rebellion through ironic *abuse* of it. As Edward Said has been arguing recently [...], there is a relationship of mutual interdependence between the histories of the dominators and the dominated. (Hutcheon 1989: 12)

De hecho, según Bradbury (1983: 186), parece que la ficción americana ha estado obsesionada con su propio pasado literario, social e histórico desde los años sesenta. Por su parte, D'haen (1986: 216) sostiene que ello se debe a su necesidad por encontrar la voz americana en la tradición eurocéntrica dominante: “[t]he canonical texts of the American tradition are both undermined and yet drawn upon, for parody is the paradoxical postmodern way of coming to terms with the past” (Hutcheon 1989: 14).

Finalmente, es preciso señalar que la metaficción historiográfica ha sido empleada, como cualquier otro tipo de texto, con fines ideológicos, especialmente por las mujeres: “[p]arody for them is more than just a key strategy through which ‘feminine duplicity’ is revealed [...], though it is one of the major ways in which

¹⁵⁰ “Lyotard deliberately sets up this ‘limitation’ as the opposite of what he calls the capitalist position of the writer as original creator, proprietor, and entrepreneur of her or his story”. (Hutcheon 1989: 11)

women both use and abuse, set up and then challenge male traditions in art”¹⁵¹. Una de las representantes de esta metaficción historiográfica escrita por mujeres es, sin duda alguna, Michèle Roberts, a quien, como ya anunciamos, dedicaremos el siguiente capítulo de esta investigación.

¹⁵¹ Hutcheon incluye una serie de ejemplos de este tipo de novelas (1989: 19).

4. LA OBRA DE MICHÈLE ROBERTS COMO TRADUCCIÓN DE LOS MITOS CRISTIANOS

4. 1. La genealogía de la revisión feminista del discurso cristiano

Muchos entre nosotros piensan que basta con abstenerse de entrar en una iglesia, con rechazar la práctica de los sacramentos o con no leer nunca textos sagrados para que nuestras existencias se encuentren a salvo del influjo de los fenómenos religiosos. Nuestros países, que viven –al menos en principio– bajo el régimen de separación de Iglesia y Estado, nos permiten sustentar tal ilusión. Y ciertamente, estas medidas de disociación de los poderes garantizan una relativa moderación de las pasiones civiles y religiosas, sin embargo no acaban con el peso de la influencia de la religión en la cultura. (Irigaray, 1992: 21)

Como hemos comentado en el segundo capítulo, la segunda ola del feminismo a finales de los setenta contribuyó a fomentar la conciencia de las ataduras sociales y culturales, avivó el deseo de reivindicar la identidad y la sexualidad femeninas – incluyendo la defensa del aborto y los métodos anticonceptivos, e incrementó el interés por explorar la sexualidad femenina y su construcción social (Anderson y Zinsler [1986] 1992: 459-462)–. Entonces, parece evidente que también les llegara el turno a las religiones, “pues con su función moralizante y socializadora han determinado a menudo las normas de conducta a seguir por sus miembros, afectando de forma indiscutible a su identidad” (Bastida 2006: 24).

En esta investigación, como ya hemos adelantado antes, nos centraremos en la novela *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007) [El evangelio secreto de María Magdalena] y, por consiguiente en el cristianismo. En efecto, el papel de esta religión en la historia europea ha sido preeminente y podríamos afirmar incluso que ha llegado a moldear la sociedad. Durante la Edad Media, la práctica totalidad de los conocimientos se encontraba atesorada en los monasterios cristianos, de manera que la Iglesia disponía de plena libertad para controlar, manipular y censurar el saber. Además, es preciso señalar también la participación en la vida política de los cardenales, los obispos y el Papa. Ya en el siglo XX comienza una secularización paulatina como consecuencia de las teorías evolucionistas que había expuesto Darwin el siglo anterior y también con la llegada de la modernidad. Algunas autoras afirman, de hecho, que se ha producido esta secularización hasta un grado que actualmente vivimos en una sociedad “postcristiana” (Daly [1978] 1990: 91; Armstrong [1986] 1996: viii).

No obstante, y recuperando ahora la idea que encierra la cita de Irigaray con la que abrimos este capítulo, esta ilusión de ausencia de lo religioso no debe llevarnos a equívoco en lo que respecta a su influencia ideológica a nivel individual, “que es

especialmente visible desde una perspectiva de género por haber afectado profundamente a la percepción de la identidad femenina y a las relaciones entre los sexos” (Bastida 2006: 25). Parece ser que la sociedad contemporánea ha heredado de la civilización judía su estructura patriarcal, dado que la representación de la divinidad como masculina relega a la mujer a un segundo plano en ambas religiones, a saber la judía y la cristiana (Lerner [1986] 1987: 10). Esta naturaleza era evidente para el feminismo de los setenta: “[l]a Iglesia expresa y sirve a una civilización patriarcal, donde conviene que la mujer permanezca sometida al hombre. Sólo al convertirse en una sirvienta dócil será también una santa bendecida” (De Beauvoir [1949] 2002: 222). A este respecto, es preciso mencionar también *The Gospel According to Women* ([1986] 1996), de Armstrong, en el que la autora postula que muchos de los patrones cristianos de comportamiento aún permean en nuestras relaciones sociales e introduce el término *neurosis* para referirse a estas emociones y actitudes que se caracterizan por ser ajenas a los racional, contradictorias y destructivas (Armstrong [1986] 1996: vii-xii y 1-51).

Lo que intento en este libro es mostrar cómo las mujeres aún debemos mucho a nuestro pasado cristiano para bien y para mal. Las mujeres aún se comportan en modos en que las mujeres cristianas lo hicieron durante siglos, incluso si no mantienen ninguna creencia cristiana y tienen escasos conocimientos técnicos sobre la fe cristiana. Inconscientemente, están traduciendo mitos cristianos sobre la mujer a un lenguaje secular. (*ibid.*: x)

Todo ello, además de otros factores, ha dado como resultado el pensamiento misógino que ha impregnado la tradición cristiana, si bien resulta oportuno destacar que, al principio de su andadura, esta doctrina destacó justamente por defender la igual entre los sexos ante Dios (Warner [1981] 1991b: 148)¹⁵². Moya se pronuncia en una dirección radicalmente opuesta a la de las autoras que hemos comentado hasta ahora y sostiene que la Biblia es feminista y apunta que quizá fuera escrita por mujeres (2010: 223-224):

[E]l contenido del Libro es tan feminista que algunos estudiosos han llegado a deducir que fue escrito por mujeres, y tal vez por una sola. No hay que ver más que lo bien paradas que salen algunas mujeres en el Nuevo Testamento a pesar de su más que turbio *curriculum vitae*. Véase, por ejemplo, la pecadora arrepentida que baña con lágrimas los pies del Maestro y luego los enjuga con sus cabellos; la samaritana, que tras haberse casado cinco veces vive con alguien a quien no se le puede llamar precisamente marido; la mujer adúltera, la que le hace pronunciar la lapidaria frase “El que esté sin pecado que arroje la primera piedra”; etc. Y si nos ceñimos al Antiguo Testamento, los retratos de Sara, Raquel, Rebeca, Tamar y Jael, por sólo citar algunas de ellas, no pueden ser más positivos.

¹⁵² La evolución del cristianismo primitivo hasta su estructura patriarcal se analiza en Armstrong ([1986] 1996), Maitland (1983 y 1987) y Bastida (1999).

Asimismo, este autor defiende que los hombres no salen muy bien parados en la imagen que proyectan de ellos las Sagradas Escrituras, excepto uno de ellos: “[s]in embargo, la imagen que dan patriarcas como Abraham, Isaac, Jacob e, incluso, Moisés deja mucho que desear. El único, digamos, que sale bien parado es José” (*ibid.*: 224).

Pese a lo anterior, para el desarrollo de esta investigación hemos partido de la concepción de que la mujer cristiana, y todas aquellas que no lo son pero viven en sociedades donde el cristianismo ha gozado de un gran influjo, se ha visto perjudicada por esta religión en tanto que la Iglesia, pero no Jesús, ha promovido unos modelos de feminidad fundamentados en la abnegación, el sometimiento al varón y el rechazo del propio cuerpo y la sexualidad, valores todos ellos transmitidos mediante mitos, como el de la Virgen María, o la hagiografía.

4. 1. 1. Los estudios clásicos

Aunque, como hemos comentado, el interés feminista por la religión cristiana se despertó en el siglo XX, ya en el siglo anterior un colectivo de mujeres norteamericanas había impulsado la publicación de *The Woman's Bible* ([1895] 1997), traducida a varias lenguas. En esta obra se analizaban sistemáticamente y desde una perspectiva no sexista las fuentes bíblicas, es decir, se retraducían los mitos cristianos en el mismo sentido que se reinterpretaba la Historia oficial. *La Biblia de la mujer* surgió como resultado de las reivindicaciones iniciadas en 1848, cuando se redacta la *Declaración de Séneca Falls*, a la que ya nos referimos en el segundo capítulo. Algunos años después, más concretamente en 1868, se funda la National Woman Suffrage Association (NWSA), que buscaba el voto femenino y que acabará conformando el Comité de Revisión de los textos bíblicos para la ulterior publicación de *La Biblia de la mujer* (Bastida 2006: 29). En este sentido, parece oportuno señalar que este comité no pretendía cuestionar los textos sagrados, sino interpretarlos de la forma que consideraban correcta, sin rastro alguno de la inferioridad y la subordinación femeninas (Miyares 1997: 18), es decir “[f]eminist revisions of the Bible do not seek to change the content of the text; they are concerned with the language in which this content is expressed. Yet by revising the language, these versions change the tone and meaning of the stories considerably” (Von Flotow 1997: 53). Una vez más, esta “interpretación de la forma en que consideraban correcta” no es más que una traducción en su sentido más abarcador. Stanton, lideresa de esta nueva Biblia, sostenía que lo que en verdad debía cuestionarse no era la palabra divina, sino el papel que se han atribuido los hombres como mediadores de ella (1997:

40). De hecho, la revisión se limitó únicamente a aquellos pasajes en los que o bien destacaba la presencia de la mujer o bien su exclusión y los comentarios se centrarían en las traducciones del texto original y las interpretaciones patriarcales posteriores (*ibid.*: 37). Además, en esta obra se reivindicaba el derecho femenino a participar activamente en la organización religiosa y las revisiones canónicas de las Sagradas Escrituras junto a los teólogos varones (*ibid.*: 37-38).

Bastida (2006: 31) y Villegas (1999: 46) señalan que, pese a que fue escrita hace ya más de un siglo, algunas de las tesis incluidas en *La Biblia de la mujer* podrían considerarse contemporáneas. A modo de ejemplo, podría citarse el rechazo del mito de la Virgen María, que se realiza en términos similares a los que utilizaría Warner en 1976:

Me parece que la doctrina según la cual el parto virginal de María es algo superior, más exquisito y noble que la maternidad común, constituye un insulto para ésta, la natural y mundana. Creo que millones de niños han sido concebidos tan inmaculadamente y nacido tan castamente como lo fue el Nazareno. (Warner [1976] 1991: 312)

En *El segundo sexo* ([1949] 2002), Simone de Beauvoir también le dedica varias páginas a la influencia de los mitos, con especial énfasis en el de la Virgen María. Así, establece paralelismos entre ella y varias diosas de la Antigüedad clásica, pero concluye que la primera pierde su poder como diosa cuando se somete al orden patriarcal¹⁵³ (1962: 222). Para esta autora, la virginidad y la glorificación de la maternidad representan dos fracasos para la mujer porque:

Por primera vez en la historia de la humanidad, la madre se arrodilla delante de su hijo y reconoce libremente su inferioridad. Es ésta la suprema victoria masculina, y se consuma en el culto de María; éste consiste en la rehabilitación de la mujer por la terminación de su derrota. (1962: 222-223).

Asimismo, esta autora defiende que la mujer sólo podrá lograr la igualdad si renuncia a su cuerpo y su sexualidad (1962: 221-222), lo que, según Bastida, “la conduce a unas conclusiones que se sitúan por completo dentro de la agencia feminista, por más que la autora declara entonces estar alejada del movimiento” (2006: 32).

En la misma línea que las obras anteriores, *Actitudes patriarcales. Las mujeres en la sociedad* ([1970] 1972), de Eva Figes. En ella, la autora dedica un capítulo a la naturaleza patriarcal de la religión y se centra sobre todo en los mitos de Adán y Eva – con su variante judía Lilith– y la Virgen María. Tras referirse a ambos mitos y a la

¹⁵³ “El poder de la Virgen reside en su capacidad de apelar a la misericordia de Dios; deriva de su maternidad y del milagro de su inmaculada concepción. No tiene poder por sí misma, y las propias fuentes de su poder para interceder la separan irrevocablemente de otras mujeres”. (Lerner [1986] 1987: 143)

quemada de brujas durante los siglos XIV y XVIII en Europa, asevera que el cristianismo es “una religión creada por hombres y para hombres” (Figs [1970] 1972: 68).

Además de las anteriores, cabría mencionar también dos reescrituras anglófonas: *The Word for Us* (1977), de Joann Haugerud, una retraducción de Juan, Marcos, los romanos y los gálatas, y *An Inclusive Language Lectionary* (1983), de Gold *et al*, una colección de textos compilada a modo de ciclo de lecturas para su uso durante el año parroquial (Von Flotow 1997: 52). Ambas retraducciones, asimismo, están provistas de prefacio, notas al pie y apéndices que recogen los motivos que han conducido a la intervención durante el proceso de traducción. En estas dos obras, se ha empleado un “lenguaje inclusivo” y se han evitado la imagería y las metáforas masculinas que traían consigo “that people can scarcely avoid thinking of God as a male person” (Haugerud 1977: i). El crítico Paul Ellingworth se expresa en términos similares al sostener que el objetivo de la traducción inclusiva es “to meet the needs of the intended readers” (1987: 53). El público meta, por consiguiente, podrían ser aquellos que simpatizan con los ideales igualitarios que defiende el feminismo y les indigna el sesgo patriarcal que empapa las traducciones tradicionales de la Biblia. A modo de ilustración, puede observarse el siguiente fragmento: “Jesus said to them, ‘I am the bread of life; *anyone* who comes to me shall not hunger, and *anyone* who believes in me shall never thirst [...]; and *those* who come to me I shall not throw out”¹⁵⁴ (Haugerud 1977: 14, *mi cursiva*).

Por último, nos referiremos brevemente a las críticas que ha vertido Nida, afamado traductor de la Biblia sobre este tipo de cambios. En opinión de este autor, esta serie de cambios son generalmente impracticables. Así, sostiene que la estructura inclusiva “Madre y Padre” para referirse a Dios podría resultar confusa porque algunos católicos podrían pensar que se refiere tanto a Dios como a María e incluso denotar una “diosa de la fertilidad”. Del mismo modo, defiende que la repetición de la palabra “Dios” para evitar la proliferación del pronombre masculino singular podría ser “stylistically awkward” y, además, resultar “actually misleading because it may imply more than one God” (Nida 1995). No obstante, cabría recuperar aquí las palabras de Moya (2010: 224): “[I]a verdad es que –con el permiso de Nida–, si no somos politeístas con Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, lo que no deja de ser un

¹⁵⁴ Fragmento original: “Jesus said to them, ‘I am the bread of life; *he* who comes to me shall not hunger, and *he* who believes in me shall never thirst [...]; and *him* who comes to me I will not cast out” (tomado de Von Flotow 1997: 54).

milagro, difícilmente lo seremos con Dios Soberano, Dios Todopoderoso, Dios del Universo, etc.”. En definitiva, Nida sugiere dos posibles cambios: primero, sugiere que la Biblia debe leerse en el contexto machista en el que se escribió y que ha sido perpetuado por la Iglesia; y segundo, los líderes eclesiásticos deben reajustar sus opiniones sobre las restricciones de género en la Iglesia (Von Flotow 1997: 55). Moya también ha afirmado que la práctica traductora feminista no ha sacado el máximo provecho de estas retraducciones de la Biblia, pues, en su opinión, podrían haber dejado “las cosas como estaban antes de cualquier manipulación traductora por parte de una sociedad patriarcal que, influida por el dualismo antropológico de Platón y de San Agustín, desarrolló una imagen negativa del cuerpo y, más aún, del cuerpo de la mujer” (2010: 225). Moya prosigue afirmando que cuesta trabajo pensar que los traductores del Antiguo Testamento no impregnaran su práctica de las ideas misóginas que propugnaba el cristianismo y que no manipularan el original.

Con esto lo que pretendemos decir es que las retraductoras feministas se podían haber planteado también reescribir la sexualidad de los originales bíblicos y, más en concreto, una reescritura del cuerpo de la mujer y de las relaciones entre sujetos del mismo sexo. Deconstruida esta lógica dual, podían haber llevado a cabo una reescritura no tamizada por el dualismo de los traductores patriarcales y, a ser posible, una reescritura elaborada según la óptima *ingenuamente* sexual de la era precristiana, que defendía los gozos y placeres de la vida, veía con buenos ojos la amistad/amor entre iguales (estilo Aquiles y Patroclo) y no era, para nada, represiva del cuerpo. (*ibid.*)

4. 1. 2. El nacimiento de la teología feminista

Parece que hasta finales de la década de los setenta del siglo XX no empieza a emerger la teología feminista occidental, o la “teología feminista del Primer Mundo” (Villegas 1999: 26). Como es de esperar, esta teología comparte con el feminismo el deseo de mejorar la situación desfavorable a la que se ven sometidas las mujeres en las sociedades patriarcales (*ibid.*: 25), “si bien centrándose para ello en el análisis y deconstrucción de los discursos religiosos que marginan y/o ignoran al sexo femenino y, a menudo, en la búsqueda de modelos alternativos válidos para la mujer” (Bastida 2006: 34). Parece evidente, entonces, que esta teología feminista occidental se ajusta a la definición del concepto de *traducción* que hemos presentado en el primer capítulo, es decir, entendida como una reinterpretación y una reescritura de la realidad, y, al mismo tiempo, a la nueva concepción de la historiografía entendida como narrativa.

Villegas López señala que se pueden distinguir tres etapas de la teología feminista desde el inicio de su andadura: 1) la revisión e interpretación de los textos sagrados; 2) el análisis del sexismo de la historia y la tradición cristiana; y 3) la

reivindicación de la experiencia femenina y de comunidades alternativas a la patriarcal (1999: 27)¹⁵⁵. Al respecto de la teología feminista, es necesario hablar de cuatro teólogas: Ruether, Fiorenza, Maitland y Daly. Todas ellas representan dos posiciones distintas, que Carol P. Christ denomina en su artículo “The New Feminist Theology: A Review of the Literature” respectivamente teología reformista, por intentar transformar la cultura cristiana sin renunciar a su doctrina, y teología revolucionaria, por rechazar la ideología cristiana por su supuesta incompatibilidad con el feminismo (*ibid.*: 28-30).

La primera de ellas, Ruether, reclama una mayor igualdad entre los sexos dentro de la Iglesia y centra sus primeras obras en criticar la estructura jerárquica y dualista del cristianismo, pues entiende que han servido para asignar a la mujer valores negativos que la abocan a la opresión (Tulip 1992: 238-239). Asimismo, trata el miedo cristiano a la sexualidad, aboga por la ordenación sacerdotal de mujeres (*ibid.*: 239-240), rescata del olvido a mujeres pioneras de la tradición cristiana y reclama la creación de comunidades femeninas alejadas de los valores patriarcales (Bastida 2006: 36). Por su parte, Fiorenza, confía en el poder transformador de las comunidades de mujeres (Tulip 1992: 243) y sostiene que “la recuperación de la historia de las primera mujeres cristianas es una parte esencial en la búsqueda de nuestra herencia cultural y nuestro poder” (*ibid.*: 243). Maitland apoya la postura reformista de Ruether y Fiorenza, confía en la sororidad y ha compartido, además, la autoría de dos colecciones de relatos breves con Michèle Roberts. Por último, Daly representa la vertiente más radical, pese a que en sus comienzos albergaba una visión esperanzada de la liberación espiritual femenina. De hecho, sus duras críticas de los presupuestos ideológicos cristianos la distancia sobre manera de las teólogas anteriores y el cristianismo (Loades [1990] 1991: 181). En palabras de Bastida, “Daly reflexiona sobre el carácter patriarcal y, por tanto, opresivo para la mujer, del sistema de símbolos judeocristiano, que a su entender sirve a fines masculinos, y reclama para el sexo femenino el derecho a nombrar al mundo y a lo divino” (2006: 37). Tanto es así que Daly llega a afirmar que Dios representa el sexismo, el patriarcado y el falocentrismo (Tulip 1992: 232-233). Asimismo, esgrime que el precisamente el pecado que ha cometido la mujer es haber interiorizado la culpa que le ha asignado el varón, de forma que su liberación sólo podrá llegar tras una nueva Caída que le permita pasar del estado de falsa inocencia al conocimiento y la plena

¹⁵⁵ Parece que estas tres fases son paralelas a las que Elaine Showalter establece al referirse a la escritura femenina: 1) imitación de la tradición dominante, 2) protesta y revelación contra esa tradición y 3) autodescubrimiento e introspección (2013: 13)

madurez (*ibid.*: 233). Por otro lado, Daly le atribuye un papel preponderante a la onomaturgia en tanto que considera que la Caída de la mujer vino dada por que Dios otorgó a Adán el poder de la onomaturgia para los seres y objetos de su alrededor (Rigney 1982: 10). De hecho:

Para Daly ni siquiera las figuras de Cristo y María pueden ser válidas en una teología feminista: el primero, por la masculinidad implícita en su imagen, y la segunda, por su carácter ambiguo como modelo femenino imposible, razones que, con las anteriores, conducen a la autora a un alejamiento total de la doctrina cristiana en busca de una nueva espiritualidad más positiva para las mujeres. (Bastida 2006: 38)

Por todo lo anterior, en su libro *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978), Mary Daly sustituye la figura de Dios por la de la Diosa (Tulip 1991: 236) —es decir, la traduce y la reinterpreta en el sentido más amplio de ambos verbos—, revela el carácter misógino del lenguaje y los mitos cristianos, y examina ejemplos de opresión femenina a escala mundial de tipo cultural, religioso y médico. Del mismo modo, propone alternativas que fomentan la comunicación y la confianza entre mujeres. No obstante, Tulip (1992: 237) argumenta que las propuestas de Daly son más bien abstractas y utópicas, lo que a menudo la conduce a ignorar los aspectos más prácticos.

4. 1. 3. Los enfoques contemporáneos

Como decíamos antes, la revisión de la Teología y la mitología cristianas se corresponde con el concepto más abarcador de *traducción*. Al igual que sucediera con la historiografía, que también fue objeto de una reinterpretación feminista en la que se trató de sacar a la luz a aquellas mujeres a las que les habían arrebatado la voz (Brufau 2009: 223), la reescritura feminista de la Teología se trata de una traducción, entendida en su sentido más amplio al que le dedicamos el primer capítulo y que ha sido desarrollado por autores como Munday (2014), Bassnett (2011), Tymoczko (2007), Johnston (2013), Gentzler (2003) y Brems *et al.* (2014), entre otros.

En este sentido, además, parece que el proceso de reescritura de la Teología está muy ligado a la revisión y traducción de la historiografía oficial, pues, como decíamos en el tercer capítulo, el concepto de *historia* se entiende actualmente como un proceso “of authorial insight, invention and experimentation” (Munslow 2013: 3), tal y como defendieran Hayden White, LaCapra, De Certeau, Jenkins, etc. Es decir, al considerarse traducciones de la realidad, tanto la historiografía como la Teología pierden el carácter neutral y objetivo que las ha revestido durante siglos.

Además de las autoras que hemos comentado en el apartado anterior, en la actualidad también existen otras que han analizado uno o varios aspectos vinculados a la situación inferior que ocupa la mujer en el discurso cristiano y a las que nos referiremos a continuación. La primera de ellas, Carter, escribe un ensayo *The Sadeian Woman. An Exercise in Cultural History* ([1979] 1993) en el que muestra cómo occidente ha definido a la mujer como víctima. Para ella, un claro ejemplo por corresponderse con la mujer cristiana tradicional (*ibid.*) es la protagonista de *Justine, or The Misfortunes of Virtue* ([1791] 2013), del Marqués de Sade. En opinión de esta autora, el victimismo en sí mismo negativo porque se basa en la pasividad y la subordinación, y eleva a la víctima a una categoría moral superior, pero igualmente derrotada por su opresor (Carter [1979] 1993: 55-56).

Según Armstrong, el victimismo existe a causa del culto al sufrimiento heredado de la religión cristiana ([1986] 1996: 170) y lo relaciona con la culpabilización de Eva por la expulsión del Paraíso (*ibid.*: 33).

Siempre objeto de castigo, ella ha cometido sólo un crimen y fue involuntario: nació mujer y, por ello, es constantemente castigada. La chica inocente paga un alto precio por el crimen original, si imaginario, de Eva, tal como san Pablo dijo que debía, y su prolongado y ejemplar Calvario la convierte en un Cristo femenino a quien un dios severo y patriarcal no ha olvidado en absoluto, sino que se toma un especial deleite en atormentar.¹⁵⁶ (*ibid.*: 39)

Armstrong sostiene, además, que “[e]l cristianismo ha formado a la sociedad occidental y ha sido la única religión importante que ha odiado y temido al sexo”, por lo que “[e]n consecuencia es sólo en occidente donde las mujeres han sido odiadas por ser seres sexuales en vez de ser meramente dominadas por ser inferiores”¹⁵⁷ (*ibid.*: 1).

Como apunta Bastida, la mujer ha sido definida en función del uso que hace de su sexualidad en relación con el hombre: “como virgen, donde la actividad sexual es inexistente; como esposa y madre, que sugiere la actividad sexual con un único varón; o como prostituta, donde la sexualidad se manifiesta con varios” (2006: 41). Para Irigaray, esta definición de la mujer siempre en relación con el varón, y nunca consigo misma, implica que las mujeres carecen de identidad como tales (Wright 1992: 180). Así, cabría colegir que el hecho de si una mujer es virgen, esposa, viuda o prostituta determina su valor en la sociedad, de forma que “[v]irgenes, casadas, viudas, son categorías

¹⁵⁶ Traducción de P. Bastida Rodríguez (2006: 40-41).

¹⁵⁷ Esta idea de la identificación entre la mujer y la sexualidad presente en occidente ya la apuntaba Foucault en *The History of Sexuality* y sostenía que el cuerpo femenino llegó considerarse en el pasado totalmente saturado de sexualidad ([1978] 1990: 104).

“relativas” al sexo y de las mujeres nada más existe o importa. Nada de esto para los machos, naturalmente, los cuales ocupan un puesto en la sociedad que, incluido o no el uso del sexo, nunca los define en base al sexo” (Magli 1993: 79). De este modo, cada uno de estos estados sexuales de la mujer se corresponde con los distintos niveles de perfección que puede alcanzar la mujer, según el cristianismo (*ibid.*), donde la virginidad representa el grado máximo. Esta idea coincide también con las reivindicaciones de Irigaray en *This Sex Which Is Not One*, cuando afirmaba que la mujer ha sido considerada tradicionalmente un valor de cambio entre los varones, cuyo precio en el comercio sexual se ve determinado por sus circunstancias concretas (1985b: 23 y 31-32).

No obstante, algunas autoras también han concebido la virginidad como un aspecto positivo: Kristeva la considera una expresión de economía homosexual y, por consiguiente, de autosuficiencia (Wright 1992: 446); Irigaray, un estado de autoerotismo debido al roce continuo de los labios de la vagina que se ve interrumpido por la penetración masculina (1985: 24) como vía de escape a una sexualidad insatisfactoria (*ibid.*: 27), en la misma línea que Sau (1990: 178); y Carter, un estado de autosuficiencia y fuerza interior que desaparece con la intrusión del varón (Carrera Suárez 1988: 109).

Además, el mito de María y la maternidad, la santidad femenina también ha sido objeto de análisis por parte de diversas autoras. Armstrong ([1986] 1996: 170-184) ha examinado el origen y los significados de la mortificación y Maitland (1990: 64) considera dicha mortificación un símbolo de autonomía en determinados contextos porque permite a la mujer librarse de la autoridad patriarcal. Asimismo, algunas autoras han visto en el ayuno el antecedente de la anorexia actual, si bien sus motivaciones difieren (Brumberg 1988: 42). Al margen de todo ello, algunas críticas sostienen que la santidad tiene un carácter ambivalente: Lerner defiende que el misticismo permite a la mujer influir en su entorno ([1993] 1994: 88); Armstrong esgrime que la virgen asceta se encontraba en un plano de igualdad con respecto al varón ([1986] 1996: 117); y Warner subraya la elevada posición social que lograron muchas de estas mujeres gracias a su virginidad ([1981] 1991b: 149). Entonces, cabría concluir que la santidad es un medio de superar las barreras impuestas por el patriarcado.

4. 1. 4. La revisión literaria de los mitos cristianos

El interés feminista por los mitos y la hagiografía cristianos ha cristalizado también en el plano literario en forma de obras en las que se aúnan, por un lado, la creatividad de la autora y, por otro, la crítica a aquellos aspectos del cristianismo que denotan una ideología o jerarquía patriarcales. Como dejábamos entrever, estas obras que subvierten la Teología cristiana desde el punto de vista feminista pueden considerarse traducciones en el sentido que exponíamos en el primer capítulo de la presente investigación. Y ello se debe a que no dejan de ser reinterpretaciones y reescrituras subjetivas y personales del mundo, visto desde los ojos de una persona en particular que, como cualquier otra, está supeditada a su cosmovisión y sus experiencias anteriores, y en el caso de estas autoras, a la ideología feminista con la que se identifican.

Godard (1991) distingue dos posiciones distintas que puede adoptar el discurso feminista frente al mito: “la creación feminista de mitos” (*feminism as myth*) y “la crítica feminista del mito” (*feminism and myth*). La primera de ellas incluye dos vías: la primera, apropiarse de los mitos patriarcales e insertar en ellos a la mujer y la segunda, crear mitos nuevos que reivindiquen el poder femenino (*ibid.*: 5). La segunda de ellas, “la crítica feminista del mito”, que cuenta con el favor de la autora, rechaza cualquier forma mítica y se centra en la crítica de los mitos masculinos acerca de la mujer (*ibid.*: 6): se pretende “irrumper en el mito para atraer la atención del lector o lectora hacia sus premisas ideológicas con el fin de desfamiliarizar el mito, de robarle su poder poniendo al descubierto los valores que han sido enmascarados como hechos (*ibid.*).

Del mismo modo que Godard, Ugalde también ha señalado dos estrategias que guardan una cierta relación con las anteriores. La primera de ellas es la “subversión”, que consiste en “desarmar la simbolización verbal existente que históricamente ha subyugado a la mujer”, y la segunda, la “revisión”, que busca el autodescubrimiento de la mujer y la expresión de su identidad (Ugalde 1990: 118-119). Además de Godard y Ugalde, Ostriker también propuso una tesis parecida al acuñar el término *revisionist mythmaking*:

Cada vez que un/una poeta emplea una figura o relato previamente aceptados y definidos por una cultura, el/la poeta está utilizando el mito, y siempre existe el potencial de que el uso sea revisionista: es decir, que la figura o relato sean apropiados para otros fines, de que el viejo recipiente se llene con vino nuevo, satisfaciendo inicialmente la sed de poeta individual pero en última instancia haciendo posible el cambio cultural. (Ostriker 1986: 317)

Esta misma autora enumera, además, una serie de técnicas literarias a las que han recurrido numerosas escritoras feministas para traducir los mitos, entre ellas Michèle Roberts. A modo de ilustración, cabría mencionar las siguientes: polifonía o multiplicidad de voces, identidades fragmentadas en continua evolución (1986: 31), frecuente ausencia de voces masculinas, silencios –“como rasgo asociado tradicionalmente al género femenino” (Bastida 2006: 56)–, monólogos interiores y un elevado componente intertextual con referencias tanto explícitas como implícitas (*ibid.*: 57).

4. 2. Michèle Roberts

4. 2. 1. La lucha interior entre el catolicismo y el feminismo

Antes de analizar el peso del cristianismo y la ideología feminista en su obra, es preciso referirnos brevemente a la infancia de Michèle Roberts, de padre inglés y madre francesa. Así, un aspecto caracterizador de la producción de esta escritora es la cultura y la lengua francesas: aunque fue escolarizada en Gran Bretaña, su madre la educó en francés y, además, disfrutaba de largos períodos vacacionales en Normandía con los abuelos paternos (Roberts 1983b: 52). Además de la lengua francesa, su madre le inculcó la religión católica:

Casada con un inglés protestante, la devoción católica fue uno de los pocos rasgos identitarios que la madre de Roberts conservó al instalarse en Gran Bretaña, devoción que, como la autora señala, quiso transmitir a sus hijos e hijas al insistir frente a su marido en que recibieran una educación católica. (Bastida 2006: 68)

Así, Roberts fue educada en un colegio católico durante varios años y le influyó de tal manera que la religión se convirtió en un rasgo de su identidad asociado a la figura materna y, por extensión, al francés:

El catolicismo era físicamente parte de mí desde mi nacimiento (eso es lo que veo ahora, cuando miro atrás), tan integral como la sangre de mis venas, transmitida por mi madre como la leche. El catolicismo era el lenguaje en sí mismo: un sistema completo de imágenes, y muy rico, dentro de que vivir y nombrar el mundo. Era literalmente mi lengua materna: mi madre nos hablaba en francés, y crecimos bilingües. El catolicismo definía la autonomía de mi madre en su matrimonio [...].¹⁵⁸ (Roberts 1983b: 52)

Esta atmósfera en la que estuvo inmersa durante sus años en el colegio católico, junto a su afición por la literatura mística (Galván 1998: 364), despertó en ella un deseo

¹⁵⁸ Cita traducida presumiblemente por Bastida (2006: 69), al igual que el resto de las citas literales de Roberts que se incluyen en este apartado.

de ordenarse monja y dedicarse a la vida contemplativa, una vocación que perduró hasta sus años universitarios en Oxford (*ibid.*: 361): “[r]ecuerdo a los nueve años haber escrito solemnemente en mi diario que pretendía servir a Jesús convirtiéndome en misionera en el Congo, lo cual me parecía un destino espléndido” (Roberts 1983b: 54).

Pese a lo anterior, sus años universitarios en Oxford, a donde se desplazó para investigar la figura de Magda de Thagdeburg, una mística del siglo XIV (Galván 1998b: 43) y especializarse en literatura inglesa medieval, le valieron para conocer otros ideales, entre ellos el feminismo, acabar cuestionando sus creencias católicas y declararse, finalmente, excatólica (Roberts 1983b: 58): “[p]erdí la fe hace más de veinte años, fácilmente, por la simple razón feminista de que no podía soportar más el estar sentada en silencio escuchando a sacerdotes varones decirme cómo tenía que sentir y pensar” (*ibid.*: 32).

No obstante, pese al rechazo que experimentó en su juventud con respecto al cristianismo, fue adoptando una postura más conciliadora conforme fue aceptando su herencia cultural y el carácter definidor que le había imprimido la religión a su identidad:

Han influido en mí los rituales y formas de culto de la Iglesia Católica, su lenguaje y sus ritmos. El oficio que divide el día en momentos de oraciones específicas: la liturgia que divide el año en períodos de crecimiento, muerte, nacimiento; la Misa que celebra la unión y la comunidad en una compleja sinfonía de oraciones y salmos; los sacramentos, la letanía de alabanzas a la Virgen. Estos ritmos del lenguaje, y particularmente los de los salmos, están dentro de mí ahora igual que mis huesos. Los absorbí igual que la leche materna [...]. (Roberts 1983a: 66)

Gracias a su interés por el feminismo, se va sumergiendo cada vez más por sus conflictos personales acerca de los modelos y mitos cristianos sobre la feminidad. Además, también ha tratado otros aspectos de la religión católica relacionados, sobre todo, con la sexualidad y la creatividad femeninas. Entre otros muchos aspectos, Galván (1998: 364) destaca el valor del misticismo femenino en conexión con la creatividad y la transgresión. Asimismo, Roberts también ofrece un retrato positivo de la vida en sororidad en el convento y lo considera un reducto de independencia femenina y fuente de protección frente al patriarcado:

Creo que he llevado siempre conmigo ese símbolo del convento como una comunidad de mujeres donde la mujer puede estar libre de la influencia masculina, donde puede jugar, y [...] ser herética. Creo que procede simplemente de esa primera experiencia en la escuela. (Galván 1998: 361)

No obstante, como señala Bastida, “[e]l influjo negativo que la educación católica ejerce sobre la identidad femenina está presente en todas las aproximaciones de

Roberts al tema, sean literarias o críticas” (2006: 72). Así, como admite la propia escritora, el feminismo le ayudó a identificar los problemas de identidad que había experimentado durante su infancia y adolescencia como conflictos de género (Roberts 1983b: 54) y también a entender su deseo de ordenarse en un convento:

Veía al feminismo como un refugio del mundo aterrador de la doble moral sexual (que las monjas nos habían inculcado bien en la escuela) y de los detestables imágenes sumisas de la feminidad ofrecidas por la cultura. Quería escapar de mi cuerpo, que odiaba: los pechos y la sangre menstrual que llegó cuando sólo tenía diez años, los granos y el pelo crespo y la gordura que me hacía desesperar de llegar a ser alguna vez convencionalmente bella. El deseo de convertirme en monja era realmente una forma de escapar de las implicaciones de mi género [...]. (Roberts 1983b: 55)

Como decíamos, el primer contacto de Roberts con el feminismo, justamente durante la segunda ola, su período de mayor resonancia, contribuyó a que se decidiera a participar activamente en el plano político y social, y entró a formar parte de grupos como el Women’s Liberation Street Theatre Group (Roberts 1984: 106). De hecho, gracias a su participación en este tipo de movimientos, llegó a conocer la solidaridad femenina y la riqueza de las relaciones entre mujeres, lo que, junto a su rechazo de las injusticias cometidas por el patriarcado, la conducirá a vivir unos años un feminismo radical y a considerar el lesbianismo el rechazo sumo al poder masculino” (Roberts 1983b: 60).

De hecho, una de las preocupaciones que comparte esta escritora con algunas de sus homólogas feministas es la necesidad de deconstruir los estereotipos patriarcales sobre la feminidad que, a su modo de ver, hacen que las mujeres sean vistas como ángeles o demonios:

[E]n esta cultura, incluso si no es explícitamente cristiana, las mujeres han sido demonizadas. Hemos sido percibidas bien como terriblemente buenas, y madre santas, sentimentales, o madre que son sentimentalizadas, o perfectas esposas, seres maravillosos, puros y morales, de algún modo mejores que los varones; o bien como demonios, diablos, monstruos por debajo de la cintura. Esto está fuertemente enraizado en la cultura occidental, así que nosotras mismas heredamos algo de eso, que nuestro sexo está asociado a la percepción de nosotras como demonios. [...] Creo que las mujeres todavía están bien sentimentalizadas o demonizadas. (Galván 1998: 364)

Asimismo, Roberts se ha esforzado por rescatar del olvido a diversas autoras con el objetivo de reivindicar una tradición literaria femenina y una vía de expresar su respaldo a la literatura femenina actual, además de combatir la preponderancia cultural masculina:

Tuve que leer a tantos autores varones en la universidad que durante los años posteriores leí sobre todo a las mujeres cuyas palabras habían sido prácticamente

olvidadas hasta los años ochenta. Ellas me han proporcionado un enorme placer y estímulo. Necesitaba sentirme parte de una tradición de Mujeres. (Kenyon 1989: 165)

En definitiva, cabe señalar que, en lo concerniente al feminismo, Hélène Cixous y Julia Kristeva son las pensadoras francesas que más han calado en Michèle Roberts y cuyo influjo se manifiesta en la práctica totalidad de sus obras (Bastida 2003: 96).

4. 2. 2. *The Secret Gospel of Mary Magdalene*¹⁵⁹

Antes de comenzar este apartado, creemos oportuno señalar que *The Secret Gospel of Mary Magdalene* [El evangelio secreto de María Magdalena] ([1984] 2007) se entiende mucho mejor como una traducción si tomamos como punto de partida la nueva, pero ya asentada, definición de la misma que desarrollaron autores ya mencionados en el primer capítulo, como Munday (2014), Bassnett (2011), Tymoczko (2007), Johnston (2013), Gentzler (2003) y Brems *et al.* (2014), entre otros. Partiendo de esta premisa, la autora, Michèle Roberts, traduce la historia y la tradición cristianas en tanto que las reescribe, las reinterpreta y las revisa en el más puro sentido de *narración* que desarrollara Hayden White (1987), para que se ajusten a un determinado propósito, a saber, mejorar la situación de la mujer en la religión cristiana. Así, en este apartado tomaremos un ejemplo concreto de crítica historiográfica y lo analizaremos partiendo del concepto abarcador de *traducción* que desarrollamos en el primer capítulo de la presente investigación.

Como decíamos antes, el personaje bíblico de María Magdalena ha sido objeto de numerosas interpretaciones, y por consiguiente traducciones, tanto en el mundo de la literatura, como el *El legado de María Magdalena* (2005), *María Magdalena y el Santo Grial* (2005) y *Diario de María Magdalena* (2011), entre otros muchos, como en el de la música, donde podemos encontrar varias reescrituras de la vida de esta santa, como *Una canción para la Magdalena*, de Joaquín Sabina, y *Judas*¹⁶⁰, de Lady Gaga. No obstante, en esta investigación nos centraremos únicamente en la novela que da título a este apartado por sus vindicaciones feministas.

The Secret Gospel of Mary Magdalene ([1984] 2007) nace ante la apremiante necesidad de Roberts de averiguar por qué, según la Teología, las mujeres no podían disfrutar del sexo y ser santas al mismo tiempo, “why the male-dominated Church split

¹⁵⁹ Esta novela fue publicada originalmente bajo el título *The Wild Girl*.

¹⁶⁰ Aunque el título no haga referencia explícita a esta Santa, la letra de la canción parece indicar que la pronuncia María Magalena y en ella declara su amor a Judas. De hecho, el videoclip de esta canción muestra al final la lapidación de la santa.

women into holy sexless mothers and bad sexy whores”, tal y como recoge la autora en el prefacio. Asimismo, afirma que otra de sus motivaciones fue intentar imaginar una cristiandad inspirada tanto por hombres como por mujeres: una religión basada en el amor, “rather than a religion of fear” (Roberts [1984] 2007: prefacio). De hecho, la autora explica que María Magdalena se le apareció en sueños y que ello contribuyó a que se imaginara el evangelio que podría haber escrito esta santa.

These days, when fundamentalist versions of Christianity are once more on the rise, when political leaders use biblical imagery to excuse their crusades against other countries, Mary Magdalene remains, for me, a figure who challenges their narrow-minded certainties. (*ibid.*)

Además de lo anterior, Roberts explica que ha decidido atenerse a la tradición vigente durante siglos en lo concerniente a este personaje bíblico y añade que los Evangelios Gnósticos de Nag Hammadi han sido una fuente de ideas importante:

Medieval and later tradition in art, hagiography, legends, poems and plays collapses the figure of Mary Magdalene, briefly mentioned in the Gospels, into that of Mary of Bethany, the sister of Martha and Lazarus, and also in that of the sinful woman who anoints Christ. Although many modern scholars distinguish separate figures in the Gospel accounts, I have chosen to follow the tradition of centuries, the spinning of stories around a composite character.

One important source of ideas was the Nag Hammadi gospels [...]. I used the Nag Hammadi texts to help me imagine what an alternative version of Christianity might have been like. (Roberts [1984] 2007: nota de la autora)

The Secret Gospel of Mary Magdalene ([1984] 2007), narrado en primera persona, contiene la autobiografía, traducida y reescrita a partir de un enfoque feminista, de este personaje bíblico. La Magdalena afirma que no quiere repetir las palabras de Jesús, sino que quiere dejar constancia de cómo recibió ella a Dios: “I pray that readers of this account will accept that now I am telling the truth, my truth, as fairly as I can” (*ibid.*: 70). Asimismo, afirma que, al principio pensaba que escribir la verdad era una tarea sencilla, pero finalmente prueba no ser así: “[b]ut I have discovered over the last year that finding the truth in words is a struggle, and that recording it has increased my doubts and confusions rather than lessening them” (*ibid.*: 162). De este modo, empieza relatando los orígenes humildes de la Magdalena en Betania y explica cómo eran instruidas las mujeres en la fe judía: tras su primer período, su autonomía menguaba, no debían alzar la vista, no podían estudiar las sagradas escrituras y sólo tenían acceso a ellas a través de las palabras de los hombres:

When my menses arrived and I became a woman in my family’s eyes [...]. My eyes had to be kept lowered. My brother Lazarus was encouraged to study the ancient books of our religion, but not I. I learned about our faith through the words of men. God was mediated to me, as to my older sister Martha, through the words of my father and

brother in the confines of our home, and, outside, through the authority of our village priests and rules. (Roberts [1984] 2007: 12-13)

Asimismo, María Magdalena es consciente de que su hermano le da las gracias al “Altísimo” día tras día por no haber sido mujer, lo que, una vez más, se trata de una traducción desde la perspectiva de la autora. Algún tiempo más tarde, y justo tras la muerte de su madre, la narradora decide huir de casa “towards freedom and away from the prospect of betrothal and marriage, which I feared greatly, towards a life I could construct myself and call my own” (*ibid.*: 14). En esa huida para ser dueña de su propia vida, la Magdalena se topa con un grupo de mercaderes que le ofrecen viajar con ella, pero que la agredirán sexualmente la primera noche: “[t]here was only one sort of woman, they told me, who roamed about boldly and alone. I understood them to mean: wild beast, in need of taming” (*ibid.*: 15). No obstante, ella misma confiesa que, pese a este inicio tan brutal en su sexualidad, se sintió liberada porque “none of the honourable men at home would ever take me to wife now” (*ibid.*). En este primer capítulo de la obra, además de la situación de inferioridad, opresión y violencia sexual a la que se veía sometida la mujer, la autora también hace referencia a una regulación estatal que establecía que todas las prostitutas debían llevar “blonde wigs and scarlet robes so that everyone knows who they are” y que sólo les permitía pisar la calle por la tarde (*ibid.*). Asimismo, la autora señala que la afluencia masculina a los burdeles era muy elevada (*ibid.*: 16). Además, Roberts nos muestra la traducción de una María Magdalena que, gracias a su astucia, es capaz de sacar provecho del deseo sexual masculino para zafarse de la autoridad y el control que ejercían los mercaderes sobre ella, quienes planeaban venderla como prostituta:

I made sure that all four of them drank deeply that night, and drank enough myself to deaden the pain in my heart as one oaf after the other approached me. Afterwards I made them drink more, so that they forgot to bin me as they had sworn to do and instead sank snoring on to their mattresses. [...] Then I washed my face and hands, stripped off my clothes and those of one of the sleeping men, dressed myself as a boy, took a knife and a small bag of money, and crept out of the inn. (*ibid.*: 16)

Una vez liberada, y tras un par de días vagabundeando, se topa con Sibila, una hetaira vestida con ropajes ricos que primero se dirige a ella en griego y después en hebreo. La Magdalena le relata su historia, o mejor dicho la traducción de Roberts de su historia, y Sibila le ofrece alojamiento, comida e instrucción a cambio de su compañía:

She became my mother, sister and friend as well as my mistress. She taught me to read and write the Greek script, she encouraged me to practice my singing and dancing, she instructed me in the arts of conversation and dalliance, the arrangement of hair and clothes, the exercise of the mind. All this was pleasant to me. (*ibid.*: 19-20)

Asimismo, la autora nos muestra que Sibila vive de los hombres –“[h]ow would I live if I did not take male lovers?” (*ibid.*: 22)– y, a menudo, sufre maltrato físico: “[s]he showed me bruises on her arms where she had held too hard and red marks on her shoulders where he had bitten her and drawn blood” (*ibid.*: 21). De hecho, uno de los hombres con los que yace, Marcus Linnius, intenta abusar sexualmente de la Magdalena, pero ésta logra escapar gracias a la ayuda de la propia Sibila, a quien considera “kind hostess and lover” (*ibid.*: 224), y sus esclavos. Además, una noche ambas mantienen un encuentro sexual:

One afternoon, when he was unable to visit her, she took me to bed with her instead. [...] To lie in her arms all that afternoon brought me not just the sweetness of the pleasure of the body but a lessening of the loneliness which gnawed my soul. She smoothed away the pain and terror and humiliation I had suffered from the merchants’ abuse of me, and her caresses and kind words built a protective wall between me and the degradation endured by the women in the houses in the port. (*ibid.*: 22)

De hecho, la traducción de la Magdalena que presenta Roberts en su novela sospecha que estuviera tratando de convertirla en una hetaira y admite que no temía ni condenaba esa vida porque era una vida de placer, tanto para el cuerpo como para el alma, y, además, otorgaba cierta libertad, pero, pese a ello, tras cuatro años en compañía de Sibila, decide volver a casa y encuentra a su padre a punto de morir (*ibid.*: 23-25).

Tras el fallecimiento de éste, ella y sus dos hermanos, Lázaro y Marta, tienen que vender gran parte de la poca tierra que tenían, una vez más una reinterpretación de las Sagradas Escrituras. Su hermana, confinada a las labores del hogar, todavía está soltera por no poder entregar una dote y es responsable de su hermano, un delincuente que suele excederse con la bebida. De hecho, la Magdalena confiesa que no tiene más remedio que dedicarse a la delincuencia, al igual que su hermano, y descubre que la historia de su huida de casa con cuatro hombres es de sobra conocida y que ello le ha granjeado una reputación de fulana, “a reputation like a scarlet robe” (*ibid.*: 28): “[t]hen it became obvious that I could employ my newly acquired identity as a means of augmenting the meagre income of our family, so long as I remained discreet and careful in my manner of doing so and avoided any possibility of open scandal” (*ibid.*). Más aún, la narradora confiesa que, debido a la gran cantidad de amigos ebrios que su hermano lleva a casa, tiene que aumentar el número de servicios para no pasar hambre, pues ni Marta ni ella se niegan a darles “the meagre contents of our larder” por temor a la agresividad de su hermano (*ibid.*: 30-31). Uno de estos amigos resulta ser Jesús, a quien ella describe como “quite ugly, with a lined face and a big nose, a lightly hunched back”

(*ibid.*: 33), una muestra más de la traducción de la Teología que realiza la autora, y reconoce que al principio le miraba recelosa. Jesús solía visitarlos acompañado de Juan y Simón Pedro, que desdeñaba a la Magdalena por su profesión. No obstante, la traducción de esta santa que nos presenta Roberts no se avergüenza en absoluto y decide sacar provecho de sus atributos femeninos: “[b]ut it piqueted me, more, it angered me, his scorn for what I represented, and I fought back in the only ways I knew, pulling my hair forwards over my shoulders in the lamplight, letting him see the lift of my profile, of my breast” (*ibid.*: 36). Al contrario que Simón Pedro, Jesús la respeta y la trata con amabilidad, y la Magdalena admite que empieza a fraguar una amistad entre ambos, algo que consideraba imposible entre un hombre y una mujer. Afirma también que Jesús “drew people to himself just as the sun draws out moisture from plants” (*ibid.*: 36) y explica que, tras su partida, su hermano cae enfermo. Para ella, se debe a que añoraba a Jesús y su compañía, y concluye que: “[he] was dying for love” (*ibid.*: 38). Para salvarlo, la narradora explica que pone en práctica algunos remedios paganos que había aprendido en Alejandría y que podrían hacer que la tacharan de bruja. Jesús llega al tercer día y visita a María Magdalena en su casa: “[h]e held me against him and I smelt his sweat and his hot skin. His tongue gently exploring my mouth was one of the sweetest and sharpest pleasures I have ever known, and he held me more tightly as he felt me opening to him” (*ibid.*: 41).

Más tarde, y ya en presencia de varios discípulos, la Magdalena confiesa los remedios paganos que le ha aplicado a su hermano y admite no haberlo hecho en nombre de Jesús ni de Dios y responde a Jesús que: “[y]our God and my God [...] are the same. What I have done, I did in the name of God, who has many names” (*ibid.*: 42). Después, Jesús se presenta en la tumba a donde habían llevado a Lázaro y le ordena que salga. Es decir, la autora traduce y reescribe la muerte y el milagro, y nos lo presenta como una especie de depresión grave en la que se ve sumido Lázaro tras la marcha del Mesías y de la que se recupera con las palabras de éste. Tras la recuperación de Lázaro, la Magdalena le lava los pies a Jesús con su pelo, “the first service of love I had ver perfomed for a man” (*ibid.*), y al acabar le besa. Esa misma noche, tiene lugar el primer encuentro sexual entre ambos, una subversión significativa de la Teología:

That night I lay with Jesus in the room Martha gave to him, Lazarus' room. [...] and she left Jesus and me, loving us both, to be together. [...] That night we joined each other in our own private way, swearing friendship and loyalty and then lying down [...]. We turned our heads and looked into each other's eyes, and he whispered: Mary, Mary, and came to lie in my arms. He put his hands on my breasts, holding them as tenderly as I had seen him touch children's heads. He laid his hand on the base of my belly, so that

my breath stopped for a moment before my body took on a new life with a great shuddering sigh. Then we looked at each other again, smiling, and we waited, to let the pleasure build even more. (*ibid.*: 44-45)

De hecho, la narradora admite que nunca había besado a nadie durante sus servicios sexuales, pero que con Jesús era distinto. Por lo tanto, cabría afirmar que Roberts nos presenta a la traducción de un Jesús humano que mantiene un relación de amor y amistad con la Magdalena y, de hecho, una relación aparentemente normal en la que incluso llegan a inventarse motes cariñosos: “[w]e gave each other new names, as lovers do, foolish ones that grew out of the jokes we made together and out of the pleasure that we had” (*ibid.*: 45). Tras esta primera relación sexual, una muestra más de la reescritura a la que somete la autora la historiografía y la Teología, y una abominación para Pedro por no estar casados, Jesús se marcha a predicar y tanto la Magdalena como su hermana cuentan con su permiso para acompañarle en calidad de discípulas:

There were several women who accompanied the Lord, as we began to call Jesus, on his mission to preach, and three of us who always walked beside him: Mary his mother and her sister Mary and myself. The others called us the three Marys, and me they called the companion of the Saviour, in recognition of the special love that Jesus and I had for one another. It was a sweet title to my ears, very different to those I had previously borne, or had awarded myself: the slut, the bad sister, the exile, the profligate. (*ibid.*: 49)

La traducción de la figura de la Magdalena a la Roberts comenta a su hermana, además, que Juan le ha contado que para llegar a Dios hay dos caminos, el ascetismo o la concupiscencia, y que ninguno de ellos es superior ni inferior. Añade que este mismo discípulo le ha explicado que los hombres no tienen por qué recurrir a prostitutas ni las mujeres deben ser castas y que cada cual puede escoger cómo expresar el amor por el prójimo. Este ejemplo de la traducción de la realidad que lleva a cabo Roberts está estrechamente vinculado con el concepto de la *microhistoria* (Ginzburg [1976] 2009), que centra su atención en las realidades pequeñas, en detrimento de la versión oficial “y rompe con las formas autoritarias e impositivas del discurso historiográfico tradicional que presenta la realidad como objetiva” (Vidal, en prensa), y con el concepto de hacer historia *desde abajo* (Thompson 1966; Kantz 1988; Burke 1991), que comentábamos en el tercer capítulo y que, como decíamos, resulta especialmente relevante para nuestra disciplina porque se ha tomado como punto de partida para elaborar una nueva historia de la traducción (Bastin y Bandia 2006). Así, Marta concluye que “[i]f these disciples, as you say, accord women dignity and respect, then I do not need to fear for you, or for myself” (Roberts [1984] 2007: 50). No obstante,

Pedro difiere y asevera lo siguiente: “[b]ut let me assure you that the path to union with God is a narrow one. Love means self-denial, self-discipline, chastity. There is no place amongst true disciples for the practices of the heathens” (*ibid.*: 51). Es decir, podríamos afirmar que Pedro encarna los presupuestos cristianos tradicionales, frente a la religión del amor que predica Jesús. En este punto, la narradora nos presenta a Salomé, una matrona de sesenta años que también que le pregunta si conoce los métodos anticonceptivos. La Magdalena afirma que es un tema que jamás ha tratado con su hermana y del que tiene ciertas nociones gracias a su estancia en Alejandría con Sibila. Y es comprensible, pues los métodos anticonceptivos se trataban de un tabú para la mujer y, por consiguiente, privarse de ellos podría significar una falta de libertad y autonomía de la mujer. La autora nos muestra en este capítulo que Jesús besaba a la Magdalena en público y que era esta última la que, a veces, le apartaba: “I knew that embraces exchanged in public by Jesus and me ofended Simon Peter, and so sometimes I pushed Jesus away, or cautioned him against showing me so much affection” (*ibid.*: 58) –una traducción que podría hacer temblar los presupuestos religiosos tradicionales–. Según la narradora y su interpretación del mundo, estas muestras de afecto irritaban a Pedro, que no entendía el amor que le profesaba Jesús aun sabiendo que había sido prostituta. A este respecto, resulta oportuno recuperar la apología a favor del amor en todas sus facetas, incluidas las relaciones fuera del matrimonio, que pronuncia la traducción de Jesús que nos ofrece la autora: “[o]ur kisses demonstrate that we are lovers of each other and lovers of God, nourishing each other, conceiving and giving birth between us to God” (*ibid.*). Pedro Simon, además, llega incluso a pedir la expulsión de las mujeres del grupo de discípulos “for women are not worthy of life” (*ibid.*: 59). Es en este punto cuando la Magdalena confiesa que la misoginia y la discriminación han estado presentes durante toda su vida hasta que conoció a Jesús. No obstante, este último vuelve a pronunciarse a favor de la mujer y la igualdad de los sexos y sostiene:

I myself [...] shall lead Mary in order to make her male, so that she may become a living spirit resembling you males. For every woman who will make herself male shall enter the Kingdom of Heaven. And I shall lead you, Peter, in order to make you female, so that you may become a living spirit resembling these women. Fir every man who will make himself female will enter the Kingdom of Heaven. (*ibid.*: 59-60)

La Magdalena sostiene que no puede contenerse más, se levanta y alza la voz a favor de la mujer: la Madre tiene el poder de crear y destruir porque nos da la vida y a ella misma regresamos en la muerte. Asimismo, asevera que, si no se respeta la imagen

de la Madre en la creación y si los hombres olvidan venerarla, ésta estallará causando una serie de desastres naturales y hambrunas, lo que causará la muerte de la humanidad, que renacerá del vientre de la Madre, pero esta vez provista de la sabiduría necesaria para admirarla. Tras esta oda a la feminidad, Pedro le reprocha, una vez más en un alarde de misoginia, que las mujeres no tienen derecho a hablar en público e instruir a los hombres y le reprocha a Jesús que una vez les indicó “that we should pray in the place where there is no woman, and this is what we have always done. You told us that you have come to destroy the Works of women, of femaleness” (*ibid.*: 61). Sin embargo, Jesús vuelve a pronunciarse a favor de la mujer y le explica el verdadero significado de sus palabras, una traducción más de las palabras oficiales del Mesías:

I am willing to accept the witness of women [...] and so should you be. I am willing to learn from a woman's vision of the truth. What I meant by those words you have repeated was this. When you make the two one, and when you make the inside like the outside and the above like the below, when you remove the barriers, Simon, when you make the male and the female one in unity, so that the male is no longer male and the female is no longer female, then will you enter the Kingdom. That is what I meant by destroying the works of femaleness. I have come to destroy the works of maleness too. (*ibid.*: 61)

Pese a ello, y según la traducción del personaje que elabora la autora, Pedro Simon sigue propugnando la marginación de la mujer porque, a su modo de ver, encarnan el pecado y la muerte, puesto que “the creation of man followed that of the earth, and the woman followed the man and marriage followed the woman, and reproduction followed marriage, and death followed reproduction” (*ibid.*: 62) y, por ello, los hombres deben abstenerse de los placeres carnales para alcanzar la vida eterna. Una vez más, Jesús le corrige y afirma que las mujeres tienen derecho a extender su palabra, le niega que éstas personifiquen el pecado, sostiene que lo verdaderamente importante es la unión¹⁶¹ del alma y señala que “all of us are becoming virgin again, for all of us are becoming whole” (*ibid.*: 63). Es decir, retomando el concepto de la *microhistoria*, Jesús se presenta aquí como un historiador de la (micro)historia de las mujeres en tanto que da voz a quienes hasta ese momento no la han tenido.

Llegados a este punto, tiene lugar la traducción y reescritura de otro mito cristiano, el de la Virgen María. Roberts reinterpreta la historiografía oficial acerca de la pureza de la Virgen María y explica que el embarazo tuvo lugar cuando ésta estaba prometida con José pero no habían contraído matrimonio, es decir, lo que, según Roberts, se considera ser virgen en hebreo: “[s]he told me her story then, how, when she

¹⁶¹ Roberts utiliza la palabra *marriage*, por lo que también podría traducirse por “matrimonio”.

was betrothed to Joseph but not yet married, a virgin according to our Hebrew way of naming, she was discovered to be pregnant, and how all the people of her village whispered against her and vilified her” (*ibid.*: 66).

Asimismo, María Magdalena sostiene que jamás ha dejado que los hombres le dieran nada, pues los considera peligrosos por el poder del que disponen. Del mismo modo, la narradora denuncia que los hombres han obligado a las mujeres a preocuparse en exceso por su belleza porque sólo valoran esa cualidad y no consiguen ver su alma. A este respecto, Jesús condena a los hombres que recurren a los servicios de las prostitutas: “[t]he body is the mirror of the soul [...]: and a man who abuses women’s bodies also abuses their souls. That is the way of men who use prostitutes. So much is true” (*ibid.*: 73).

Roberts también traduce el milagro de los panes y los peces en *The Secret Gospel of Mary Magdalene* de la siguiente manera:

People called it miracle afterwards. I called it good housewifery. I daresay we meant the same thing. Within minutes Martha had the discipkes organized, sending us hither and thither amongst the crowd, and within what seemed only a short further space of time we were all sitting down to feast on bread and dried fish and fruit that people ran back to their homes to fetch and then to distribute. (*ibid.*: 76)

Asimismo, la traducción y reinterpretación que lleva a cabo la autora nos muestra a un Jesús visceral y arrogante que se enfada y aparta de él a María Magdalena cuando ésta le pide que no visite Jerusalén porque teme que le hagan daño: “I stared with surprise and dislike at this man who was suddenly become a stranger, his face frowning and tight.lipped, his arms crossed, barring himself against him” (*ibid.*: 86). Pese a lo anterior, la traducción de Roberts nos revela a un Mesías que teme la muerte y llora como un niño al admitirlo –“I felt his tears dropo n my fingers, I smelt the sweat in his hair, the wine in his breath” (*ibid.*: 92)–, justo antes de que lo capturen.

María Magdalena sigue narrando su Evangelio, traducido y reinterpretado desde el enfoque feminista de Roberts –como hiciera, entre otras autoras, y según lo expuesto en el segundo capítulo de la presente investigación, Suzanne Jill Levine con *La habana para un infante difunto* ([1979] 1986), de Cabrera Infante–, recordando cómo Jesús la quería porque precisamente no era la mujer ideal y recordando una de las veces en la que él yacía sobre su pecho, y le dijo, una vez más una traducción de las Sagradas Escrituras: “you are the tree of life, Mary, and on you I hang. Strength and wisdom flow from you to me, and with you at my side I am brave enough to dare anything. My sweet warrior. My tree of roses and thorns” (*ibid.*: 95). Prosigue relatando cómo Pedro y

algunos otros negaron a Jesús y huyeron, y manifiesta no rodó ni una sola lágrima por su rostro cuando vistieron a Jesús como una túnica púrpura, le coronaron de espinas y le obligaron a sostener una palma. Cabe mencionar aquí que la narradora no le dedica más que una página a la Pasión de Cristo y rápidamente pasa a detallar cómo llevaron a cabo su entierro: “[w]e were lucky even to get permission to bury him, that he was not thrown like refuse to the dogs scavenging at the bottom of the hill” (*ibid.*: 97).

De camino al sepulcro, María Magdalena que presenta Roberts lleva el pelo descubierto, lo que le granjea las burlas y los insultos de los soldados que los escoltan. Una vez allí, es ella quien embalsama el cuerpo del Salvador: “Jesus has teased me more than once for my skill at massage, my talent for easing away the pain from a torn muscle or a stiff neck, calling me doctor and witch and miracle worker, but always glad of my ministrations” (*ibid.*: 98). Tras el entierro, la Magdalena quiere velar a Jesús, pero la Madre del Señor¹⁶² le indica que vuelva a casa con ellos para evitar que los soldados, ya ebrios, abusen de ella.

La mañana del tercer día, María Magdalena se mantiene en vela para evitar las pesadillas que la habían acechado durante las dos noches anteriores y decide visitar el sepulcro. Al llegar, lo encuentra abierto y vacío, y sin rastro de los soldados que lo custodiaban. Es entonces cuando Jesús, ya resucitado, se aparece por primera vez, y precisamente ante una mujer que había sido objeto de tantas burlas, y María Magdalena se dirige a él como “rabboni¹⁶³”. Así, éste le ordena que no le toque porque ya no se encuentra en su cuerpo como cuando ambos se amaban en el lecho y le pide que transmita una serie de mensajes al resto. A modo de ilustración, cabría destacar el siguiente mensaje, pues podría considerarse una oda al amor libre, un tanto contrario al que parece promulgar la Iglesia:

How else can we know God except through the fullest knowledge of our humanity? This is why we must revere the turning points in our journey through life: we must celebrate the birth of children; their passage, through the signs given by the body, into adulthood; their joining one another in love and in bodily union; their flourishing and their maturity; their passage into wisdom and old age; their production of children; their meeting, terrible as it is, with death. (*ibid.*: 109)

¹⁶² Michèle Roberts utiliza esta fórmula para referirse a la Virgen María. Cabría colegir que no se refiere a ella como *Virgen* porque reescribe el mito y lo deconstruye, eliminando de él todo rastro de alusión a la virginidad física.

¹⁶³ Se trata del título más elevado y honorífico que podían recibir los maestros de Israel. En el Nuevo Testamento, Jesús recibe este tratamiento por parte del ciego de Jericó (Marcos 10: 51) y de María Magdalena (Juan 20: 16). Parece ser que en este último pasaje, Juan le da otorga el significado de “Maestro”.

Teniendo en cuenta que se trataba de una época en la que la mujer no podía intervenir en público, resulta curioso, además, la puntualización de la narradora, que afirma que su audiencia guardaba un absoluto silencio. Asimismo, Roberts reescribe, desde un punto de vista sesgado, la resurrección consignada en las Sagradas Escrituras como la unión con nuestro ser más profundo:

What is this rebirth? How is it to be achieved? The image of this rebirth is a marriage, as I have told you before, the marriage between the inner woman and the inner man. You must go down deep, down in the marriage chamber, and find the other part of yourself that has been lost and missing for so long. Those who are reunited in the marriage chamber will never be separated again. *This* is the restoration. *This* is the resurrection. (*ibid.*: 111)

Además, la Magdalena les transmite el mensaje de que la humanidad ha perdido el conocimiento de la Madre y que, mientras siga siendo así, jamás se podrá llegar a Dios. Tanto es así que añade que se debe celebrar la unión del cuerpo y el espíritu que conforman un todo, porque eso es precisamente a lo que se refería Jesús en su última cena con: “he or she¹⁶⁴ who shall not eat my flesh and drink my blood has not life” (*ibid.*). Por último, la Magdalena les transmite que, según las palabras del Salvador, *carne* debe entenderse como *palabra* y *sangre*, como *Sophia*, en el sentido de *sabiduría*. Mientras el resto de discípulos guarda riguroso silencio, Pedro sostiene que no cree que Jesús dijera jamás nada parecido y que la Magdalena miente: “[i]f he had [thought such things], we would have told them to us while he was still alive. Who ever heard such ridiculous teachings? Mary is raving. She has made them up” (*ibid.*: 111-112). Pese a que Marta defiende a su hermana, Pedro continúa preguntando al resto “[w]ould the Lord really speak privately with a woman and not openly to us? Are we to turn about and all listen to her? Did he prefer her to us?” (*ibid.*: 112) y concluye así: “[y]ou are only a woman [...]. You need to rest, Mary” (*ibid.*). Es decir, una vez más parece que el hombre, en este caso los discípulos, es digno de mayor importancia que la mujer y, además, el hecho de que Pedro invite a la Magdalena a tomarse un descanso podría entenderse como que esta última es más débil. En este punto, interviene la Madre del Señor afirmando que la primera de las enseñanzas de su hijo era “brotherly and sisterly¹⁶⁵ love between ourselves” (*ibid.*: 113), lo que subraya una vez más la tendencia de la autora hacia el lenguaje inclusivo, un aspecto que comentábamos en el apartado 2.3.5. *El advenimiento del feminismo a la lingüística*. A continuación, la traducción de la Madre del Señor que ofrece Roberts le encomienda a la Magdalena que escriba las

¹⁶⁴ Nótese el uso de *he or she* como construcción lingüística inclusiva.

¹⁶⁵ Nótese una vez más el lenguaje inclusivo al que recurre la autora.

enseñanzas que le había transmitido su hijo tras su resurrección y esta última acepta y señala que aprendió a escribir en griego durante su estancia en Alejandría.

Una noche Salomé despierta a María Magdalena y le pide que la acompañe si quiere recontrarse con su Señor. Ella está dispuesta pero para que así sea, debe cumplir una serie de rituales, entre los que se incluye dejarse vestir de novia:

She [Salome] flung a seamless dress of flowing White silk over me, tied a yellow cord around my waist, and twisted tops of milky pearls in my hair and around my neck. On my arms she put bracelets of amber and coral and shells, and on my head a wreath of laurel and myrtle. She drew slippers of white feathers on to my feet, and gloves of softest white leather on to my hands. Then she left me, and disappeared into the shadows. (*ibid.*: 121-122)

Después de ello, la traducción de Roberts afirma que Jesús se materializa en esta estancia “too dark to see his face” (*ibid.*: 122). La Magdalena cuenta que le toma la mano y él aparta la cortina que separaba una especie de pérgola nupcial y ambos entran a una oscuridad dorada. Huele a la madera de cedro de los cuatro postes de la cama, a flor de naranjo y a la resina que arde en un brasero cercano. Es entonces cuando la Magdalena relata que “I loosed him from his wedding clothes as he me from mine, until we stood naked in front of one another, our joined hands gleaming in the darkness” (*ibid.*: 122). Después, Jesús le pide que rompa el ayuno para penetrar aún más en la “marriage chamber” (*ibid.*). Asimismo, le ordena que no intente mirarle a la luz porque sólo es su marido en las sombras: “I shall remain close to you as your shadow is, and it is in the shadows that we shall embrace” (*ibid.*). Tras su unión, María Magdalena explica que se han liberado del lenguaje para comunicarse, es decir, ambos forman uno:

So we reached the point where we undressed ourselves of language as we had done of clothes. I could no longer say *him* or *you*. We went out of the waking world of time and words, into the other one. Love fused. Love fused us. There was knowledge that I cannot, and shall not, speak of. (*ibid.*: 123)

Tras contraer matrimonio, la Magdalena se sumerge en un profundo sueño y, al despertar, sólo ve a Salomé, cuya apariencia ya no se corresponde con la de una mujer de sesenta años, sino más bien con la de una diosa. Una vez más entra en juego la traducción personal y subjetiva que realiza Roberts cuando la Magdalena, desconcertada, le pregunta a Salomé quién es y esta última responde: “I am the Queen of Heaven” (*ibid.*: 124).

I am the Ancient One. I am She who has many names. I am Ishtar and Astarte, Athar and Artemis and Aphrodite. I am Isis, busy with the work of re-membering my husband, and I am Inanna, she who descends from heaven to marry the shepherd Dumuzi and make him king after harrowing hell and reuniting heaven and earth. You have seen me as the witch Hecate, and as her sister Demeter, mother and nurse. But I am also

Persephone, borne off by Pluto into the underworld, there to eat the pomegranate seed and bring the human and the divine together again.¹⁶⁶ (*ibid.*: 125)

Tras su presentación, una traducción de la realidad de todo punto feminista, Salomé reivindica que los hombres se han olvidado de ella y que es una exiliada de su propia casa en la Tierra. Así, afirma que su madre recorre incesantemente el mundo buscándola y sostiene que los hombres la temen y que, por eso, tratan de mantenerla en el reino de la oscuridad y la inconsciencia, pese a que su hogar se encuentra entre los vivos y la luz. Promete recuperar el lugar que le corresponde:

But I shall rise. I shall not let myself be divided and reviled. For I am She who is three in one. For I am Martha the housewife and I am Mary the mother of the Lord and I am Mary the prostitute. I am united, three in one, and I shall rise. And I shall sing around the ears of the irreverent like a whip, like a flail, like a scourge. (*ibid.*: 125)

Parece que las palabras de Salomé, o la traducción de Roberts, recuerdan, al menos en cierto modo, al Espíritu Santo –“I am She who is three in one”–. De ser así, tendría especial importancia porque estaría formado por tres mujeres, y no por tres hombres, como ha sido tradición durante siglos. No obstante, también cabría afirmar que podrían remitir a las tres características que conforman, tel vez, a una mujer plena: la dignidad, la maternidad y el deseo sexual.

Tras esta revelación, y una vez pasados tres días y tres noches, algo especialmente significativo porque guarda una estrecha similitud con la resurrección de Jesús, María Magdalena vuelve a despertar y su hermana le comunica que pensaban que estaba muerta porque, al parecer, huyó mientras rezaban y la encontraron inmóvil sobre el sepulcro de Jesús, con las manos cubiertas de picaduras de abeja y las uñas llenas de cera. Su hermana también le cuenta que, durante esos tres días, Jesús se ha aparecido a Pedro y otros discípulos varones, pero esta vez: “[n]ot as a visión. Real. In the body. They saw his wounds” (*ibid.*: 126).

Después, Pedro los convoca en el cenáculo, donde, en palabras de la Magdalena, “we had celebrated our last supper with the Lord such a short time ago” (*ibid.*: 127), por lo que queda implícito que ella también estuvo presente, sin duda una traducción de la realidad cortesía de Roberts. Pedro les informa de que, a partir de ese momento, los

¹⁶⁶ Ishtar es la diosa babilónica del amor, la guerra, la vida y la fertilidad; Astarte es la asimilación fenicia-cananea de una diosa mesopotámica que los sumerios conocían como Inanna, los acadios, asirios y babilonios como Ishtar y los israelitas como Astarot; Athar se corresponde también con la diosa Ishtar; Artemis era la diosa griega de la caza, la virginidad y las doncellas; Afrodita, la diosa griega del amor; Isis era la diosa egipcia de la naturaleza, la maternidad y el nacimiento; Hécate era la diosa griega de las tierras salvajes y los partos; Démeter era la diosa griega de la agricultura, el matrimonio y la ley sagrada; y Perséfone, hija de Zeus y Deméter, se convirtió en la diosa griega del inframundo tras ser raptada por Hades.

once de ellos que han visto a Jesús deben empezar a predicar y cristianizar, y les comunica que el Señor le ha elegido como piedra sobre la que edificará su Iglesia. María Magdalena le corrige: “[t]here are twelve of us who have witnesses the resurrection [...]: if you wish to count in this way. I also saw Jesus” (*ibid.*: 129). No obstante, Pedro le responde que, tal y como ella misma ha admitido, su visión del Señor fue con los ojos del espíritu y no con los del cuerpo, lo que no se corresponde con el tipo de resurrección a la que él se refiere. No obstante, ella arguye que no puede existir una jerarquía entre ellos y confiesa que ella misma no cree que Jesús haya resucitado físicamente. Y añade:

Although I was the first to see the risen Lord, I do not claim that that gives me any authority over those of you who did not share my vision. Yet because I believe in the Word of Jesus, because he lives in me, and because I have gone through baptism and resurrection in my soul, I desire to become a priest and to baptize others as you brethren will do. Surely *all* of us should become priests. (*ibid.*: 130)

Pedro no se deja convencer y afirma que siempre habrá un lugar para sus hermanas en esta nueva Iglesia: “[d]o not you and the others sing and have visions and prophesy? Those are only a few of the actions you will be able to perform in Christ’s name” (*ibid.*). Es decir, y también en palabras de Pedro, “serve the new church in the many and important ways in which women served their husbands and families” (*ibid.*: 134). Sin embargo, María Magdalena no se conforma y vuelve a rebelarse una vez más y le pregunta por qué no puede ser sacerdotisa, bautizar en el nombre de Dios y dar de comulgar a los fieles. La respuesta de Pedro es tajante:

Mary, [...] listen. First of all we knew Jesus as Man. Now since his resurrection, we know him as God. The fact that God became Man, that the Word took flesh as Man, means that it is for men to come after him and baptize others and offer the bread and wine. It is as simple as that. You holy women have a different role. Not a lesser one: a different one. (*ibid.*: 131)

Pese a esta opresión de la mujer a la que quería someterlas Pedro en la nueva Iglesia, ninguna otra de las presentes se pronuncia, por lo que este discípulo vuelve a tomar la palabra afirmando que a ojos de Dios todos somos iguales porque todos tenemos alma, pero “[a]t the same time we live in a world, a wicked and corrupt world where women are at risk of being exploited or abused by sinful men” y se pregunta “[h]ow can we allow our sisters to go about in public and expose themselves to this danger?” (*ibid.*: 131). María Magdalena argumenta que quizá la posición social que traería consigo ejercer el sacerdocio las libraría de esos peligros, pero Pedro le recuerda los abusos a los que se vio expuesta cuando huyó de casa en su juventud y sostiene que,

en vista de sus artes de brujería y prácticas demoniacas, no cumple las condiciones para ordenarse sacerdotisa, y tampoco ninguna otra mujer. Es entonces cuando la Magdalena le responde que se debe a que ha escogido vivir y amar libremente, y por consiguiente ni es virgen ni tampoco esposa: “Mary, [...]: let yourself be guided by me. I am older than you, and have more experience. And in addition, I was named by the Lord, when he appeared to us after his resurrection, as the leader of his flock here below” (*ibid.*: 133).

En vista de lo anterior, cabría deducir entonces que Roberts nos muestra que el segundo plano que ocupa la mujer en la jerarquía católica viene dado por la decisión de Pedro, que optó por no creer los mensajes de igualdad entre los sexos que Jesús le había transmitido a María Magdalena tras su resurrección. Así, las cuatro mujeres, la Madre del Señor, María Magdalena, Marta y Salomé deciden separarse del grupo de discípulos varones y partir a predicar a Alejandría. Al ponerse en camino, Salomé le pregunta a María Magdalena cuándo fue su último período y ésta le confiesa que ha tenido dos faltas y que teme estar enferma, pero Salomé le responde: “you are pregnant, that’s all. Praise be to God!” (*ibid.*: 139) –otra traducción *á la Roberts* de la religión cristiana, que ya no cesará hasta el final de la novela–. Ya en Caesarea, se encuentran con un antiguo conocido de María Magdalena, Marcus Linnius, un antiguo amante de Sibilía que había intentado abusar de ella. Así, les promete un pasaje en un barco que supuestamente pondrá rumbo a Alejandría, pero que finalmente se dirigirá a Massilia. Durante la travesía, el barco se hunde en Narbonensis, pero las mujeres consiguen salvarse. Al tomar tierra, son recibidas por los habitantes del lugar como seres sagrados y las acogen en sus hogares, pues habían sobrevivido a un hundimiento, al igual que los fundadores de su ciudad, los griegos. María Magdalena da a luz a su hijo en Narbonensis ayudada por sus tres compañeras de viaje:

My sisters massaged me, and sang to me, and made me walk about, and then, after only a few hours, my daughter clambered out from between my legs as finally I gave a great Yell and she opened me and cameo ut into Salome’s hands, tiny and black-haired and covered in blood. I named her Deborah, since she had issued forth like a strong song, and since I wanted her to be able to flourish in the strong traditions of our own people as well as to look forward to a future as one of the Saviour’s disciples. (*ibid.*: 151)

Después, la traducción de la santa que realiza Roberts confiesa que su hija le hizo tomar consciencia de la humanidad que tenemos en común las personas y narra cómo apenas se separaba de ella: la llevaba atada a su espalda al campo cuando iba a cultivar la tierra y también a la playa, para que pudiera disfrutar del mar. Nueves meses

después de haber parido, ya no produce leche para amamantar a su hija, lo que le sirvió para percatarse de que se avecinaba otro cambio. Así, les comunica a sus hermanas que quiere encontrar el desierto y las montañas de las que hablan sus vecinos y construir allí su casa: “I want to go into the land of the people the Romans here call the barbarians and find a place to live that is removed as far as posible from Roman influence. I want more solitude than is possible here, and I want a home of my own. Will you accompany me?” (*ibid.*: 152).

Sus hermanas deciden acompañarla y, juntas, logran constuir un santuario de piedra con el tejado de madera. Dentro de él, cada una de ellas tiene un pequeño hogar y se reúnen en una especie de patio interior para hablar y rezar. De este modo, explica la Magdalena, todas gozan de intimidad y retiro en la comunidad que han formado, algo que recuerda en gran medida a la vida en sororidad en el convento. Asimismo, establecen turnos para cocinar, crían ovejas y cabras, y cultivan grano, mijo y maíz, y algunos años también lino con el que confeccionar telas. Además, fueron muy bien recibidas por los habitantes del lugar, pues seguían pensando que habían nacido de la tormenta en la que se había hundido su barco, les entregaron semillas y algunos útiles de labranza, y solían visitarlas en grupos de seis u ocho.

Those who have understood that we are human and not divine, and who have recognized us as bearers of a message that has quickened new life and hope in their hearts, have chosen to stay with us, building themselves houses near ours. Men and women and children, we have established a wider community than our original one of only four, and we have learned to live together. There are thirty os us now, and our numbers continue to grow. (*ibid.*: 157)

María Magdalena señala también que trata de inculcarle un mensaje cristiano igualitario a su hija y confiesa que, desde que se unió a Jesús en matrimonio, una vínculo que se ha venido renovando frecuentemente desde entonces, no ha sentido la necesidad de estar con ningún hombre, dado que ese matrimonio le aportó una visión de Dios, ya no como “the Father and the Mother” (*ibid.*: 160), sino como los frutos de aquel encuentro y le abrió un nuevo camino hacia la maternidad y una vida de trabajo y contemplación. Una vez más, cabe destacar aquí el uso del lenguaje inclusivo que lleva a cabo Roberts en su traducción para referirse a Dios y la apología a favor de la vida en sororidad en un convento.

La narradora, como hemos dejado entrever antes, tiene visiones a menudo, y precisamente hay dos sueños que podrían considerarse profecías de lo que aún estaba por venir cuando escribió su Evangelio. En el primero, se encuentra en mitad de una

plaza en la que arde una pira de mujeres. Ante ella, se encuentra también “a tall man in a stiff Golden robe and with a high gold Crown upon his head” y “[a] jewelled cross slung around his neck” que prende fuego a la hoguera. María Magdalena relata cómo sólo ella se queja y pide que le dejen ayudar a esas mujeres, o al menos bendecirlas, pero se lo impiden porque han sido acusadas de brujería y son consideradas el papel y la carne sobre los que el demonio ha escrito su testamento. Además, narra cómo se echan también a la hoguera una enorme cantidad de libros. En vista de que trata de protegerlas, deciden quemarla también en la hoguera, pero una mujer del público la oculta bajo una capa y le hace oler un ungüento con el que le había obsequiado Sibila al partir de Alejandría.

En el segundo sueño, María Magdalena se encuentra en un juzgado en el que se está dirimiendo un proceso judicial contra el hombre por todos los delitos que ha cometido contra la mujer: “I was dresses in scarlet, and so were all the women in the hall. All of them were judges, and all of them were advocates, and so took turns to read out the charges and to plead for the prosecution and the defence” (*ibid.*: 170). Acusan al hombre de los siguientes delitos: haber perpetrado innumerables violaciones, incluso a sus propias hijas, a las que más tarde han tachado de embusteras o a cuyas madres han culpado de su desgracia; haber sometido al cuerpo de la mujer al derecho patriarcal; haber negado la existencia de delitos de violación en el matrimonio; haber vendido a las mujeres como esclavas y concubinas; haber corrompido la imagen de la mujer considerándola su juguete; haberlas despojado de sus ropajes en público y haberlas humillado; haberles negado su propia alma, su independencia y el acceso a la educación y el conocimiento; haber mutilado el cuerpo de la mujer; haberles arrebatado sus hijos haberlas castigado cada vez que han intentado levantarse; haberlas considerado estúpidas, malvadas y peligrosas; haberlas calcinado y tildado de poseídas: haber tratado de arrebatarles su poder, el amor y la vida; y haber creado un Dios basado en sus ideas. A todo ello, María Magdalena añade que le negaron su derecho a bautizar y a dar de comulgar, y la apartaron de Jerusalén.

A continuación, el acusado es declarado culpable y el castigo es quemar todos los libros escritos por el hombre: “[I]et us destroy their lies and begin to tell our own truth” (*ibid.*: 173). Sin embargo, cuando el acusado levanta la cabeza, María Magdalena se percata de que es Jesús, y está clamando por su esposa. De repente, ella siente una punzada de amor y su deseo de venganza desaparece. Finalmente, para despertarse del sueño decide oler el mismo ungüento que en el sueño anterior.

Por último, la traducción de María Magdalena *à la Roberts* señala que su intención es leer el Evangelio a su familia y amigos, enterrarlo en una jarra de piedra bajo un árbol y que sus palabras se transmitan de forma oral, para evitar que sus palabras susciten ira o pongan a alguien en peligro. Cabría argumentar que quizá se esté refiriendo a su hija Deborah, cuya existencia haría temblar los cimientos de la nueva Iglesia que había establecido Pedro. Asimismo, narra que su intención es abandonar a su hija: “[m]ay she forgive me for leaving her. Amen” (*ibid.*: 181).

Parece oportuno recuperar aquí el último párrafo de la novela, pues Roberts se vale de él para explicar cómo ha llegado el Evangelio hasta nuestros días:

She who dug up and found and copied this book is the daughter of the daughter of she who wrote it. Many of our holy men and women, my mother tells me, have left our community to follow Mary Magdalene and have travelled up into the wilderness and down towards the cities on the coast. No trace of her has ever been found. Nor have we received news of her death. We do not know where her body lies. We have uncovered and copied and passed on what she wrote in her book, as we have passed on by word of mouth the stories and songs that came from her. Pray for us. Amen. (*ibid.*)

4. 2. 3. Conclusiones

A continuación, presentaremos las conclusiones extraídas a partir del análisis de la novela expuesto en el apartado anterior. Primero nos referiremos al estilo transgresor de la traducción de Roberts, que incluye un componente intertextual representativo de sus novelas y un juego temporal significativo, y después, a la subversión de la mitología cristiana y el patriarcado, y la celebración de la feminidad.

Así, el componente intertextual podría considerarse un rasgo significativo de la producción novelística de Roberts, como así lo demuestran otras novelas como *Daughters of the House* (1992) e *Impossible Saints* (1997). En el caso de *The Secret Gospel of Mary Magdalene*, dicho componente es un tanto profundo, como así lo demuestra la ya acostumbrada “Nota de la autora”, en la que Roberts reivindica las Sagradas Escrituras y los Evangelios Gnósticos de Nag Hammadi. Esta “Nota de la autora” se trata de un texto clave, puesto que constituye la primera pista para comprender el significado y el contexto en el que debe interpretarse la novela. Asimismo, resulta importante también porque, en ella, Roberts aclara al lector que ha decidido partir de la figura tradicional de María Magdalena que recogen los Evangelios –María de Betania, la hermana de Marta y Lázaro, y la prostituta que unge a Jesús–, frente a otros académicos que consideran que las Sagradas Escrituras no se refieren a la misma mujer y distinguen figuras distintas.

En lo concerniente al juego temporal, algo característico también de las novelas de Roberts, cabe señalar que la novela comienza, en tiempo pasado, con la biografía de la Magdalena y se extiende hasta el momento en el que ya no puede seguir amamantando a su hija y les transmite a sus hermanas el deseo de construir su propio hogar en las tierras de quienes los romanos consideran bárbaros. A partir de ahí, ésta empieza a narrar en presente la vida actual junto con sus hermanas –“[t]hat was fifteen years ago. I am thirty-five years old [...]–”, relata una serie de sueños que tal vez podrían considerarse profecías y, por último, menciona su intención de enterrar su Evangelio bajo un árbol para evitar que sus palabras causen problemas. Así, el último párrafo de la novela ya no es obra de María Magdalena, sino de su nieta –“[s]he who dug up and found and copied this book is the daughter of the daughter of she who wrote it”–.

En segundo lugar, y en lo que respecta a la subversión de la religión cristiana, Roberts traduce y reinterpreta desde un punto de vista feminista cuatro mitos religiosos, además de la relación amorosa entre Jesús y María Magdalena, de la que nacerá una hija: la muerte y resurrección de Lázaro, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, la virginidad de María y la resurrección de Jesús. Según la traducción de Roberts, parece que la muerte y resurrección de Lázaro no son tales, sino que, a su modo de entender, la partida de Jesús sume a Lázaro en una especie de depresión aguda, de la que se recupera gracias a la llegada de Jesús. Del mismo modo, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces tampoco podría considerarse como tal, sino que, según la reinterpretación de esta autora, se debe a la buena gestión de la economía doméstica de la que era capaz Marta, la hermana de María Magdalena, que le permitió distribuir los alimentos que habían aportado los asistentes a las enseñanzas de Jesús. Asimismo, Roberts reescribe el mito de la virginidad de María y explica que una mujer se consideraba virgen cuando estaba prometida pero no casada: de este modo, María quedó embarazada de José cuando solamente estaban prometidos, es decir, cuando todavía se la consideraba virgen, según la onomaturgia hebrea. Por último, Roberts traduce la resurrección de Jesús cuando María Magdalena afirma que éste no resucitó físicamente, sino espiritualmente. Finalmente, y en lo concerniente a los presupuestos tradicionales de la religión, Roberts deconstruye las jerarquías y los dualismos imperantes en el cristianismo y los traduce por un dogma, a su juicio mucho más integrador e inclusivo, que pone en boca de Jesús y que se opone radicalmente a la visión misógina tradicional del cristianismo que personifica Pedro, al igual que en su

novela *Impossible Saints*. Es decir, la autora aboga por una religión en la que la igualdad y el amor al prójimo, y no la sexualidad o el sexo, se tomen como punto de partida. Así, Roberts está a favor de una religión que armonice la parte femenina y la masculina, y que no dé primacía a una sobre la otra, una pretensión que recuerda al objetivo del concepto de *historia desde abajo*. Una de los caminos para alcanzar, quizá, esta igualdad entre los sexos en la religión podría llegar de mano del lenguaje: por eso, Roberts recurre a un lenguaje inclusivo para evitar que el lector identifique irremediablemente a Dios con lo masculino, y emplea “the Father and the Mother”.

Otro aspecto fundamental de esta novela es la subversión del patriarcado y sus valores. Así, su protagonista, María Magdalena, se aleja enormemente del modelo cristiano de la feminidad y busca su realización y satisfacción personales, lo que la enfrenta a la tradición patriarcal que subordina y demoniza a la mujer. De este modo, Roberts contrapone la figura transgresora de María Magdalena a la concepción patriarcal que reserva lo divino y espiritual para el varón e identifica a la mujer con lo carnal y la función de procrear. Ello se refleja también en las palabras de Pedro, que niegan a las mujeres su categoría de discípulas, su función evangelizadora y su idoneidad para actuar como mensajeras del Señor, limitando enormemente, con ello, la contribución de la mujer a la Iglesia y destinándolas a tareas menores, algo que ha pervivido hasta hoy en día. Cabría argumentar aquí entonces que Roberts se opone al dualismo propio de la visión patriarcal del mundo. Pese a la rebeldía del personaje principal, Roberts también nos muestra otra antagónica a ésta –Marta, la hermana de María Magdalena–, lo que no hace sino contraponer, una vez más, los dualismos. Así, Marta encarna el modelo cristiano de la feminidad, pues se trata de una mujer abnegada que se dedica en cuerpo y alma a cuidar de su familia, y en especial de su hermano, Lázaro, un delincuente que abusa de la bebida. En definitiva, Marta personifica el ideal cristiano patriarcal que establece que la mujer debe someterse a los deseos patriarcales, lo que alcanza el abuso cuando llega a ejercer como sirvienta de su marido, y también de sus amigos, por temor a la agresividad y la violencia de éste, aun cuando eso supone que tiene que pasar hambre. Asimismo, Roberts también critica los modelos de belleza femeninos, en tanto que deja entrever que los hombres han obligado a la mujer a preocuparse en exceso por su apariencia física, puesto que sólo valoran esa cualidad, mientras que pasan por alto otras mucho más importantes.

Roberts no sólo hace referencia al maltrato físico, que en ocasiones llega a causar la muerte, como la quema de brujas por parte de la Inquisición, sino a la

violencia sexual a la que se ven expuestas las mujeres. María Magdalena sufre una agresión sexual conjunta cuando huye, de adolescente, de Betania, tratando de escapar del dolor de la muerte de su madre y de un posible matrimonio forzoso y concertado. Dicha violación podría entenderse en este caso como una consecuencia de la rebeldía y la insumisión de la protagonista, como instrumento masculino de represión o también como metáfora de la situación precaria que ocupa la mujer en el patriarcado. No obstante, éste no es el único caso en el que aparece la violencia sexual en la novela: María Magdalena sufrirá también un intento de violación. Además, precavida por María la Madre del Señor ante los peligros que acechan a una mujer sola por la noche, María Magdalena no velará el cuerpo de Jesús en el sepulcro, sino que volverá a casa con los discípulos.

Además, Roberts analiza las vías mediante las que una mujer podría lograr cierta autonomía e independencia. Parece que sólo existen dos: la reclusión femenina voluntaria o la prostitución. La primera, la vida en sororidad en un convento, parece que cuenta con el favor de Roberts, pues aparentemente se trata de la única vía mediante la que la mujer podía lograr un cierto grado de independencia en un mundo patriarcal. Cabría afirmar, entonces, que la vida en sororidad de María Magdalena junto con sus tres hermanas que muestra la novela podría corresponderse con la propuesta de Irigaray que estimaba conveniente un alejamiento femenino, al menos temporal, del influjo de la sociedad masculina (Irigaray 1985: 33). Para ilustrar la segunda vía, la prostitución, Roberts recurre a Sibila, que, según la novela, no tiene otra opción que vivir de los hombres, pues en vista de su profesión ningún hombre estaría dispuesto a tomarla por esposa. Del mismo modo, María Magdalena no tiene otra opción que seguir este mismo camino tras haber sido violada porque, dado que ya no es virgen, no podrá acceder nunca al matrimonio. Cabría inferir aquí otro de los presupuestos contra el que ha luchado el feminismo: en el patriarcado, el valor de la mujer viene dado por su situación sexual. Con ello, Roberts critica también la doble moral cristiana de los varones: el hombre valora a la mujer por su situación sexual, pero no duda en acudir a los prostíbulos e incluso establece por ley las horas a las que las prostitutas pueden salir a la calle y su indumentaria para que sean fácilmente reconocibles.

Por último, en lo que respecta a la celebración de la feminidad, la novela de Roberts podría considerarse una oda al respecto. En primer lugar, Roberts nos presenta una reivindicación profunda de la figura materna y el poder femenino, encarnada por “the Queen of Heaven”, que llega incluso a subvertir la visión cristiana tradicional de la

divinidad integrada por tres personas masculinas. Es decir, para Roberts el Espíritu Santo se trataría también de una figura femenina, otro aspecto que contribuye a a sustraer su producción literaria de la influencia del patriarcado. Asimismo, la autora reivindica el vínculo materno-filial, lo que para las teorías psicoanalíticas constituye el primer nexo de unión que se crea en el ser humano. Cabría afirmar que este vínculo se establece entre María Magdalena y Sibila, por el cariño, la instrucción y el amor que recibe por parte de ésta; entre María Magdalena y sus hermanas, por la fe que las mantiene unidas y que guía sus vidas; y, evidentemente, entre María Magdalena y su hija Deborah. Roberts ensalza también la representación máxima de la feminidad, entendida como el amor y las relaciones sexuales lesbianas: tras haber conocido un inicio violento en su sexualidad, María Magdalena mantiene una relación sexual consentida con Sibila. En efecto, la protagonista vive una relación sexual plenamente satisfactoria tras haber mantenido otras un tanto frustrantes, consecuencia de la concepción patriarcal que entiende la sexualidad femenina en términos de su función procreadora o como medio para satisfacer su ego masculino.

A modo de conclusión de esta investigación, creemos necesario subrayar la capacidad de Roberts para aunar la “crítica feminista de mitos” y la “creación revisionista de mitos”, dos estrategias utilizadas por el feminismo para luchar contra las ideas patriarcales extendidas por los mitos. La primera alude a la intención de desmitificar un mito revelando su valor negativo; la segunda responde a la creación, reconstrucción o reinterpretación feminista de mitos, puesto que dota de significados positivos a mitos ya existentes al sustraer el significado patriarcal original y sustituirlo por modelos de mujeres válidos para la sociedad contemporánea.

5. CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de esta investigación creemos que hemos ratificado la hipótesis de partida que desarrollábamos en el primer capítulo, a saber, que actualmente la traducción se ajusta y se corresponde en gran medida a la sociedad contemporánea en la que imperan la globalización, el movimiento incesante y los cambios continuos. De este modo, la traducción se presenta como una actividad interdisciplinar y culturalista, en la que sus profesionales deben ser conscientes de varios aspectos, como la manipulación a la que van a someter irremediabilmente todos aquellos textos que pasen por sus manos, el poder performativo del lenguaje, la subjetividad de la realidad en tanto que interpretación personal del mundo, y ser capaces de gestionar con cuidado los agentes y las fuerzas de Poder. Asimismo, creemos que también hemos corroborado en el segundo capítulo que la hipótesis de que la mujer, y los movimientos a favor de su autonomía e independencia, sigue constituyendo un tema de actualidad en el que aún queda mucho camino por recorrer antes de lograr la igualdad entre los sexos a escala mundial. Del mismo modo, consideramos que el tercer capítulo ha demostrado la idoneidad de la nueva concepción de la historiografía entendida como traducción y narrativa de la realidad y la cultura, pues parece evidente que el historiador, al igual que el traductor, está imbuido de las circunstancias sociales, políticas y culturales de su tiempo, y que justamente por ese motivo manipula inevitablemente los textos históricos y presenta una versión subjetiva de los mismos. Finalmente, en el cuarto capítulo, y gracias al nuevo concepto mucho más amplio y abarcador de la disciplina, que se había desarrollado ya en el primer capítulo, ha sido posible analizar *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007) a modo de reescritura, y por consiguiente también a modo de traducción de la historiografía cristiana. Como decíamos, esta obra constituye un fantástico ejemplo de metaficción historiográfica y de esta nueva forma de entender la realidad como traducción personal y subjetiva del mundo. Tanto es así que la presente investigación ha sentado las bases de una futura Tesis Doctoral en la que pretendemos abundar en estas ideas y desarrollar una nueva definición de *traducción*, aplicable, en particular, a la producción literaria de Roberts y, en general, a la ficción historiográfica y a todas aquellas obras donde se reivindique activamente la figura de la mujer y donde la presencia de elementos sensibles sea significativa.

El desarrollo del presente Trabajo de Fin de Máster, y más especialmente el cuarto capítulo, dedicado exclusivamente a Michèle Roberts, demuestra la idoneidad de

la hipótesis que planteábamos en la Introducción –que la novela *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007) podría considerarse una (re)traducción porque reinterpreta la Teología y la mitología cristianas, a su vez una narrativa de la realidad–. Es decir, cabe afirmar, entonces, que Michèle Roberts retraduce la realidad historiográfica, reinterpretándola bajo el marchamo del feminismo, para que se ajuste a su forma de ver el mundo y a su ética personal.

Asimismo, parece que la presente investigación también ha servido para cumplir los tres objetivos que exponíamos en la Introducción. En primer lugar, gracias al análisis de la novela *The Secret Gospel of Mary Magdalene* ([1984] 2007), ha sido posible corroborar la nueva definición de la traducción que existe actualmente y que defiende que la traducción está cargada de la ideología del autor y que puede servir como un mecanismo de perpetuación o menoscabo de la jerarquía del Poder. Además, esperamos haber probado también el segundo objetivo que se había planteado en la Introducción a la presente investigación, a saber, que esta definición más amplia de la disciplina podría aplicarse a la traducción interlingüística de la novela de Roberts al español. Y finalmente, parece que el presente Trabajo de Fin de Máster también ha servido para promover y dar a conocer una teoría más extensa y relacionada con la historia y la metaficción historiográfica.

Además de lo anterior, creemos que la presente investigación también demuestra que la traducción e interpretación de la realidad no son en absoluto neutras ni inocentes, sino que buscan un determinado *skopos*. En nuestro caso, cabría argumentar entonces que el patriarcado busca construir y moldear, a través de los presupuestos cristianos, la figura femenina para que acepte, sumisa y de buen grado, un segundo plano. Del mismo modo, parece que también ha quedado probado el concepto de la *microfísica del poder*, desarrollado por Foucault, y que parece de todo punto acertado para estudiar cómo la ideología y las desigualdades entre los hombres y las mujeres se filtran entre los mitos cristianos.

No conviene olvidar que el presente Trabajo de Fin de Máster ha sido posible gracias al período de tolerancia y transigencia que vivimos actualmente, pues parece evidente que, en otra época de la historia, habría sido imposible que se llegara a publicar una novela como la que sirve como objeto de estudio para esta investigación, en la que se reivindica una teología cristiana inclusiva, respetuosa e igualitaria entre los sexos y en la que se reescribe, además, la biografía de uno de los personajes más estigmatizados de la Teología como es María Magdalena.

Así, por todo lo anterior, los traductores, en tanto que expertos del lenguaje, deberíamos usar nuestra herramienta de trabajo con conocimiento de causa, asumiendo nuestra responsabilidad y teniendo siempre presente que la lengua nunca es inocente, pues, como ya dijimos en el primer y en el segundo capítulos, el lenguaje es performativo, y vive en tanto que hace. Por ello, a nuestro juicio, el traductor también debería contribuir a la mejora de la figura de la mujer en la sociedad.

En consecuencia, pretendemos continuar con esta línea de investigación en el futuro, puesto que creemos que podría resultar positivo para el desarrollo de nuestra disciplina y también para la concepción de la mujer. Así, en esta investigación hemos sentado las bases, al menos en parte, hacia la elaboración de una teoría ética que pruebe ser útil para la traducción de textos en los que primen la historiografía, la metaficción historiográfica y el feminismo. No obstante, somos conscientes de que aún queda mucho camino por recorrer y, por ello, nuestro objetivo es ampliar el presente estudio en una Tesis Doctoral que confeccionaremos durante los años venideros y con la que, esperamos, aportaremos nuestro granito de arena al desarrollo de los Estudios de Traducción.

REFERENCIAS

- ADICHIE, C. N. (2009) "The Danger of a Single Story", disponible en: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript> [último acceso 26 de mayo de 2015]
- ADICHIE, C. N. (2013) "We Should All Be Feminists", disponible en: <<https://vialogue.wordpress.com/2013/12/30/ted-we-should-all-be-feminists-chimamanda-ngozi-adichie-at-tedxouston-transcript/>> [último acceso 14 de junio de 2015]
- AGORNI, M. (2005) "A Marginal(ized) Perspective on Translation History: Women and Translation in the Eighteenth Century", *Meta*, L, 3: 817-830.
- AGUIRRE ROJAS, C. A. (2006) *Retratos para la historia. Ensayos de contrahistoria intelectual*. México: Contrahistorias.
- ÁLVAREZ, R. y VIDAL, M^a C. A. (1996) "Translating: A Political Act", en ÁLVAREZ, R. y VIDAL CLARAMONTE, M. C. A. (eds.) *Translation, Power, Subversion*. Clevedon/Philadelphia/Adelaide: Multilingual Matters, 1-9.
- ÁLVAREZ, S. (2001) "Diferencia y teoría feminista", en BELTRÁN, E. y MAQUEIRA, V. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 243-286.
- AMORÓS PUENTE, C. ([2005] 2007) "La dialéctica del sexo» de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del freudo-marxismo", en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones, 69-106.
- AMORÓS PUENTE, C. (1991) "Patriarcalismo y razón ilustrada", *Razón y Fe*, 113-114 (julio-agosto).
- AMORÓS PUENTE, C. (1995) "Feminismo, ilustración y posmodernidad: notas para un debate", en VIDAL CLARAMONTE, M. C. Á. y GÓMEZ REUS, T. (eds.) *Abanicos (ex)céntricos. Ensayos sobre la mujer en la cultura posmoderna*. Alicante: Universidad de Alicante/AngloAmerican Studies, 57-70.
- AMORÓS PUENTE, C. (1997) *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Colección Feminismos. Madrid: Cátedra.
- AMORÓS PUENTE, C. y DE MIGUEL, A. (eds.) ([2005] 2007) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones.
- ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. ([1986] 1992) *Historia de las mujeres: una historia propia. Vol. II*. Barcelona: Crítica.
- APPIAH, K. A. ([1993] 2000) "Thick Translation" *apud* VENUTI, L. (ed.) *The Translation Studies Reader*. London/New York: Routledge. Traducción de L. Moscón.
- APPIAH, K. A. (2007) *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz Editores. (No hay datos sobre la traducción)
- ARMSTRONG, K. ([1986] 1996) *The Gospel According to Woman*. Glasgow: HarperCollins.

- ASTELL, M. ([1694] 1990) "A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest", en JONES, V. (1990) *Women in the Eighteenth Century. Constructions of Femininity*. London: Routledge, 197-206.
- AURELL, J. (2006) "The Impact of Postmodern Discourse on the History of Translation", en BASTIN, G. L., y BANDIA, P. (eds.) (2006) *Charting the Future of Translation History*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- BAKER, M. (2006) *Translation and Conflict*. London: Routledge.
- BANN, S. (1990) *The Inventions of History. Essays on the Representation of the Past*, Manchester: Manchester University Press.
- BARILLI, R. (1974) *Tra presenza e assenza*. Milano: Bompiani.
- BARNES, J. (1989) *A History of the World in 10 ½ Chapters*. London: Picador.
- BARRATT, A. (1992) *Women's Writing in the Middle English*. New York: Longman.
- BARRE, P. ([1671] 1984) *De l'Egalité des Deux Sexes*. Paris: Fayard.
- BARRE, P. ([1674] 1980) *Traité de l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.
- BARRY, K. ([1994] 2007) "Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual", en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.) ([2005] 2007) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones, 189-210.
- BARTHES, R. ([1957] 1973) *Mythologies*. St. Albans: Paladin. Traducción de A. Lavers.
- BARTHES, R. ([1968] 1987) "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 65-71. Traducción de C. Fernández Medrano.
- BARTHES, R. ([1957] 1999) *Mitologías*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- BARTHES, R. (1975) *The Pleasure of the Text*. New York: Hill & Wang. Traducción de R. Miller.
- BARTHES, R. (1977) *Image, Music, Text*. New York: Hill & Wang. Traducción de S. Heath.
- BASSNETT, S. (1994) "The Visible Translator", *In Other Words*, 4: 11-15.
- BASSNETT, S. (1980 [2014]) *Translation Studies*. London: Routledge.
- BASSNETT, S. (1998) "The Translation Turn in Cultural Studies", en S. BASSNETT y A. LEFEVERE (ed.) *Constructing cultures: essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- BASSNETT, S. (2007) "Culture and Translation", en KUHWCZAK, P. y LITTAU, K. (eds.) *A Companion to Translation Studies*. Clevedon: Multilingual Matters, 13-23.
- BASSNETT, S. (2011) *Reflections on Translation*. Bristol: Channel View Publications Ltd.
- BASSNETT, S. y LEFEVERE, A. (1990) *Translation, History and Culture*. London: Pinter.

- BASSNETT, S. y TRIVEDI, H. (1999) *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London: Routledge.
- BASTIDA RODRÍGUEZ, P. (1999) *Santas improbables: re/visiones de la mitología Cristiana en autores contemporáneas*. Oviedo: KRK.
- BASTIDA RODRÍGUEZ, P. (2003) “On Women, Christianity and History: An Interview with Michéle Roberts”, *Atlantis*, XXV (1): 93-107.
- BASTIDA RODRÍGUEZ, P. (2006) *Santa o hereje: la otra Teresa de Ávila en Impossible Saints de Michéle Roberts*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, Servei de Publicacions i Intercavi Científic.
- BASTIN, G. L., y BANDIA, P. (eds.) (2006) *Charting the Future of Translation History*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- BAUMAN, Z. (2002) *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós. (No hay datos sobre la traducción)
- BEAUVOIR, S. de ([1949] 2002) *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra. Traducción de A. Martorell.
- BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.) (2001) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza Editorial.
- BEECHER STOW, H. ([1851] 1982) *Uncle Tom’s Cabin*. New York: Bantam Classics.
- BEHN, A. ([1688] 2003) *Oroonoko*. London: Penguin Classics.
- BENHABIB, S. (1985) *Nous et les Autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*, Colección Europeas Documentos de trabajo, vol. 176. Valencia: Episteme. Traducción de A. Méndez Rubio.
- BENITO, J. (1995) “Novels of Memory: The Subversion of History in Ethnic Literature”, en IBARROLA, I. (ed.), *Fiction and Ethnicity in Northamerica*. Bilbao: Uncilla Press: 29-43.
- BENJAMIN, W. ([1955] 2005) *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias. Traducción de B. Echeverría.
- BERMANN, S. y WOOD, M. (2005) (eds.) *Nation, Language and the Ethics of Translation*. Princeton, N. J. y Oxford: Princeton University Press.
- BHABHA, H. (1990) “The Third Space”, en RUTHERFORD, J. (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- BHABHA, H. K. (1994) *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- BLAIN, V., CLEMENTS, P. y GRUNDY, I. (1990) *The Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from the Middle Ages to the Present*. New Haven/London: Yale University Press.
- BORGES, J. L. (1964) “Las versiones homéricas”, *Discusión*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- BOURDIEU, P. (1967) “Campo intelectual y Proyecto creador”, en POUILLON, J. *et al. Problemas del estructuralismo*. México: Siglo XXI, 135-182.

- BOURDIEU, P. (1990) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford (California): Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. (1993) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press.
- BOURDIEU, P. (1996) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary World*. Stanford: Stanford University Press. Traducción de S. Emanuel.
- BOURDIEU, P. ([1985] 2008) *¿Qué significa hablar?*. Madrid: Akal. Traducción de E. Martínez.
- BRADBURY, M. (1983) *The Modern American Novel*. Oxford: Oxford University Press.
- BREMS, E., MEYLAERTS, R. y VAN DOORSLAER, L. (2014) *The Known Unknowns of Translation Studies*. Amsterdam: John Benjamins.
- BRUFAU, N. (2009) *Traducción y género: Propuestas para nuevas éticas de la traducción en la era del feminismo transnacional*. Salamanca: Tesis Doctoral.
- BRUMBERG, J. J. (1988) *Fasting Girls. The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge: Harvard University Press.
- BUNCH, C. et al. (eds.) (1981) *Building Feminist Theory*. New York: Longman.
- BURGOS, E. y ALIAGA, J. L. (2002) “Estudio preliminar”, en SUARDIAZ, D. E. ([1973] 2002) *El sexismo en la lengua española*. Zaragoza: Libros Pórtico, 15-100.
- BURKE, C., SCHOR, N. y WHITFORD, M. (1994) *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. New York: Columbia University Press.
- BURKE, P. (ed.) (1991) *New Perspectives on Historical Writing*. London: Polity Press.
- CABRERA INFANTE, G. ([1979] 1986) *La Habana para un infante difunto*. Barcelona: Plaza & Janés.
- CALINESCU, M. (1980) “Ways of Looking at Fiction”, en GARVIN, H. R. y HEATH, J. (eds.) *Romanticism, Modernism, Postmodernism*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.
- CALVINO, I. (1997) *Palomar*. Madrid: Siruela. Traducción de A. Bernárdez.
- CALZADA, M. (ed.) (2003) *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology/Ideologies in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome.
- CARRERA SUÁREZ, I. (1988) “Los cuentos de hadas de Angela Carter: la difícil descolonización de la mente”, *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, noviembre 17: 103-111.
- CARTER, A. (1977) *The Passion of New Eve*. London: Virago Press.
- CARTER, A. ([1979] 1993) *The Sadeian Woman. An Exercise in Cultural History*. London: Virago.
- CATFORD, J. C. (1965) *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*. London: Oxford University Press.
- CHILD, L. ([1824] 1986) *Homobok*, New Brunswick: Karcher.

- CHILD, L. (1855) *History on the condition of Women in Various Ages and Nations*. Boston: Boston J. Allen & co.
- CHILD, L. ([1833] 1968) *An appeal in favor of Americans called Africans*. New York: Arno Press.
- CIXOUS, H. (1976) "The Laugh of the Medusa", *Signs*, 875-899. Traducción de K. Cohen y P. Cohen.
- CIXOUS, H. (1977), con M. Gagnon y A. Leclerc, *La Venue à l'écriture*. Paris: Éditions 10/18.
- CIXOUS, H. (1979) *Vivre l'orange/To Live the Orange*. Paris: Éditions des femmes.
- CIXOUS, H., y CLÉMENT, C. ([1975] 1988) *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Traducción de B. Wing.
- CONDORCET, J. A. N. C. (1794) *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Paris: Daunou et Mme de Condorcet, Agasse.
- CRENSHAW, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- CRONIN, M. (2003) *Translation and Globalization*. London: Routledge.
- CRONIN, M. (2006) *Translation and Identity*. London: Routledge.
- CUNICO, S. y MUNDAY, S. (eds.) (2007) *Translation and Ideology: Encounters and Clashes*, Special Issue of *The Translator*, 17 (2).
- D'HAEN, T. (1986) "Postmodernism in American Fiction and Art", en FOKKEMA, D. W. y BERTENS, H. (eds.) *Approaching Post-modernism*. Amsterdam: Benjamins.
- DALY, M. ([1978] 1990) *Gyn/ecology*. Boston: Beacon Press.
- DALY, M. y CAPUTI, J. (1987) *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language*. Boston: Beacon Press.
- DE CERTEAU, M. ([1975] 1988) *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.
- DE CERTEAU, M. ([1986] 2010) *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Traducción de B. Massumi.
- DE MAN, P. (1986) *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELPHY, C. ([1970] 1982) "L'énemi principal", *Partisans. Libération des femmes*. Paris: François Maspero.
- DELPHY, C. (1987) "Modo de producción doméstico y feminismo materialista", en AMORÓS PUENTE, C., BENERÍA, L., DELPHY, C., ROSE, H. y STOLKE, V. (eds.) *Mujeres: Ciencia y práctica política*. Madrid: Debate, 17-28.
- DERRIDA, J. ([1972] 1977) *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. Traducción de M. Arranz.

- DERRIDA, J. (1990) “Las artes espaciales. Una entrevista con Jacques Derrida”, *Acción paralela*. California: Laguna Beach. 28 de abril de 1990. Disponible en: <<http://www.accpa.org/numero1/derrida1.htm>>.
- DOCTOROW, E. L. (1976 [1975]) *Ragtime*. New York: Random House. Traducción de M. Pessarrodona.
- DUBOIS, B. L. y CROUCH, I. M. (1975) “The Question of Tag Questions in Women’s Speech: They Don’t Really Use More of Them, Do They”, *Language in Society*, 4 (3): 289-294.
- DUCH, L. (1998) *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder. Traducción de F. Babí i Poca.
- DUCHEN, C. ([1986] 1990) *Feminism in France: From May ‘68 to Mitterrand*. Londres: Routledge.
- DURNING, R. E. (1969) *Margaret Fuller, Citizen of the World: An Intermediary between European and American Literatures*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- DWORKIN, A. (1974) *Woman Hating*. New York: E.P. Dutton.
- EAGLETON, T. (1983) *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- EHEVARRÍA, B. (2005) *La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Ediciones ERA.
- ECHOLS, A. (1983) “The New Feminism of Ying and Yang”, en SNITOW, A., STANSTELL, C. y THOMPSON, S. (eds.) *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 439-459.
- ECHOLS, A. y WILLIS, E. (1989) *Daring to Be Bad, Radical Feminism in America, 1967-1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ECKERMANN, J. P. (1839) *Conversations with Goethe in the Last Years of His Life*. Boston: Hillard, Gray, and Co. Traducción de M. Fuller.
- ECO, U. (1962) *Opera aperta*. Milano: Bompiani.
- ECO, U. (1980) *El nombre de la rosa*. Madrid: Debolsillo.
- ECO, U. (2008 [2003]) *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*. Barcelona: Lumen. Traducción de H. Lozano.
- EINSENSTEIN, Z. (ed.) ([1978] 1980) *Patriarcado capitalista y feminismo socialista, Siglo XXI*, México. (No hay datos sobre la traducción)
- EISENSTEIN, Z. (1981) *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.
- ELAM, D. (1997) “Feminist Theory and Criticism: 3. Poststructuralist Feminisms”, *The John Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*: 1-6. Disponible en <<http://litguide.press.jhu.edu/>> [último acceso 20 de abril de 2015].
- ELGIN, S. H. ([1984] 2000) *Native Tongue*. New York: The Feminist Press at CUNY.

ELGIN, S. H. ([1987] 2002) *The Judas Rose. Native Tongue II*. New York: The Feminist Press at CUNY.

ELGIN, S. H. ([1991] 2002) *Earthsong. Native Tongue III*. New York: The Feminist Press at CUNY.

ELLINGWORTH, P. (1987) "Translating the Bible Inclusively", *Meta*, 32 (1): 46-54.

ENGELS, F. ([1884] 1975) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado en relación con las investigaciones de L.H. Morgan*. Madrid: Ayuso D.L. (No hay datos sobre la traducción)

FAIRCLOUGH, N. ([1989] 1992) *Language and Power*. Singapur: Longman Group.

FEHÉR, F. y HELLER, A. (1989) *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península.

FERGUSON, A. (1994) "Twenty Years of Feminist Philosophy", *Hypatia*, 9 (3) (verano): 197-215.

FERGUSON, R. et al. (eds.) (1990) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York: The New Museum of Contemporary Art; Cambridge, Mass., The MIT Press.

FERNÁNDEZ, V. (2008) (comp.) *La traducción de la A a la Z*. Córdoba: Berenice.

FIGES, E. ([1970] 1972) *Actitudes patriarcales. Las mujeres en la sociedad*. Madrid: Alianza.

FOSS, K. A. y FOSS, S. K. (eds.) (1991) *Women Speak. The Eloquence of Women's Lives*. Illinois: Waveland Press.

FOSS, P. y MORRIS, M. (1978) *Language, Sexuality & Subversion*. Darlington, Australia: Feral Publications. Traducción de P. Foss, R. Albury y M. Morris.

FOUCAULT ([1971b] 1992) "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 185-200. Traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría.

FOUCAULT (1983) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets. (No hay datos sobre la traducción)

FOUCAULT, M. ([1971a] 1992) "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta: Madrid, 7-31. Traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría.

FOUCAULT, M. ([1976] 1992) "Curso del 14 de enero de 1976", en *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, 147-161. Traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría.

FOUCAULT, M. ([1966] 2007) *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A. Traducción de E. Cecilia Frost.

FOUCAULT, M. ([1969] 1972) *The Archaeology Of Knowledge*. London: Vintage.

FOUCAULT, M. ([1981] 1984) "Truth and Power", en RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. New York: Penguin: 51-75. Traducción de D. F. Bouchard y S. Simon.

FOUCAULT, M. ([1970] 1987) *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London: Vintage.

- FOUCAULT, M. ([1978] 1990) *The History of Sexuality. Volumen I: An Introduction*. London: Vintage.
- FOUCAULT, M. (2014) *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-textos. Traducción de J. Vázquez Pérez.
- FOWLES, J. (1969) *La mujer del teniente francés*. Barcelona: Anagrama. Traducción de A. M. De la Fuente Rodríguez.
- FRASER, N. y NICHOLSON, L. ([1988] 1992) “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo”, en NICHOLSON, L. (ed.) (1992) *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria, 7-29. Traducción de M. Averbach.
- FREEMAN, J. (1975) *The Politics of Women’s Liberation: A Case Study of an Emerging Social Movement and Its Relation to the Policy Process*. New York: David McKay.
- FREIWALD, B. (1991) “The Problem of Trans-lation: Reading French Feminism”, *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, 4 (2): 55-68.
- FRIEDAN, B. ([1963] 1992) *The Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin.
- FULLER, M. ([1845] 1998) *Woman in the Nineteenth Century*. New York: Norton Critical Edition.
- FUSS, D. “Essentially Speaking: Luce Irigaray’s Language of Essence”. *Hypatia*, 3 (3) (Winter), 62-80.
- GALLEGO, M. T. (1985) “Los movimientos feministas en Europa”, en MELLA, M. (1985) *La izquierda europea*. Madrid: Teide.
- GALVÁN, F. (1998) “Writing as a Woman: A Conversation With Michèle Roberts”, *European Journal of English Studies*, 2 (3): 359-375.
- GALVÁN, F. (1998b) “Notas para leer a Michèle Roberts”, *La Página*, 31: 41-48.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. E. “El traductor deja su huella: aproximación a la manipulación en las traducciones” [en línea]. *Elia I* (2000): 149-158. Disponible en: <<http://goo.gl/eJz7tx>>. [Último acceso 14 de enero de 2015].
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1967) *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- GARDINER, J. (ed.) (1988) *What Is History Today?*. London: Palgrave MacMillan.
- GARDNER, L. (2005) *El legado oculto de María Magdalena*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- GARNETT, R. (1991) *Constance Garnett: A Heroic Life*. London: Sinclair Stevenson.
- GASS, W. H. (1985) *Habitations of the Word: Essays*. New York: Simon & Schuster.
- GAUVIN, L. (1989) *Letters from an Other*. Toronto: Women’s Press. Traducción de S. de Lotbinière-Harwood.
- GENTZLER, E. (2003) “Translation, Postcolonial Studies, and the Americas”, *EnteText*, 2: 12-38.

- GENTZLER, E. (2008) *Translation and Identity in the Americas. New Directions in Translation Theory*. London/New York: Routledge.
- GENTZLER, E. (2008) *Translation and Identity in the Americas. New Directions in Translation Theory*. London/New York: Routledge.
- GILBERT, O. (1850) *Narrative of Sojourner Truth*. Boston: la autora.
- GILBERT, S. y GUBAR, S. (1979) *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- GINZBURG, C. ([1976] 2009) *El queso y los gusanos*. Barcelona: Península.
- GODARD, B. ([1990] 1995) "Theorizing Feminist Discourse/Translation", en BASSNETT, S. y LEFEVERE, A. (1990) *Translation, History and Culture*. London: Cassell.
- GODARD, B. (1991) "Feminism and/as a Myth: Feminist Literary Theory between Frye and Barthes", *Atlantis*, 16 (2): 3-21.
- GODARD, B. (1991) "Translating (With) Speculum", *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, 4 (2): 85-121.
- GODARD, B. (1995) "A Translator's Diary", en SIMON, S. *Culture in Transit: Translation and the Changing Identities of Quebec Literature*. Montréal: Véhicule Press.
- GODAYOL, P. (2000) *Espais de frontera. Gènere i traducció*. Vic: Eumo Editorial.
- GODAYOL, P. (2005) "Frontera Spaces: Translation as/like a Woman", en SANTAEMILIA, J. (ed.) *Gender, Sex and Translation: The Manipulation of Identities*. Manchester: St. Jerome.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, E. (2011) *Diario de María Magdalena*. Villaviciosa de Odón (Madrid): S.L. Equipo Difusor del Libro.
- GOREAU, A. (1980) *Reconstructing Aphra: A Social Biography of Aphra Behn*. New York: Dial Press.
- GOSSMAN, L. (1978) "History and Literature. Reproduction or Signification", en CANARY, R. H. y KOZICKI, H. (eds.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press: 3-40.
- GOUANVIC, J. M. (2007) "Objectivation, réflexivité et traduction. Pour une re-lecture bourdieusienne de la traduction", en WOLF, M. y FUKARI, A. (eds.) *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 79-92.
- GOUGES, O. (1971) *Les droits de la femme*. Paris: s/e.
- GOURNAY, M. ([1622] 1989) *L'égalité des homes et des femmes*. Paris: Éditions coté femme.
- GREER, G. ([1970] 1971) *The Female Eunuch*. New York: McGraw-Hill.
- GROSZ, E. (2000) "Histories of a Feminine Future", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, 4: 1017-1021.
- GROSZ, L. (1989) *Sexual Subversion: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin.

- GUERRA PALMERO, M. J. (2001) *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Editorial Complutense.
- HALE, S. (1997) "The Treatment of Register Variation in Court Interpreting", *The Translator*, 3 (1): 39-54.
- HANNAY, M. P. (ed.) (1985) *Silent But for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works*. Kent (Ohio): Kent State University Press.
- HARTMANN, H. ([1979] 1980) "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", *Zona Abierta*, 24. Traducción de F. Rubio.
- HATIM, B. y MASON, I. (1997) *The Translator as Communicator*. Londres: Routledge.
- HAUGERUD, J. (1977) *The Word for Us, Gospels of John and Mark, Epistles to the Romans and the Galatians*. Seattle: Coalition of Women in Religion.
- HEDLEY, J. (1999) "Surviving to Speak New Language: Mary Daly and Adrienne Rich", en HENDRIKS, C. y OLIVER, K. (eds.) *Language and Liberation*. New York: SUNY, 99-127.
- HEKMAN, S. (1995) "Sujetos y agentes: los problemas del feminismo", en VIDAL CLARAMONTE, M. C. Á. y GÓMEZ REUS, T. (eds.) *Abanicos (ex)céntricos. Ensayos sobre la mujer en la cultura posmoderna*. Alicante: Universidad de Alicante/AngloAmerican Studies, 39-56.
- HEKMAN, S. *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Cambridge: Polity Press.
- HERMANS, T. (1985) (ed.) *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. London: Croom Helm.
- HERMANS, T. (1999) *Translation in Systems. Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome.
- HERMANS, T. (2002) "La traducción y la importancia de la autorreferencia", en ÁLVAREZ, R. (ed.) *Cartografías de la traducción. Del post-estructuralismo al multiculturalismo*. Salamanca: Ediciones Almar. (No hay datos sobre la traducción)
- HERMANS, T. (2006) *Translating Others*. Manchester: St. Jerome.
- HERMANS, T. (2007) "Translation, Irritation and Resonance", en WOLF, M. y FUKARI, A. (eds.) *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 57-58.
- HOLE, J. y LEVINE, E. (1971) *Rebirth of Feminism*. Nueva York: Quadrangle Press.
- HOLMES, J. (1972) *The Name and Nature of Translation Studies*. Amsterdam: University of Amsterdam.
- HOMANS, M. (1986) *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- HOOKS, b. ([1984] 2000) *Feminist Theory. From Margin to Center*. Cambridge (Massachussets): South End Press Classics.

- HURTADO ALBIR, A. (1998) “Esas bellas tan fieles. Las reflexiones sobre la traducción desde Cicerón”, *Lateral* (mayo), 16-25.
- HUTCHEON, L. (1988) *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. London/New York: Routledge.
- HUTCHEON, L. (1988) *Poetics of Postmodernism*. London/New York: Routledge.
- HUTCHEON, L. (1989) "Historiographic Metafiction Parody and the Intertextuality of History", en O'DONNELL, P. y DAVIS, R. C. *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 3-32.
- IRIGARAY, L. (1985) “This Sex Which Is Not One”, en IRIGARAY, L. (1985b) *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press, 23-33.
- IRIGARAY, L. (1992) *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- IRIGARAY, L. (1994) *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. New York: Routledge. Traducción de K. Montin.
- ISELE, E. (1994) “Casey Miller and Kate Swift: Women who dared to disturb the lexicon”, *WILLA*, III: 8-10. También disponible en formato electrónico en: <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/old-WILLA/fall94/h2-isele.html>> [último acceso 18 de abril de 2015].
- JACOBS, H. (1861) *Incidents in the Life of a Slave Girl*. Boston: la autora.
- JAKOBSON, R. (1959) “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”, en R. JAKOBSON, R. (1985), *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Planeta-Agostini, 67-77.
- JAGGAR, A. M. ([1983] 1988) *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. The Harvester Press.
- JAY, M. (1982) “Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate”, en LACAPRA, D. y KAPLAN, S. (eds.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press: 86-110.
- JENKINS, K. ([1991] 2003) *Re-thinking History*. New York: Routledge.
- JOHNSTON, D. (2013) “Professing Translation”, *Target*, 25 (3): 365-384.
- JOUVE, N. W. (1991) *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*. London/New York: Routledge.
- KADISH, D. Y. y MASSARDIER-KENNEY, F. (1994) (eds.) *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*. Kent (Ohio): Kent State University Press.
- KANTZ, F. (ed.) (1988) *History from Below. Studies in Popular Protest and Popular Ideology*. Oxford: Blackwell.
- KAPLAN, A. (1988) *Postmodernism and Its Discontents*. London: Verso.

- KAPLAN, C. (1992) "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects", en SMITHY, S. y WATSON, J. (eds.) *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 115-138.
- KAPP, Y. (1972) *Eleanor Marx*, Vol. I y II. New York: Pantheon Books.
- KELLY, G. (1992) *Revolutionary Feminist: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*. New York: St. Martin's Press.
- KENYON, O. (1989) *Women Writers Talk. Interviews with Ten Women Writers*. Oxford: Lennard.
- KHUN, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- KOHFELDT, M. L. (1985) *Lady Gregory: The Woman Behind the Irish Renaissance*. New York: Atheneum.
- KOLLER, W. (1972) *Grundprobleme der Übersetzungstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung schwedisch-deutscher Übersetzungsfälle*. Bern: Francke.
- KOSKINEN, K. (1994) "(Mis)Translating the Untranslatable –The Impact of Deconstruction and Post-Structuralism on Translation Theory", *Meta*, 39 (3): 446-452.
- KOSKINEN, K. (2000) *Beyond Ambivalence. Postmodernity and the Ethics of Translation*. Tampere: University of Tampere.
- KRISTEVA, J. (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: University of Columbia Press. Traducción de T. Gora, A. Jardine y L. S. Roudiez.
- KRONTIRIS, T. (1992) *Oppositional Voices: Women as Writers and Translators in the English Renaissance*. London/New York: Routledge.
- LACAPRA, D. (2004) *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- LA FAYETTE, M. M. P. V., ([1678] 1941) *La princesa de Cleves*. Barcelona: Apolo. Traducción de F.S.
- LAFUENTE, I. (2003) *Agrupémonos todas. La lucha de las españolas por la igualdad*. Madrid: Aguilar.
- LAKOFF, R. ([1975] 2004) *Language and Woman's Place*. New York: Oxford University Press.
- LANE-MERCIER, G. (1997) "Translating the Untranslatable: The Translator's Esthetic, Ideological and Political Responsibility". *Target*, 9 (1): 43-68.
- LEFEVERE, A. ([1992] 1997) *Traducción, reescritura y manipulación del canon literario*. Salamanca: Ediciones del Colegio de España. Traducción de M. C. Á. Vidal Claramonte y R. Álvarez.
- LEFEVERE, A. (1981) "Translated Literature: Towards an Integrated Theory", *Bulletin, Midwest MLA*, 14 (1): 68-78.
- LEFEVERE, A. (1982) "Literary Theory and Translated Theory", *Dispositio*, 7.

- LEFEVERE, A. (1992) *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge.
- LEFEVERE, A. (1996) "Translation and Canon Formation: Nine Decades of Drama in the United States", en R. ÁLVAREZ y M. C. A. VIDAL (eds.) *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, 138- 55.
- LEFEVERE, A. y BASSNETT, S. ([1990] 1995b) "Introduction: Proust's Grandmother and The Thousand and One Nights: The 'Cultural Turn' in Translation Studies", en A. LEFEVERE y S. BASSNETT (ed.) *Translation, History and Culture*. London/New York: Pinter Publishers.
- LEITCH, V. B. (1983) *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*. New York: Columbia University Press.
- LERNER, G. ([1986] 1987) *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- LERNER, G. ([1993] 1994) *The Creation of Feminist Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVINE, S. J. ([1991] 1998) *Escriba subversiva: una poética de la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de R. Gallo en colaboración con la autora.
- LEVINE, S. J. (1983) "Translation as (Sub)Version: On Translating Infante's *Inferno*", *Substance*, 42: 85-94.
- LINK, F. M. (1968) *Aphra Behn*. New York: Twayne.
- LOADES, A. ([1990] 1991) (ed.) *Feminist Theology: A Reader*. London: SPCK.
- LOTBINIÈRE-HARWOOD, S. (1988) "Re-Writing in the Feminine", en HOMEL, D. y SIMON, S. (eds.) *Mapping Literature. The Art and Politics of Translation*. Montréal: Véhicule Press.
- LOTBINIÈRE-HARWOOD, S. (1991) *Re-belle et Infidèle: la traduction comme pratique de réécriture au féminin/The Body Bilingual: Translation as a Rewriting in the Feminine*. Toronto-Montréal: Women's Press/Les éditions du remue-ménage.
- LOTBINIÈRE-HARWOOD, S. (1995) "Geo-Graphics of Why", en SIMON, S. (ed.) *Culture in Transit: Translating the Literature of Quebec*. Montréal: Véhicule Press.
- MACKINNON, C. ([1989] 1995) *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra. Traducción de E. Martín.
- MAGLI, I. (1993) *De la dignidad de la mujer. La violencia contra las mujeres, el pensamiento de Wojtyla*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- MAIER, C. (1985) "A Woman in Translation, Reflecting", Special Issue: Woman in Translation, *Translation Review*, 17: 4-8.
- MAITLAND, S. (1983) *Women Fly When Men Are Not Watching*. London: Virago.
- MAITLAND, S. (1987) "Passionate Prayer: Masochistic Images in Women's Experience", en HURCOMBE, L. (ed.) *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience*. London: Routledge and Kegan Paul.

- MAQUIEIRA, V. (2001) “Género, diferencia y desigualdad”, en BELTRÁN, E. y V. MAQUIEIRA (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 127-190.
- MARKS, E. y DE COURTIVRON, I. (eds.) (1980) *New French Feminisms: An Anthology*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- MARTÍN RUANO, M. R. (2007) “El giro cultural de la traducción: perspectiva histórica, conflictos latentes y futuros retos”, en ORTEGA ARJONILLA, E. (ed.) *El Giro Cultural de la Traducción*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- MARTÍN RUANO, M. R. (2009) “La neutralidad a examen: nuevos asideros para el ejercicio de la traducción jurídica”, en BAIGORRI, J. y CAMPBELL, H: (eds.) *Reflexiones sobre la traducción jurídica*. Granada: Comares.
- MARTIN, A. (2003) “French Feminism”, en *The Literary Encyclopedia* (en línea): <<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=1357>> [último acceso 30 de mayo de 2015]
- MARTYNA, W. (1983) “The Case for Nonsexist Language”, en THORNE, B., KRAMARAE, C., y HENLEY, N. (eds.) *Language, Gender and Society*. Massachusetts: Heinle & Heinle Publishers, 25-37.
- MASSARDIER-KENNEY, F. (1997) “Towards a Redefinition of Feminist Translation Practice”, *The Translator*, 3 (1): 55-69.
- MCCONNELL-GINET, S. (2004) “Positioning Ideas and Gendered Subjects. ‘Women’s Language’ Revisited”, en BUCHOLTZ, M. (ed.) (2004) *Robin Tolmach Lakkof’s Language and Woman’s Place. Texts and Commentaries*. New York: Oxford University Press, 136-142.
- MCELHINNY, B. (2004) “‘Radical Feminist’ as Label, Libel, and Laudatory Chant. The Politics of Theoretical Taxonomies in Feminist Linguistics”, en BUCHOLTZ, M. (ed.) *Robin Tolmach Lakkof’s Language and Woman’s Place. Texts and Commentaries*. New York: Oxford University Press, 129-135.
- MEIX, F. ([1993] 1994) *La dialéctica del significado lingüístico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- MIKKELSON, H. (2000) *Introduction to Court Interpreting*. Manchester: St. Jerome.
- MILLER, C. y SWIFT, K. (1981) *The Handbook of Non Sexist Writing for Writers, Editors and Speakers*. London: The Woman’s Press.
- MILLET, K. ([1969] 1970) *Sexual Politics*. New York: Equinox Books.
- MIYARES, A. (1997) Prólogo a *La Biblia de la mujer*, en STANTON, E. C. [1985] 1997) *La Biblia de la mujer*. Madrid: Cátedra, 7-28.
- MONEY, J. (1955) “Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychological findings”, *Bulletin of the John Hopkins Hospital*: 96.
- MORGAN, R. (1970) *Sisterhood is Powerful. An anthology of writings from the Women’s Liberation Movement*. New York: Vintage Books.
- MORINI, M. (2009) *Jane Austen’s Narrative Techniques*. London: Ashgate Press.
- MORLEY, N. (1999) *Writing Ancient History*. London: Duckworth.

- MORRIS, M. ([1982] 1988) “A-maxing Grace: Notes on Mary Daly’s Poetics”, en *Intervention*, 16; reimpressa en MORRIS, M. (1988) *The Pirate’s Fiancee: Feminism, Reading and Postmodernism*. London: Verso, 27-50.
- MORRIS, R. (1998) “Justice in Jerusalem – Interpreting in Israeli Legal Proceedings”, *Meta*, 43 (1): 110-118.
- MOULTON, J. (1977) “The Myth of the Neutral Man”, en VETTERLING-BRAGGIN, M., ELLISTON, F. y ENGLISH, J. (eds.), *Feminism and Philosophy*. Littlefield: Adams and Co., 124-137.
- MOYA, V. (2010) *La selva de la traducción: teorías traductológicas contemporáneas*. Madrid: Cátedra.
- MUIR, W. (1959) “Translating from the German”, en BROWER, R. (ed.) *On Translation*. Montréal: Concordia University.
- MUIR, W. (1968) *Belonging: A Memoir*. London: The Hogarth Press.
- MUNDAY, J. (2014) “Using Primary Sources to Produce a Microhistory of Translation and Translators: Theoretical and Methodological Concerns”, *Translator*, 20 (1): 64-80.
- MUNSLow, A. (2013) *Authoring the Past: Writing and Rethinking History*. London: Routledge.
- NASH, M. ([2004] 2005) *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Ensayo.
- NEWMARK, P. (1988) *A Textbook of Translation*. London: Prentice Hall.
- NEWMARK, P. (1991) *About Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- NIDA, E. (1995) “Names and Titles”. No publicado.
- OMOLADE, B. (1985) “Black Women and Feminism”, en EINSENSTEIN, Z. y JARDINE, A. (eds.) *The Future of Difference*. New Brunswick: Rutgers University Press, 247-257.
- ORTEGA ARJONILLA, E. (ed.) (2007) *El Giro Cultural de la Traducción*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- OSBORNE, R. ([2005] 2007) “Debates en torno al feminismo cultural”, en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones, 211-252.
- OSTRIKER, A. (1986) “The Thieves of Language. Women Poets and Revisionist Mythmaking”, en SHOWALTER, E. (1986) (ed.) *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*. London: Virago.
- PENELOPE, J. (1990) *Speaking Freely: Unlearnig the Lies of our Fathers’ Tongues*. New York: Pergamon Press.
- PENROD, L. K. (1993) “Translating Hélène Cixous: French Feminism(s) and Anglo-American Feminist Theory”, *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, 6 (2): 39-54.
- PERONA, A. J. ([2005] 2007) “El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal”, en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.) *Teoría*

feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva Ediciones, 13-34.

PERROT, M. y DUBY, G. (2000) *Historia de las mujeres (5 Vol.)*. Madrid: Taurus.

PERROT, M. y GALSTER, I. (2001) “Cincuenta años después de *El segundo sexo*, ¿dónde está el feminismo en Francia?” (Entrevista a Michelle Perrot), *Arenal, Revista de Historia de las mujeres*, 8 (2): 391-399.

PIZAN, C. ([1405] 1995) *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela. Traducción de M. J. Lemarchand.

POSADA KUBISSA, L. ([2005] 2007) “La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray”, en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva Ediciones, 523-288.

PULEO, A. ([2005] 2007) “Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical”, en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones, 35-68.

PURVIS, J. (1995) “The Prison Experience of the Suffragettes in Edwardian Britain”, *Women’s History Review*, 4 (1): 103-133.

PYM, A. (1992) *Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

RABADÁN, R. (1992) “Tendencias teóricas en los estudios contemporáneos de traducción”, en FERNÁNDEZ NISTAL, P. (ed.) *Estudios de traducción. Primer curso superior de traducción: inglés-español*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 45-59.

RHODES, J. (2005) *Radical Feminism, Writing, and Critical Agency. From Manifesto to Modern*. Albany: Suny.

RICH, A. (1976) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*. London: Virago.

RICH, A. (1985) *The Fact of a Doorframe: Poems Selected and New 1950-1984*. New York: Norton.

RICOEUR, P. (2005) *Sobre la traducción*. Barcelona: Paidós. (No hay datos sobre la traducción)

RIFFATERRE, M. (1984) “Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse”, *Critical Inquiry*, 11 (1): 141-162.

RIGNEY, B. H. (1982) *Lilith’s Daughters. Women and Religion in Contemporary Fiction*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ROBERTS, M. (1977) *Impossible Saints*. Boston: Little, Brown and Company.

ROBERTS, M. (1983a) “Questions and Answers”, en WANDOR, M. (1983) (ed.) *On Gender and Writing*. London: Pandora Press, 62-68.

ROBERTS, M. (1983b) “The Woman Who Wanted to Be a Hero”, en GARCÍA, J. y MAITLAND, S. (1983) (eds.) *Walking on the Water. Women Talk About Spirituality*. London: Virago, 50-65.

ROBERTS, M. (1987) *The Book Of Mrs Noah*. London: Vintage.

- ROBERTS, M. (1992) *Daughters of the House*. London: Virago.
- ROBERTS, M. (1997) *Impossible Saints*. London: Virago.
- ROBERTS, M. ([1984] 2007) *The Secret Gospel of Mary Magdalene*. London: Vintage.
- ROBINSON, D. (1995) “Theorizing Translation in a Woman’s Voice: Subverting the Rhetoric of Patronage, Courtly Love and Morality”, *The Translator*, 1 (2): 153-175.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. ([1999] 2004) *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1994) “El feminismo francés de la diferencia”, en AMORÓS, C. (coord.) *Historia de la teoría feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid. Madrid: Universidad Complutense, 201-222.
- ROLAND GOLD, V. et al. (1983) *An Inclusive Language Lectionary*. Philadelphia: Westminster Press.
- RORTY, R. (1967) (ed.) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophic Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- SADE, D. A. F. ([1791] 2013) *Justine, or The Misfortunes of Virtue*. Oxford: Oxford World's Classics. Traducción de J. Phillips.
- SAID, E. (1983) *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- SAID, E. (1986) *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon.
- SALAMA-CARR, M. (2007) *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam: Rodopi.
- SALAMA-CARR, M. y CARBONELL I CORTÉS, O. (eds.) (2009) *Ideology and Cross-Cultural Encounters – Research and Methodology in Translation and Interpreting*, Special Issue, *Forum*, 7 (1).
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2001) “Genealogía de la vindicación”, en BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 17-73.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C., BELTRÁN PEDREIRA, E. y ÁLVAREZ, S. (2001) “El feminismo liberal, radical y socialista”, en BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 75-125.
- SAPIR, E. (1956) *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- SAU, V. (2000) *Diccionario ideológico feminista*, vol. I. Barcelona: Icaria.
- SAUTER-BAILLIET, T. (1981) “The Feminist Movement in France”. *Women’s Studies International Quarterly*, 4 (4): 409-420.
- SCUDÉRY, M. (1654-1660) *Clélie, historire romaine*, 5 partes en 10 volúmenes. Paris: A. Courbé.
- SEIDLER, V. (1989) *Rediscovering Masculinity*. London: Routledge.

- SHOWALTER, E. (1989) *Speaking of Gender*. London: Routledge.
- SIMEONI, D. (1998) "The Pivotal Status of the Translator's Habitus", *Target*, 10 (1): 1-39.
- SIMON, S. ([1996] 2010) *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London/New York: Routledge.
- SIMONS, M. A. (1983) "The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing From *The Second Sex*", *Women's Studies International Forum*, 6 (6): 559-564.
- SNELL-HORNBY, M. (2006) *The Turns of Translation Studies*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins.
- SNELL-HORNBY, M. (2007) "Haz un diálogo y no la guerra: el estado actual de los Estudios de Traducción en el mundo académico", en ORTEGA ARJONILLA, E. (ed.) *El Giro Cultural de la Traducción*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- SPENDER, D. ([1980] 1991) *Man Made Language*. London: Pandora Press.
- SPENDER, D. (1992) *Living by the Pen: Early British Women Writers*. London/New York: Teachers College Press.
- SPIEGEL, G. M. (2005) (ed.) *Practicing History: New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*. New York: Routledge.
- SPIVAK, G. (1993) "The Politics of Translation", en *Outside in the Teaching Machine*, London/New York: Routledge.
- SPIVAK, G. (1998) "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", en NELSON, C. y GROSSBERG, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 271-313. Traducción de J. Amícola.
- STANTON, E. C. ([1860] 1994) "Address to the New York State Legislature", en SCHNEIR, M. ([1972] 1994) *Feminism. The Essential Historical Writings*, Vintage Books. New York: Random House, 117-121.
- STANTON, E. C. (1881-1886) (ed.) *A History of Woman Suffrage*, 6 vols. New York: Fowler & Wells.
- STANTON, E. C. ([1985] 1997) *La Biblia de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- STEINER, G. (1984) *Antigones*. New York: Oxford University Press.
- STONE, L. (1979) "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85: 3-24.
- TANNER, T. (1971) *City of Words: American Fiction 1950-1970*. New York: Harper & Row.
- THÉBAUD, F. (2007) *Écrire l'histoire des femmes et du genre*. Paris: ENS Éditions.
- THIHER, A. (1984) *Words in Reflection: Modern Language Theory and Postmodern Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.
- THIRLWALL, J. C. (1966) *In Another Language: A Record of the Thirty-Year Relationship between Thomas Mann and His English Translator, Helen Tracy Lowe-Porter*. New York:

Alfred A. Knopf.

THOMPSON, E. P. (1966) "History from Below", *The Times Literary Supplement*, 7 de abril: 279-280.

THOMPSON, P. (1978) *The Voice of the Past. Oral History*. Oxford: Oxford University Press.

THORNE, B., KRAMARAE, C. y HENLEY, N. (eds.) (1983) *Language, Gender and Society*. Massachusetts: Heinle & Heinle.

THREADGOLD, T. (1997) *Feminist Poetics. Poiesis, performance, histories*. London/New York: Routledge.

TODD, J. (1993) (ed.) *The Works of Aphra Behn, Vol. 4: Seneca Unmasked and Other Prose Translations*. London: William Pickering.

TOEWS, J. E. (1987) "Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review* 92: 879-907.

TOURY, G. (1980) *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Tel Aviv University.

TRISTÁN, F. ([1843] 1977) *Feminismo y utopía. Unión obrera*. Barcelona: Editorial Fontamara. Traducción de Y. Marco.

TSUZUKI, C. (1967) *The Life of Eleanor Marx, 1855-1898. A Socialist Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.

TULIP, M. (1992) "Religion", en GUNEW, S. ([1990] 1992) *Feminist Knowledge. Critique and Construct*. London: Routledge, 229-268.

TYMOCZKO, M. y GENTZLER, E. (2002) (eds.) *Translation and Power*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.

TYMOCZKO, M. (2000) "Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts", *The Translator*, 6 (1): 43-68.

TYMOCZKO, M. (2003) "Ideology and the Position of the Translator: In what Sense is a Translator 'In-between'?", en CALZADA, M. (ed.) *Apropos of Ideology. Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome.

TYMOCZKO, M. (2007) *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome.

UGALDE, S. K. (1990) "Subversión y revisionismo en la poesía de Ana Rosetti, Concha García, Juana Castro y Andrea Luca", en CIPLIJAUSKAITÉ, B. (1990) (ed.) *Novísimos, postnovísimos, clásicos: la poesía de los 80 en España*. Madrid: Orígenes, 117-139.

UNTERMEYER, J. S. (1965) *Private Collection*. New York: Alfred A. Knopf.

VALCÁRCEL, A. (2000) "La memoria colectiva y los restos del feminismo", en VALCÁRCEL, A. y ROMERO, R. (eds.) *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*, col. Hypathia. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

VALCÁRCEL, A. (2002) "Los cuatro escalones de la sabiduría", en VIDAL, M. C. Á. (ed.) *La feminización de la cultura. Una aproximación interdisciplinar*. Salamanca: Centro de Arte de Salamanca, 23-52.

- VALCÁRCEL, A. y ROMERO, R. (eds.) (2001) *Pensadoras del siglo XXI*, Col. Hypathia, 2. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- VANSINA, J. (1985) *Oral Tradition as History*. Wisconsin: Madison.
- VARELA, N. (2005) *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- VENUTI, L. (1995) *The Translator's Invisibility*. London/New York: Routledge.
- VENUTI, L. (1996) "Translation as a Social Practice: or, the Violence of Translation", en GADDIS, M. (ed.) *Translation Horizons. Beyond the Boundaries of 'Translation Spectrum', Translation Perspectives IX*. Binghamton: Center for Research. Nueva York: Routledge.
- VENUTI, L. (1998) *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. London/New York: Routledge.
- VERMEER, H. y REISS, K. (1984) *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer.
- VIDAL, M. C. A. (1991) "Towards a Postmodern Feminism", *Atlantis*, XII: 2 (noviembre), 83-93.
- VIDAL, M. C. A. (1995) *Traducción, manipulación, desconstrucción*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- VIDAL, M. C. A. (1998) *El futuro de la traducción: últimas teorías, nuevas aplicaciones*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- VIDAL, M. C. A. (2000) "Contra el exotismo", en Feria, M. C. y Fernández, G. (coord.) *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- VIDAL, M. C. A. (2007) "Después del giro cultural de la traducción", en ORTEGA ARJONILLA, E. (ed.) *El Giro Cultural de la Traducción*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- VIDAL, M. C. A. (2010) *Traducción y asimetría*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- VIDAL, M. C. A. (2014) "The Historian as Translator: Applying Pierre Bourdieu to the Translation of History", en VORDERBERMEIER, G. M., *Remapping Habitus in Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 201-216.
- VIDAL, M. C. A. (2017) *Dile que le he escrito un "blues": del texto como partitura a la partitura como traducción en la literatura latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana.
- VIDAL, M. C. A. (en prensa) "La traducción y la(s) historia(s)".
- VILLEGAS LÓPEZ, S. (1999) *La construcción genérica de lo femenino en la narrativa anglófona contemporánea de contenido religioso*. Huelva: Tesis Doctoral.
- VON FLOTOW, L. (1991) "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories". *TTR*, 4 (2): 69-85.
- VON FLOTOW, L. (1997) *Translating and gender: Translating in the 'Era of Feminism'*. Manchester: St. Jerome.

VON RANKE, L. ([1824] 2012) *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Paderborn: Salzwasser Verlag.

WARNER, M. ([1976] 1991) *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto a la Virgen María*. Madrid: Taurus.

WARNER, M. ([1981] 1991b) *Joan of Arc, The Image of Female Feminism*. London: Vintage.

WEEDON, C. ([1998] 2000) "Postmodernism", en JAGGAR, A. M. y MARION YOUNG, I. (eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Massachusetts: Blackwell, 75-84.

WEISBERG, K. (ed.) (1993) *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press.

WHELEHAN, I. (1995) *Modern Feminist Thought. From the Second Wave to "Post-Feminism"*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

WHITE, H. (1987) *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

WILSON, H. E. ([1859] 2005) *Our Nig; or, Sketches from the Life of a Free Black, In a Two-Story White House, North, Showing That Slavery's Shadows Fall Even There*, en FOREMAN, G. y PITTS, R. H. (eds.). New York: Penguin Classics.

WING, B. (1986) "Glossary", en CIXOUS, H. *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Traducción de B. Wing.

WOLF, M. (2007) "Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation", en WOLF, M. y FUKARI, A. (eds.) *Constructing a Sociology in Translation*. Amsterdam: John Benjamins, 1-38.
WOLF, M. (2010) "Translation 'Going Social'? Challenges to the (Ivory) Tower of Babel", *MonTI*, 2: 29-46.

WOLLSTONECRAFT, M. ([1792] 2000) *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Cátedra. Traducción de C. Martín Gimeno.

WOOLF, V. ([1929] 2002) *A Room of One's Own*. London: Penguin Classics.

WRIGHT, E. (1992) (ed.) *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

YOUNG, I. (1980) "Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory", *Socialist Review*, 50-51(10): 169-188.