

“ESPACIO CONTINUO DE TRANSFORMACIÓN”: LA MIRADA SEMIÓTICA SOBRE LA TRADUCCIÓN CULTURAL

PATRIZIA CALEFATO

1. RACAILLE

Con ocasión de las revueltas en las *banlieues* metropolitanas del otoño de 2005, el ex ministro de Interior francés Sarkozy recién elegido presidente de la República utilizó, en uno de sus discursos, el término “racaille”, “feccia” en italiano [“hez”, en castellano], una palabra-metáfora a través de la cual definía, de forma despectiva, a la multitud de los jóvenes en revuelta. Se trató, en aquella situación, de una designación violenta y de un uso fuertemente denigratorio de la metáfora lingüística. Esta estaba, así, comprimida en un término que etiquetaba a los grupos sociales, carentes en efecto de “nombre propio”, en el discurso público, en cuanto que reconducidos, por definición, a la categoría sociológica de la “disgregación” y a la metonimia de la palabra “casseur” que evoca el romper, el partirlo y destrozarlo todo. En este discurso, Sarkozy realizó un ejemplo de “traducción” como violación despectiva y como reducción obligada, a través del lenguaje, de una complejidad social no prevista y sin nombre en el orden del discurso. No fue sino la repetición, en el corazón metropolitano, de un tipo de discurso típico de lo que los teóricos poscoloniales definen como “traducción cultural”, una traducción en la que se confrontan violentamente en el lenguaje dominadores y subalternos, y en la que entran en juego complejas relaciones de poder lingüístico, cultural, material, dentro de la misma compleja situación de la “subalternidad”.

Robert Young, con referencia específica a la ideología del colonialismo, ha definido este género de traducción como “parte del proceso de dominación, control, una violencia sobre la lengua, la cultura y las personas traducidas” (Young 2003: 168).¹ Sin embargo, esta vez, como he mencionado antes, la traducción colonial ha tenido lugar, de forma emblemática, en el corazón de la metrópolis, donde la relación entre el centro y las periferias –de las ciudades como de las culturas– se ha visiblemente invertido, y el confín ya no pasa (o quizá nunca haya pasado) donde se supone que acabe un mundo y empiece otro, sea esto el Norte respecto del Sur, el Occidente respecto de Oriente, el centro urbano respecto de los suburbios. Fronteras abiertas y provisorias se establecen hoy entre centro y periferia, lujo y miseria, signos de lo local y emblemas de lo global. Síntoma de la violencia que estas fronteras a menudo representan han sido también las revueltas francesas. La frontera, entendida como ruptura de las orillas, como confín móvil a través del que, como diría Lotman, se deberían realizar continuas irrupciones de la estructura de la semiosfera en territorios nuevos, no siempre está a la altura de su tarea. Al contrario, hoy más que nunca los discursos dominantes refuerzan los confines, transformando en un no sentido las prácticas de traducción que tienden a romperlos y a disentir de ellos, realizando –quizá bajo etiquetas como “globalización” o “seguridad”– nuevas forma de mono-logismo uniforme y homologante.

La complejidad que connotan hoy las fronteras agudiza el sentido y el concepto de traducción, hace de ella una condición cultural constitutiva de la época actual, la transforma en un emblema de los conflictos de la actualidad y, también, de las esperanzas depositadas en ella. La traducción se propone como proceso y proyecto no sólo lingüístico –pese a que el lenguaje haga de esquema y alma en ella–, la traducción se vuelve traducción cultural. Sin embargo, ¿cuánto de ella se debe entender como “cultura” y cuánto de “traducción”? ¿Qué trampas se esconden? Y viceversa ¿qué ventanas se abren en los dos polos de esta definición? La cultura es un sistema dinámico, que el análisis semiótico enseña a no entender como un todo compacto e identitario, sino como una porción provisoria y siempre en vía de redefinición del *continuum* de la semiosfera, como diría Lotman. La traducción es una suerte de itinerario, sentido, recorrido que el lenguaje empieza entretejido con las formaciones culturales, un recorrido del que el lenguaje mismo sale reforzado, “purificado”, por utilizar una imagen de Walter Benjamin sobre la que tornaré después.

Volvemos, sin embargo, todavía, a la palabra-etiqueta de Sarkozy: “racaille” es el efecto-síntoma de una traducción como estereotipización, en la que el recurso al estereotipo sirve como “ahorro” energético y de tiempo en el lenguaje, porque, a través de una imagen fija y fácilmente reconocible, el estereotipo permite siempre sancionar en la designación a alguien o algo, poniendo, a la vez, en marcha una inversión patémica negativa hacia él o ello. “Racaille” no sería, en este sentido, una expresión muy distinta de otras construcciones verbales, presentes en todas las lenguas, los estereotipos étnicos (“sucio negro”), de género (“puta”), lingüístico-cultu-

rales (“bárbaro”), sexuales (“maricón”), generacionales (“bastardo”). Hay aquí en acción una nominación realizada a través de la “violencia epistémica”, por utilizar una expresión de Gayatri Spivak: el signo sustrae a su referente la complejidad, la movilidad, la identidad cercenada y lo fosiliza en el desprecio, lo sitúa “abajo” en la jerarquía de los valores: “racaille” –hez, “lees” y “scum” en inglés– es el residuo abyecto, es lo más ínfimo del excremento, es lo que se expulsa del cuerpo antes de que haya habitado en él. Las metáforas no perdonan. Metáfora y traducción deberían ser los ámbitos en los que el lenguaje consigue desplegar al máximo su poder semiótico generativo, explicativo, cognitivo y, sin embargo, a menudo son un *locus* de violencia, como nos muestra la metáfora de “racaille”: un *locus* donde la lengua destila ideología y realiza relaciones de poder.

2. PALABRAS COMO PIEDRAS

En su intervención para el congreso *La traducción cultural como proyecto político* (Università di Roma III, 26 de noviembre de 2005), Robert Young ha relatado el complejo avatar de la traducción inglesa del título de uno de los ensayos que mayoritariamente se considera como precursor del pensamiento poscolonial, *Los condenados de la tierra*, de Franz Fanon (1961). Young afirma:

Cuando la primera traducción inglesa de *Les damnés de la terre* (*Los condenados de la tierra*) fue publicada en París por *Présence Africaine*, se titulaba sencillamente *The Damned* (*Los condenados*). Cuando se publicó en Londres, dos años después, el título fue sustituido con el que se le conoce en la actualidad *The Wretched of the Earth*. El año siguiente fue publicada en Estados Unidos con el mismo título, pero con un subtítulo que decía: *A Negro Psychoanalyst's Study of the Problems of Racism & Colonialism in the World Today* (*Estudio de un psicoanalista negro sobre los problemas del racismo y el colonialismo en el mundo actual*). [...] Cuando el libro se publicó dos años después, en 1968, como *paperback* para el mercado de masa afronorteamericano, el subtítulo fue modificado. En aquel momento se convirtió en *The Handbook For The Black Revolution That Is Changing The Shape Of The World* (*El manual para la revolución negra que está cambiando el orden del mundo*), una referencia al hecho de que Fanon se había vuelto el escritor preferido de las Panteras Negras.

Young subraya cómo, en estos pasajes sucesivos, el mismo Fanon ha sido objeto de una forma de traducción cultural, no ajena a acontecimientos políticos, modas culturales e intereses del mercado editorial. Ahora, de forma estable, el inglés ha asumido la versión *The Wretched of the Earth*, donde “wretched” adquiere un matiz que podríamos lograr en italiano con “reietti” [rechazados]. Me pregunto si en este término no se realiza un pasaje impropio del estado de “damnación”, entendida en sentido activo, incluso así como la utilizamos en el sentido común de la exclamación “¡Damnación!”, a una condición pasiva de miseria. ¿Miseria de la traducción como miseria de la filosofía?

Pienso entonces en una palabra italiana, “meticcio” [mestizo] con su derivado “meticciano”, y en el sentido despectivo en el que esta fue utilizada por el presidente del Senado italiano, el filósofo de derecha, Marcello Pera, en un discurso del verano de 2005. Sin embargo, la misma palabra se utiliza desde hace tiempo en los movimientos antirracistas y los estudios culturales como una expresión con significado positivo, en el que operan los sentidos de la mezcla y la contaminación, entendidos como principios de riqueza y vitalidad cultural y lingüística. En inglés, el término “meticcio” tiene vida difícil: “half-breed” es, en efecto, un despectivo. Por otro lado, “hyphenated” es, más que nada, el fruto de un ejercicio grafológico multiculturalista, políticamente correcto y típicamente norteamericano: deriva, en efecto, de “hyphen”, el “guión” que se pone entre los términos que indican los orígenes nacionales de gran parte de los habitantes de los Estados Unidos de América, afro-norteamericano, ítalo-norteamericanos, hispano-norteamericanos, etc. El préstamo del término hispánico “mestizo”, en femenino “mestiza”, fue asumido por Gloria Anzaldúa (1987) como emblema lingüístico de una condición de frontera encarnada en el cuerpo y el lenguaje, que es, a la vez, una frontera geográfica, cultural, sexual. El sentido negativo invierte y se convierte así en un sentido políticamente rico que desafía el orden del discurso y el orden cultural, la palabra se convierte en búmeran que los sujetos subalternos empuñan con dolor y orgullo a la vez.

Otro ejemplo reciente de esta estrategia de “desmarcamiento” lingüístico se encuentra en el título del libro de Gad Lerner *Tu sei un bastardo* [*Tú eres un bastardo*] en el que el autor —un periodista italiano nacido en Beirut, apátrida de diversos orígenes y pertenencia— se pronuncia en favor de una abolición del abuso del concepto de identidad como fundamento del supuesto “choque entre civilizaciones”, portador de los nuevos racismos, y usa, así, el término injurioso “bastardo” de forma positiva y provocadora (Lerner 2005). También la expresión “racaille”, más allá del discurso de Sarkozy, se utiliza, desde hace tiempo, de forma alterada en lo que se llama *verlan*, la jerga de la calle francesa en la que se invierten las palabras, cuya definición trae a su vez origen de la inversión de la transcripción fonética de “lan-ver”, *l'envers* (el inverso). En el *verlan*, “racaille” se convierte así en “caillera”, término que invierte y resemantiza no sólo el orden de las sílabas, sino también el sentido y la “propiedad” de la palabra, donde “propiedad” tiene el doble sentido de “justedad” y “pertenencia”.

He elegido introducir la injuria de Sarkozy como caso de “mala traducción cultural”, no tanto para proponer en cambio una traducción “buena” o benévola, como la que, en el mismo contexto, puede ser representada por expresiones como “chicos con una muy débil conciencia de pertenecer a una entidad nacional”, jóvenes en los que es necesario “despertar el sentimiento de pertenencia a una nación, a Europa, a Occidente” (son palabras pronunciadas por Edgar Morin en una entrevista al periódico “Repubblica” que deja muy perplejos, a propósito de las revueltas en Francia). El ejemplo me ha parecido emblemático para introducir el tema de la estructura múltiple y disidente de la

traducción entendida como traducción cultural, traducción que es algo cualitativamente diverso respecto de un mecanismo de simple “inversión del sentido”.

3. ¿QUÉ INTRADUCIBILIDAD?

La traducción cultural, como dice Young, “tiene que ver siempre con las traducciones entre palabras, prácticas que alejan en el reino de lo intraducible” y tiene siempre que ver con “aquellas tropezantes incertidumbres que permanecen en la garganta, las traducciones que tienen lugar entre no equivalencias que permanecen obstinadamente no equivalentes”.

La intraducibilidad de la que habla Young declara una programática, aunque oximorónica, vocación a traducir. Una vocación distante, por supuesto, del optimismo de Roman Jakobson que, en su célebre ensayo acerca de los aspectos semióticos del traducir, escribía que “cada experiencia cognitiva puede ser expresada y clasificada en cualquiera de las lenguas existentes” (Jakobson 1963: 59), si bien él mismo declaraba la intraducibilidad del lenguaje poético en el que dejaba abierta la sola puerta de la “transposición creadora” (1963: 63).

Existen modos diversos de hablar de “intraducibilidad”. En la primera mitad del siglo xx, las teorías de la relatividad lingüística, nacidas de los estudios lingüísticos norteamericanos sobre algunas lenguas nativas de aquel continente, habían defendido la intraducibilidad sustancial entre lenguas recíprocamente “distantes” como las europeas estándares y el hopo, el wintu o el navajo, que eran casi siempre carentes de textos escritos y tendencialmente en vía de extinción. Sin embargo, en extinción estaban también sus hablantes: la lengua “angla” había ejercido, en efecto, sobre ellos aquella operación de desposesión y reducción al silencio paralela a la destrucción de los pueblos que la habían utilizado desde siempre. La idea de definir estas lenguas como tendencialmente intraducibles derivaba en todo caso del intento ideológico y mistificador de resarcir de “dignidad” cultural y lingüística a los pueblos a los que había sido sustraída, a través de una “modificación” (*worldling*), como la llamaría Spivak (1999), violenta.

La idea radical de intraducibilidad entre lenguas en este sentido ha sido contestada eficazmente por la “metódica del hablar común” de Ferruccio Rossi-Landi, que consiste en el conjunto *a priori* de las técnicas que presiden la conceptualización y la verbalización y que son comunes a los seres humanos, si bien se manifiestan en diferentes lenguas naturales (Rossi-Landi 1961 [1980]). Si los estudiosos relativistas de las lenguas amerindias —escribía Rossi-Landi— han conseguido expresar en inglés aquellas visiones del mundo tan distintas de las “nuestras”, esto demuestra que, de alguna manera, se sigue traduciendo siempre, si bien a través de paráfrasis, perífrasis, negaciones, metáforas y cualquier otra construcción sígnica que pueda “dar la idea” en una cierta lengua de lo que originariamente está expresado en otra.

Incluso cuando hoy oímos hablar, en sentido igualmente violento, de intraducibilidad entre culturas y entre civilizaciones, nos damos cuenta de cómo esta es una intraducibilidad cómoda detrás de la que se disfraza un racismo identitario mistificador. Por supuesto, las traducciones no son pasajes “tranquilos” de un lengua a otra; necesitan, como diría Homi Bhabha, de un “tercer espacio”: el lenguaje, un espacio que no es una resultante dialéctica, sino una nueva configuración del lenguaje mismo. El nuevo racismo cultural, el que está delante de nuestros ojos y que adquiere todos los caracteres de la ideología de un neocolonialismo metropolitano, tiende a borrar, al contrario, toda posibilidad de entrar en este espacio.

4. LA VASIJA Y LAS PIEZAS

Benjamin ha hablado de la traducción como lugar de la “verdad del lenguaje”, lugar donde él ve la traducción como aquello que se da como “tarea” del ser humano en tanto que “traductor” (*Die Aufgabe des Übersetzers*) (Drumbl 2003), como perspectiva cultural de interrelación y apertura entendidas en sentido amplio y político. Vínculo y pasaje, la traducción es para Benjamin una práctica en la que el lenguaje se enfrenta a la “extrañeza de las lenguas” (Benjamin 1923: 45) que es el límite y, sin embargo, es, a la vez, la gran posibilidad para el lenguaje de apuntar hacia su “zona superior y más pura” (1923:45). Una zona que se sitúa “frente” a la “foresta del lenguaje”, por utilizar la sugestiva metáfora de Benjamin, donde la traducción “senza porvi piede, fa entrare l’originale, e ciò in quel solo punto dove l’eco nella propria lingua può rispondere all’opera della lingua straniera” (1923: 47).

El ensayo de Benjamin es, con razón, considerado como el presupuesto teórico de una filosofía del y en el lenguaje dirigida hacia la traducción cultural poscolonial considerada como proyecto político: la “verdad”, escribe Benjamin, está “intensivamente escondida en las traducciones”. La traducción es el lugar en el que las lenguas tienen la posibilidad de desplegar su afinidad a condición de que ella no tenga como finalidad la simple comunicación, sino lo que está más allá de ella, lo que —diría yo— consigue desvelar en el lenguaje la vocación modelizadora que la “obra” desempeña. Para precisar este aspecto, recuerdo que Benjamin empieza su texto con una idea de traducción que parecería interesar sólo a la obra poética, idea que se confirma por ejemplo cuando declara que el traductor debe ponerse él mismo a hacer poesía cuando traduce poesía (39). Diría, sin embargo, que, en esta idea de la literatura, en este concepto de “obra en traducción” que Benjamin propone, está incluida la que me gustaría definir como una alegoría generativa del lenguaje, que no atañe simplemente al pasaje traductivo en sentido propio, sino también al movimiento de la traducción como principio vital del lenguaje mismo.

Fundamental, en este horizonte, es la bellísima y célebre metáfora de los fragmentos de una vasija que Benjamin despliega como imagen completa e icástica en la que conseguimos “ver” la traducción como movimiento en el lenguaje y sobre el telón la auténtica “tarea del traductor” como tarea y acción humana:

Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono susseguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò somigliarsi, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per fare apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande. (1923: 49)

Esta “lengua más grande” no tiene nada que ver con un lenguaje universal, ideal, originario, al revés: ella vive y late de todas las “parcialidades” que las piezas de la vasija –para seguir con la metáfora– representan, incluso a sabiendas de que la “verdad” de la lengua pueda darse sólo en la composición “amorosa” de estos fragmentos, porque a la lengua hay que amarla, y es por amor que se “entra” y se vive en ella, sea esta la lengua materna, sea la extranjera.

La traducción, escribe Benjamin, “es tan sólo un modo siempre provisional de echar las cuentas con la extrañeza de las lenguas” (45). Sin embargo, esta extrañeza, dice algunas líneas antes, no existe *a priori*, donde al contrario las lenguas son “afines en lo que quieren decir, prescindiendo de toda relación histórica” (42). Y esta afinidad/extrañeza es desvelada en toda su “verdad” por la traducción.

La afinidad es algo mucho más profundo que la simple semejanza. La semejanza tiene que ver con algo estadístico: pienso, por ejemplo, que existe semejanza entre los nacionalismos culturales, entre las varias formas de proteccionismo lingüístico, entre los integralismos laicos y religiosos. En *De la gramatología*, Jacques Derrida critica al antropólogo Claude Lévi-Strauss por su definición de los nambikwara como pueblo que “carece de escritura”. Decir que un pueblo “no sabe escribir”, dice Derrida, equivale a rechazarle la palabra o a traducir la palabra de este pueblo con un “gritar”, un “cantar”, un “soplar”, y sobre todo con un “balbucear” (Derrida 1967: 103). Balbucear es, justamente, una palabra onomatopéyica que deriva del griego “bárbaros”, esta última también onomatopeya, puesto que reproduce, en su significante, el “sonido” confuso y aliterado que los griegos consideraban que fuera la lengua de los extranjeros. Cuando decimos “bárbaros”, sea para definir a aquellos que para los griegos y los romanos eran los extranjeros, sea, en nuestros días, para valorizar negativamente a los pueblos “otros” y a costumbres como, por ejemplo, el velo islámico o, hace algunas décadas, la hoguera de las viudas en India, o incluso prácticas hoy en boga como el *piercing*, estamos utilizando una palabra que inscribe en sí la estereotipización de la lengua, la cultura del otro que se desacredita porque no se parece a la “nuestra”. Mi-seria de la semejanza...

Al contrario, es la afinidad la que hay que conquistar, aquella afinidad que la traducción desvela en su movimiento. Como escribe Benjamin, “Spazi continui di trasformazione, non astratte regioni di eguaglianza e di somiglianza, misura la traduzione” (Benjamin 1916: 64).

5. *DIE ARKADE*

Hay una estrecha conexión entre el Benjamin filósofo de la traducción y el Benjamin teórico de la reproducibilidad de la obra en la sociedad de masa, como ha subrayado Rey Chow (1995a) enfatizando el sentido de la metáfora arquitectónica urbana utilizada por Benjamin:

Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit ist die Arcade/ Poiché la proposizione è come un muro davanti alla lingua dell'originale, mentre la parola singola (l'espressione italiana, nella traduzione di Renato Solmi, corrisponde alla parola tedesca *Wörtlichkeit*) è l'arcata. (Benjamin 1923: 49)

Esta conexión puede ser entendida en el sentido, propuesto también por Chow, de una *Wörtlichkeit*, una palabra sola, un “palabra por palabra”, una literalidad de la traducción que surge de la dimensión propia del *passage* (Arkade), popular, naif, *pop* podríamos quizá decir, del lenguaje.

En “los últimos elementos de la lengua”, cita Benjamin desde Rudolf Pannwitz, “palabra, imagen y sonido se confunden” (519). El lenguaje es lenguaje plural, y la traducción se vuelve intersemiótica en un sentido que complica la tipología jakobsoniana. Cine, moda, música, cultura popular, visualidad, formas múltiples de lo sensorial se abren como “Arkaden”, espacios de traducción en sentido alto, formas de la “obra” en traducción, que entonces ya no es sólo la obra poética, o mejor dicho, es la obra poética como alegoría compuesta y plurilingüística, irreductiblemente híbrida, de la lengua y la cultura.

Retomo aquí algunas palabras de Young:

La noción de traducción cultural parece situar cada movimiento del lado de la traducción y no de la cultura, que se convierte, así, en algo más parecido a la cultura estática del nacionalismo cultural. (Young 2005)

En traducción, las culturas muestran, como dice Young inspirándose en Fanon, zonas de “inestabilidad oculta”, “sub-luxación”, “equilibrio inobservable”. Zonas que probablemente atraparon también a Fanon, cuando en *Piel negra, máscaras blancas* [*Pelle nera, maschere bianche*], su “traducción” de “lo que quiere una mujer de color” se quedó, como ha observado Rey Chow (1995b: 59-89), enganchado a estereotipos sexistas.

Traducir tiene el sentido de “aprender a aprender desde abajo”, para retomar una exhortación de Spivak, y la traducción cultural es un proyecto político, lugar de agen-

cia para prácticas sociales no previstas por los modelos canónicos de la modernidad, sean estos modelos la democracia burguesa o el socialismo científico. En la traducción, el lenguaje encuentra resistencia, disidencia, se explicita como no transparente respecto de la presunta “realidad”; abre a la redefinición constante de los significados y la autotraducción de los textos, las lenguas, los cuerpos, los sistemas de signos, los sujetos sociales que en ella encuentran nuevas vidas.

Traducción de Annalisa Mirizio en colaboración con la autora

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, G. (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books. Trad. it. de P. Zaccaria *Borderlands/La Frontera. Terre di confine*. Bari: Palomar, 2000.
- BENJAMIN, W. (1916) *Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen*, en (1955) *Gesammelte Schriften* de W. Benjamin, Frankfurt: Suhrkamp, 1995. Trad. it. de R. Solmi *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, en *Angelus Novas*. Turín: Einaudi, 1962, 1981.
- _____(1923) *Die Aufgabe des Übersetzers*, en *Gesammelte Schriften* de W. Benjamin. Frankfurt: Suhrkamp, 1955. Trad. it. de R. Solmi *Il compito del traduttore*, en *Angelus Novas*. Turín: Einaudi, 1962, 1981.
- BHABHA, H. K. (1994) *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge. Trad. it. de A. Perri *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi, 2001.
- CALEFATO, P. (1994) *Europa fenicia*. Milán: Angeli.
- _____(2001) *Lingua e discorso sociale*. Bari: B. A. Graphis.
- CALEFATO, P., CAPRETTINI, G.P. Y COLAIZZI, G. (2001) *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*. Turín: Utet Libreria.
- CHOW, R. (1995a) *Primitive Passions. Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. Nueva York: Columbia University Press.
- _____(1995b) “The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon”, *UTS Review: Cultural Studies and New Writing*, 1.1, 5-29. Trad. it de M. R. Dagostino, edición a cargo de P. Calefato (2004) “La politica dell'ammissione: la forza sessuale femminile, l'incrocio tra razze e la formazione della comunità in Frantz Fanon”, en *Il sogno di butterfly. Costellazioni postcoloniali*. Roma: Meltemi, 59-89.
- DERRIDA, J. (1967) *De la grammatologie*. París: Minuit. Trad. it. 1969, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book.
- FANON, F. (1961) *Les damnés de la terre*. París: Maspero. Trad. it. *I dannati della terra*. Milán: Edizioni di Comunità, 2000.
- DRUMBL, J. (2003) *L'idea di traduzione in Benjamin*, en *Traduzione e scrittura*, http://www.ledonline.it/transit/Drumbl/drumbl_03.pdf.
- GODAYOL, P. (2000) *Espais de frontera. Gènere i traducció*. Barcelona: Eumo Editorial. Trad. it. de A. Taronna *Spazi di frontiera. Genere e traduzione*. Bari: Palomar, 2002.
- JAKOBSON, R. (1963) *Essais de linguistique générale*. París: Minuit. Trad. it. bajo el cuidado de L. Heilmann *Saggi di linguistica generale*. Milán: Feltrinelli, 1972.
- LERNER, G. (2005) *Tu sei un bastardo*. Milán: Feltrinelli.
- LOTMAN, J. M. (1985) *La semiosfera*. Venecia: Marsilio.

MORIN, E. (2005) “Una generazione di disintegrati in un paese che non li riconosce”, entrevista de P. Del Re, REPUBBLICA, 13 de noviembre, 5.

ROSSI-LANDI, F. (1972) *Semiotica e ideología*. Milán: Bompiani, nueva ed. a cargo de A. Ponzio, 1994.

SPIVAK CHAKRAVORTY, G. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (MA)-Londres: Harvard University Press. Trad. it. de A. D'Ottavio, edición a cargo de P. Calefato *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi, 2004.

YOUNG, R. (2003) *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford-New York: Oxford University Press. Trad. it. de M. Mellino *Introduzione al postcolonialismo*. Roma: Meltemi, 2005.

____(2005) *Fanon e la traduzione culturale*, ponencia presentada en el congreso “La traduzione culturale come progetto politico”, Università di Roma 3, 26 de noviembre de 2005.